MASTER NEGATIVE
NO. 93-81389

MICROFILMED 1993

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES/NEW YORK

as part of the
"Foundations of Western Civilization Preservation Project"

Funded by the
NATIONAL ENDOWMENT FOR THE HUMANITIES

Reproductions may not be made without permission from
Columbia University Library

COPYRIGHT STATEMENT

The copyright law of the United States - Title 17, United States Code - concerns the making of photocopies or other reproductions of copyrighted material.

Under certain conditions specified in the law, libraries and archives are authorized to furnish a photocopy or other reproduction. One of these specified conditions is that the photocopy or other reproduction is not to be "used for any purpose other than private study, scholarship, or research." If a user makes a request for, or later uses, a photocopy or reproduction for purposes in excess of "fair use," that user may be liable for copyright infringement.

This institution reserves the right to refuse to accept a copy order if, in its judgement, fulfillment of the order would involve violation of the copyright law.

AUTHOR:

HEGEL, GEORG
WILHELM FRIEDRICH

TITLE:

WERKE

PLACE:

BERLIN

DATE:

1832-1887

Master Negative #
93-81389

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
PRESERVATION DEPARTMENT

BIBLIOGRAPHIC MICROFORM TARGET

Original Material as Filmed - Existing Bibliographic Record

193H36
I

Works. 1832.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 1770-1831.
Georg Wilhelm Friedrich Hegel's Werke; vollständige ausgabe, durch einen verein von freunden des verewigten: D. Ph. Marheineke, D. J. Schulze, D. Ed. Gans ... Berlin, Duncker, 1832-1887.
19 v. in 12. port., facsim. (v.19). 21½ cm.

Each vol. has special t.-p. also.

Contents.--1.bd., Philosophische abhandlungen, hrsg. von D. Karl Ludwig Michelet.--2.bd., Phänomenologie des geistes, hrsg. von D. Johann Schulze. 2. aufl. --3.-5. bd., Wissenschaft

CONTINUED ON NEXT CARD

193H36
I

Works. 1832.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 1770-1831. Georg Wilhelm Friedrich Hegel's Werke. 1832-1887. (Card 2)

der logik, hrsg. von D. Leopold von Henning. 2. aufl.--6.bd., Encyklopädie der philosophischen wissenschaften im grundrisse, 1.th., Die logik, hrsg. von Dr, Leopold von Henning. 2.aufl.--7¹.bd. Vorlesungen über die naturphilosophie, als der Encyclopädie der philosophischen wissenschaften im grundrisse 2.th., hrsg. von D. Carl Ludwig Michelet.--7².bd., Encyklopädie der philosophischen wissenschaften im grundrisse, 3.th., Die philosophie des geiste s, hrsg. von Dr. Ludwig Boumann.--8.bd., Grundlinien der philosophie

CONTINUED ON NEXT CARD

Restrictions on Use:

TECHNICAL MICROFORM DATA

FILM SIZE: 35mm REDUCTION RATIO: 11x
IMAGE PLACEMENT: IA (IIA) IB IIB
DATE FILMED: 5.6.93 INITIALS SS
FILMED BY: RESEARCH PUBLICATIONS, INC WOODBRIDGE, CT

Master Negative #

93-81389

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
PRESERVATION DEPARTMENT

BIBLIOGRAPHIC MICROFORM TARGET

Original Material as Filmed - Existing Bibliographic Record

193H36
I

Works. 1832.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 1770-1831. Georg Wilhelm Friedrich Hegel's Werke. 1832-1887. (Card 3)

des rechts, hrsg. von Dr. Eduard Gans. 2. aufl.--9.bd., Vorlesungen über die philosophie der geschichte, hrsg. von Dr. Eduard Gans. 2. aufl., besorgt von Dr. Karl Hegel.--10.bd., Vorlesungen über die aesthetik, hrsg. von D.H.G. Hotho. 2. aufl. 3 pts. in 2 v.--11.-12.bd., Vorlesungen über die philosophie der religion, nebst einer schrift über die beweise vom daseyn Gottes. Hrsg. von D. Philipp Marheineke. 2. aufl.--13.-15. bd., Vorlesungen über die geschichte der

CONTINUED ON NEXT CARD

193H36
I

Works. 1832.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 1770-1831. Georg Wilhelm Friedrich Hegel's Werke. 1832-1887. (Card 4)

philosophie. hrsg. von Dr. Carl Ludwig Michelet. 2. aufl.--16.-17.bd., Vermischte schriften, hrsg. von D. Friedrich Förster und D. Ludwig Boumann.--18.bd., Philosophische propädeutik, hrsg. von Karl Rosenkranz.--19.bd., Briefe von und an Hegel, hrsg. von Karl Hegel. 2 pts. in 1 v.

D193H36 Copy in Philosophy. 1934-87. 19 v. in 12.
IE45

Restrictions on Use:

TECHNICAL MICROFORM DATA

FILM SIZE: 35mm REDUCTION RATIO: 11x
IMAGE PLACEMENT: IA (IIA) IB IIB
DATE FILMED: 5-6-93 INITIALS SS
FILMED BY: RESEARCH PUBLICATIONS, INC WOODBRIDGE, CT

GUIDE TO CONTENTS

for

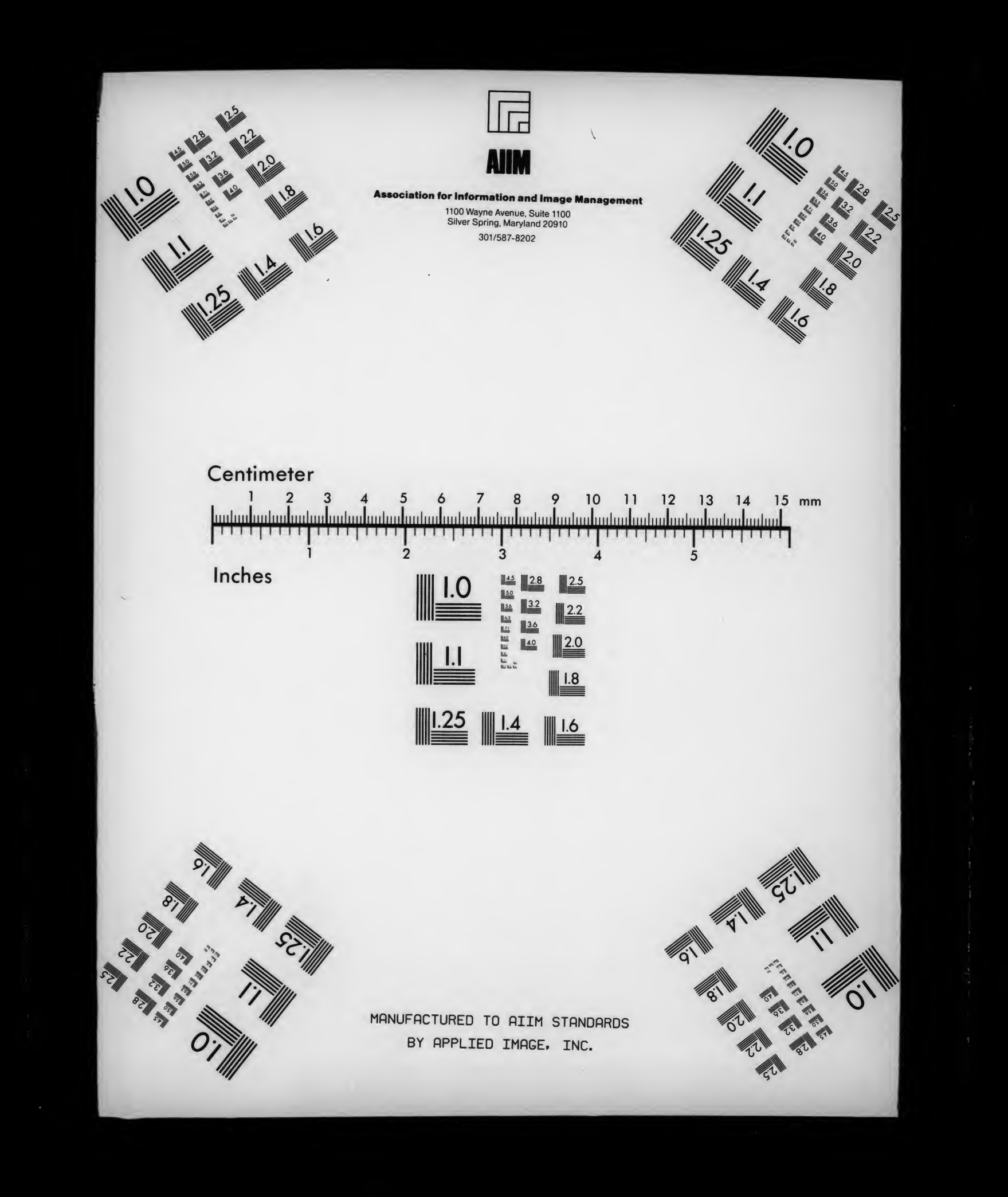
WILHELM FRIEDRICH HEGEL'S WERKE

REEL	MASTER NEGATIVE #	DATE	VOLUME
1	93-81386	1832	1
		1841	2
		1841	3
		1841	4
2	93-81387	1841	5
		1843	6
		1842	7.1
		1845	7.2
3	93-81388	1840	8
		1840	9
		1842	10.1
		1842	10.2
4	93-81389	1843	10.3
		1840	11
		1840	12

GUIDE TO CONTENTS (cont'd):
WILHELM FRIEDRICH HEGEL'S WERKE

REEL	MASTER NEGATIVE #	DATE	VOLUME
5	93-81390	1840	13
		1842	14
		1844	15
		1834	16
6	93-81391	1835	17
		1840	18
		1887	19

REEL 4
VOLUMES 10.3-12
1843-1840


AIIM
Association for Information and Image Management
1100 Wayne Avenue, Suite 1100
Silver Spring, Maryland 20910
301/587-8202
Centimeter
Inches
MANUFACTURED TO AIIM STANDARDS
BY APPLIED IMAGE, INC.

VOLUME 10
PART 3

193H36 I

Columbia University 103
in the City of New York

LIBRARY

This book is
be

Georg Wilhelm Friedrich Hegel's

Werke.

Vollständige Ausgabe

durch

einen Verein von Freunden des Verewigten:

D. Ph. Marheineke, D. J. Schulze, D. Ed. Gans,
D. Lp. v. Henning, D. H. Hotho, D. C. Michelet,
D. F. Förster.

Τἀληθὲς ἀεὶ πλεῖστον ἰσχύει λόγου.
Sophocles.

Zehnter Band.

Dritte Abtheilung.

Zweite Auflage.

Mit Königl. Würtembergischem, Großherzogl. Hessischem und der freien Stadt Frankfurt Privilegium gegen den Nachdruck und Nachdrucks-Verkauf.

Berlin, 1843.

Verlag von Duncker und Humblot.

12 APR '84 55232

Georg Wilhelm Friedrich Hegel's

Vorlesungen

über die

Aesthetik.

Herausgegeben

von

D. H. G. Hotho.

Dritter Theil.

Zweite Auflage.

Mit Königl. Würtembergischem, Großherzogl. Hessischem, und der freien Stadt Frankfurt Privilegium gegen den Nachdruck und Nachdrucks-Verkauf.

Berlin, 1843.

Verlag von Duncker und Humblot.

Inhaltsverzeichniss.

Dritter Theil.

Das System der einzelnen Künste.

(Fortsetzung.)

Dritter Abschnitt.

Die romantischen Künste.

Seite.

Einleitung und Eintheilung 3

Erstes Kapitel.

Die Malerei.

Einleitung und Eintheilung 9
1. Allgemeiner Charakter der Malerei 12
a. Hauptbestimmung des Inhalts 16
b. Das sinnliche Material der Malerei 18
c. Princip für die künstlerische Behandlung 27
2. Besondere Bestimmtheit der Malerei 30
a Der romantische Inhalt 31
b. Nähere Bestimmungen des sinnlichen Materials 60
c. Die künstlerische Konception, Komposition und Charakterisirung 76
3. Historische Entwickelung der Malerei 101
a. Die byzantinische Malerei 103
b. Die italienische 105
c. Die niederländische und deutsche 117

Seite.

Zweites Kapitel.

Die Musik.

Einleitung und Eintheilung 125
1. Allgemeiner Charakter der Musik 131
a. Vergleich mit den bildenden Künsten und der Poesie 131
b. Musikalische Auffassung des Inhalts 142
c. Wirkung der Musik 146
2. Besondere Bestimmtheit der musikalischen Ausdrucksmittel 154
a. Zeitmaaß, Takt und Rhythmus 158
b. Harmonie 166
c. Melodie 180
3. Verhältniß der musikalischen Ausdrucksmittel zu deren Inhalt 186
a. Die begleitende Musik 191
b Die selbstständige Musik 210
c. Die künstlerische Exekution 215

Drittes Kapitel.

Die Poesie.

Einleitung und Eintheilung 220
I. Das poetische Kunstwerk im Unterschiede des prosaischen 236
1. Die poetische und prosaische Auffassung 237
a. Inhalt beider 237
b. Unterschied der poetischen und prosaischen Vorstellung 238
c. Partikularisation der poetischen Anschauung 244
2. Das poetische und prosaische Kunstwerk 246
a. Das poetische Kunstwerk überhaupt 246
b. Unterschied gegen die Geschichtsschreibung und Redekunst 256
c. Das freie poetische Kunstwerk 265
3. Die dichtende Subjektivität 270
II. Der poetische Ausdruck 274
1. Die poetische Vorstellung 275
a. Die ursprünglich poetische Vorstellung 276
b. Die prosaische Vorstellung 280
c. Die sich aus der Prosa herstellende poetische Vorstellung 281
2. Der sprachliche Ausdruck 282
a. Die poetische Sprache überhaupt 283
b. Mittel derselben 284
c. Unterschiede in der Anwendung dieser Mittel 285

Seite.

3. Die Versifikation 288
a. Die rhythmische Versifikation 292
b. Der Reim 303
c. Vereinigung Beider 315
III. Die Gattungsunterschiede der Poesie 319
Einleitung und Eintheilung 319
A. Die epische Poesie 326
1. Allgemeiner Charakter des Epischen 326
a. Epigramme und Gnomen 326
b. Philosophische Lehrgedichte, Kosmogonieen und Theogonieen 329
c. Die eigentliche Epopöe 331
2. Besondere Bestimmungen des eigentlichen Epos 339
a. Der epische allgemeine Weltzustand 340
b. Die individuelle epische Handlung 355
c. Das Epos als einheitsvolle Totalität 375
3. Entwickelungsgeschichte der epischen Poesie 396
a. Das orientalische Epos 398
b. Das klassische Epos der Griechen und Römer 403
c. Das romantische Epos 405
B. Die lyrische Poesie 419
1. Allgemeiner Charakter der Lyrik 421
a. Der Inhalt des lyrischen Kunstwerks 422
b. Die Form desselben 424
c. Standpunkt der Bildung, aus welcher das Werk hervorgeht 434
2. Besondere Seiten der lyrischen Poesie 441
a. Der lyrische Dichter 442
b. Das lyrische Kunstwerk 446
c. Die Arten der eigentlichen Lyrik 454
3. Geschichtliche Entwickelung der Lyrik 466
a. Die orientalische Lyrik 466
b. Die Lyrik der Griechen und Römer 469
c. Die romantische Lyrik 473
C. Die dramatische Poesie 479
1. Das Drama als poetisches Kunstwerk 480
a. Das Princip der dramatischen Poesie 480
b. Das dramatische Kunstwerk 486
c. Verhältniß des dramatischen Kunstwerks zum Publikum 501
2. Die äußere Exekution des dramatischen Kunstwerks 510

Seite.
a. Das Lesen und Vorlesen dramatischer Werke 512
b. Die Schauspielerkunst 516
c. Die von der Poesie unabhängigere theatralische Kunst 521
3. Die Arten der dramatischen Poesie und deren historische Hauptmomente 525
a. Das Princip der Tragödie, Komödie und des Drama 526
b. Unterschied der antiken und modernen dramatischen Poesie 540
c. Die konkrete Entwickelung der dramatischen Poesie und ihrer Arten 544

Aesthetik.

Dritter Theil.

Das System der einzelnen Künste.

(Fortsetzung.)

Dritter Abschnitt.

Die romantischen Künste.

Dritter Abschnitt.

Die romantischen Künste.

Den allgemeinen Uebergang aus der Skulptur zu den übrigen Künsten hin bringt, wie wir sahen, das in den Inhalt und die künstlerische Darstellungsweise hineinbrechende Princip der *Subjektivität* hervor. Die Subjektivität ist der Begriff des ideell für sich selbst seyenden, aus der Aeußerlichkeit sich in das innere Daseyn zurückziehenden Geistes, der daher mit seiner Leiblichkeit nicht mehr zu einer trennungslosen Einheit zusammengeht.

Aus diesem Uebergang folgt deshalb sogleich die Auflösung, das Auseinandertreten dessen, was in der substantiellen, objektiven Einheit der Skulptur in dem Brennpunkte ihrer Ruhe, Stille und abschließenden Abrundung enthalten und in einander gefaßt ist. Wir können diese Scheidung nach zwei Seiten betrachten. Denn einerseits schlang die Skulptur, in Rücksicht auf ihren *Gehalt*, das Substantielle des Geistes mit der noch nicht in sich, als einzelnes Subjekt, reflektirten Individualität unmittelbar zusammen, und machte dadurch eine *objektive* Einheit in dem Sinne aus, in welchem Objektivität überhaupt das in sich Ewige, Unverrückbare, Wahre, der Willkür und Einzelheit nicht anheimfallende Substantielle bedeutet; andererseits blieb die Skulptur dabei stehn, diesen geistigen Gehalt ganz in die Leiblichkeit als das Belebende und Bedeutende derselben zu ergießen, und somit eine neue *objektive* Einigung in *der* Bedeutung des Worts

zu bilden, in welcher Objektivität, im Gegensatz des nur Innerlichen und Objektiven, das äußere reale Daseyn bezeichnet.

Trennen sich nun diese durch die Skulptur zum erstenmal einander gemäß gemachten Seiten, so steht jetzt die in sich zurückgetretene Geistigkeit nicht nur dem Aeußeren überhaupt, der Natur, so wie der eigenen Leiblichkeit des Innern gegenüber, sondern auch im Bereiche des Geistigen selbst ist das Substantielle und Objektive des Geistes, in sofern es nicht mehr in einfacher substantieller Individualität gehalten bleibt, von der lebendigen subjektiven Einzelheit als solcher geschieden, und alle diese bisher in Eins verschmolzenen Momente werden gegeneinander und für sich selber frei, so daß sie nun auch in dieser Freiheit selbst von der Kunst herauszuarbeiten sind.

1) Dem Inhalte nach erhalten wir dadurch auf der einen Seite die Substantialität des Geistigen, die Welt der Wahrheit und Ewigkeit, das Göttliche, das hier aber, dem Princip der Subjektivität gemäß, selber als Subjekt, Persönlichkeit, als sich in seiner unendlichen Geistigkeit wissendes Absolutes, als Gott im Geiste und in der Wahrheit von der Kunst gefaßt und verwirklicht wird. Ihm gegenüber tritt die weltliche und menschliche Subjektivität heraus, die, als mit dem Substantiellen des Geistes nicht mehr in unmittelbarer Einheit, sich nun ihrer ganzen menschlichen Partikularität nach entfalten kann, und die gesammte Menschenbrust und ganze Fülle menschlicher Erscheinung der Kunst zugänglich werden läßt.

Worin nun aber beide Seiten den Punkt ihrer Wiedervereinigung finden, ist das Princip der Subjektivität, welches beiden gemeinsam ist. Das Absolute erscheint deshalb ebensosehr als lebendiges, wirkliches und somit auch menschliches Subjekt, als die menschliche und endliche Subjektivität, als geistige, die absolute Substanz und Wahrheit, den göttlichen Geist in sich lebendig und wirklich macht. Die dadurch gewonnene neue Einheit aber trägt nicht mehr den Charakter jener ersten Unmittelbarkeit, wie die Skulptur sie darstellt, sondern einer Einigung und Versöhnung, welche sich wesentlich als Vermittelung unterschiedener Seiten zeigt, und ihrem Begriff gemäß, sich nur im Innern und Ideellen vollständig kund zu geben vermag.

Ich habe dieß bereits bei Gelegenheit der allgemeinen Eintheilung unserer gesammten Wissenschaft (1. Abth. Einth. S. 108 ff.) so ausgedrückt, daß wenn das Skulpturideal die in sich gediegene Individualität des Gottes in seiner ihm schlechthin angemessenen Leiblichkeit sinnlich und gegenwärtig hinstelle, diesem Objekt jetzt die Gemeinde als die geistige Reflexion in sich gegenübertrete. Der in sich zurückgenommene Geist aber kann sich die Substanz des Geistigen selbst nur als Geist und somit als Subjekt vorstellen, und erhält daran zugleich das Princip der geistigen Versöhnung der einzelnen Subjektivität mit Gott. Als einzelnes Subjekt jedoch hat der Mensch auch sein zufälliges Naturdaseyn und einen weiteren oder beschränkteren Kreis endlicher Interessen, Bedürfnisse, Zwecke und Leidenschaften, in welchem er sich ebensosehr verselbstständigen und genügen, als denselben in jene Vorstellungen von Gott und die Versöhnung mit Gott versenken kann.

2) Was nun zweitens für die Darstellung die Seite des Aeußern angeht, so wird sie gleichfalls in ihrer Partikularität selbstständig und erhält ein Recht in dieser Selbstständigkeit aufzutreten, indem das Princip der Subjektivität jenes unmittelbare Entsprechen und sich nach allen Theilen und Beziehungen hin vollendete Durchdringen des Innern und Aeußern verbietet. Denn Subjektivität ist hier gerade das für sich seyende, aus seinem realen Daseyn in das Ideelle, in Empfindung, Herz, Gemüth, Betrachtung zurückgekehrte Innere. Dieß Ideelle bringt sich zwar an seiner Außengestalt zur Erscheinung, jedoch in einer Weise, in welcher die Außengestalt selber darthut, sie sey nur das Aeußere eines innerlich für sich seyenden Subjekts. Der in der klassischen Skulptur feste Zusammenhang des Leiblichen und Geistigen ist deshalb nicht zu einer totalen Zusammenhangslosigkeit aufgelöst

doch so gelockert und lose gemacht, daß beide Seiten, obschon keine ohne die andere ist, in diesem Zusammenhange ihre partikulare Selbstständigkeit gegen einander bewahren, oder doch, wenn eine tiefere Einigung wirklich gelingt, die Geistigkeit als das über seine Verschmelzung mit dem Objektiven und Aeußeren hinausgehende Innere zum wesentlich herausleuchtenden Mittelpunkte wird. Es kommt deshalb, um dieser relativ vermehrten Selbstständigkeit des Objektiven und Realen willen, hier zwar am meisten auch zur Darstellung der äußeren Natur und ihrer selbst vereinzelten partikularsten Gegenstände, doch aller Treue der Auffassung ohnerachtet müssen dieselben in diesem Falle dennoch einen Wiederschein des Geistigen an ihnen offenbar werden lassen, indem sie in der Art ihrer künstlerischen Realisation die Theilnahme des Geistes, die Lebendigkeit der Auffassung, das sich Einleben des Gemüths selbst in dieses letzte Extrem der Aeußerlichkeit, und somit ein Inneres und Ideelles sichtbar machen.

Im Ganzen führt deshalb das Princip der Subjektivität die Nothwendigkeit mit sich, einerseits die unbefangene Einigkeit des Geistes mit seiner Leiblichkeit aufzugeben, und das Leibliche mehr oder weniger negativ zu setzen, um die Innerlichkeit aus dem Aeußeren herauszuheben, andererseits dem Partikularen der Mannigfaltigkeit, Spaltung und Bewegung des Geistigen wie des Sinnlichen einen freien Spielraum zu verschaffen.

3) Dieß neue Princip hat sich drittens nun auch an dem sinnlichen Material geltend zu machen, dessen die Kunst sich zu ihren neuen Darstellungen bedient.

a) Das bisherige Material war das Materielle als solches, die schwere Masse in der Totalität ihres räumlichen Daseyns, so wie in der einfachen Abstraktion der Gestalt als bloßer Gestalt. Tritt nun das subjektive, und zugleich an sich selbst partikularisirte, erfüllte Innere in dieses Material herein, so wird es, um als Inneres herausscheinen zu können, an diesem Material einestheils zwar die räumliche Totalität tilgen, und

sie aus ihrem unmittelbaren Daseyn in entgegengesetzter Weise zu einem vom Geiste hervorgebrachten Schein verwandeln, andererseits aber sowohl in Betreff auf die Gestalt als deren äußere sinnliche Sichtbarkeit die ganze Partikularität des Erscheinens hinzubringen müssen, welche der neue Inhalt erfordert. Im Sinnlichen und Sichtbaren aber hat sich hier die Kunst zunächst noch zu bewegen, weil, dem bisherigen Gange zufolge, das Innere allerdings als Reflexion in sich zu fassen ist, zugleich aber als Zurückgehen seiner in sich aus der Aeußerlichkeit und Leiblichkeit und somit als ein Zusichselberkommen zu erscheinen hat, das sich auf einem ersten Standpunkte nur wieder an dem objektiven Daseyn der Natur und der leiblichen Existenz des Geistigen selber darthun kann.

Die erste unter den romantischen Künsten wird deshalb in der angegebenen Art ihren Inhalt noch in den Formen der äußeren menschlichen Gestalt und der gesammten Naturgebilde überhaupt sichtbar herausstellen, ohne jedoch bei der Sinnlichkeit und Abstraktion der Skulptur stehn zu bleiben. Diese Aufgabe macht den Beruf der Malerei aus.

b) In sofern nun aber in der Malerei nicht wie in der Skulptur die schlechthin vollbrachte Ineinsbildung des Geistigen und Leiblichen den Grundtypus liefert, sondern umgekehrt das Hervorscheinen des in sich koncentrirten Innern, so ergiebt sich überhaupt die räumliche Außengestalt als ein der Subjektivität des Geistes nicht wahrhaft gemäßes Ausdrucksmittel. Die Kunst verläßt deshalb ihre bisherige Gestaltungsweise, und ergreift statt der Figurationen des Räumlichen, die Figurationen des Tons in seinem zeitlichen Klingen und Verklingen; denn der Ton, indem er nur durch das Negativgesetztseyn der räumlichen Materie sein ideelleres zeitliches Daseyn gewinnt, entspricht dem Innern, das sich selbst seiner subjektiven Innerlichkeit nach als Empfindung erfaßt, und jeden Gehalt, wie er in der inneren Bewegung des Herzens und Gemüthes sich geltend macht, in der Bewegung der

Töne ausdrückt. Die zweite Kunst, welche diesem Princip der Darstellung folgt, ist die *Musik*.

c) Dadurch stellt sich jedoch die Musik wiederum nur auf die entgegengesetzte Seite, und hält, den bildenden Künsten gegenüber, sowohl in Rücksicht auf ihren Inhalt als auch in Betreff des sinnlichen Materials und der Ausdrucksweise an der Gestaltlosigkeit des Innern fest. Die Kunst aber hat der Totalität ihres Begriffs gemäß nicht *nur* das Innere, sondern ebensosehr die Erscheinung und Wirklichkeit desselben in seiner *äußeren Realität* vor die Anschauung zu bringen. Wenn nun die Kunst aber das wirkliche Hineinbilden in die wirkliche und damit sichtbare Form der Objektivität verlassen und sich zum Elemente der Innerlichkeit herübergewendet hat, so kann die Objektivität, der sie sich von Neuem zukehrt, nicht mehr die *reale*, sondern eine bloß *vorgestellte* und für die innere Anschauung, Vorstellung und Empfindung gestaltete Aeußerlichkeit seyn, deren Darstellung, als Mittheilung des in seinem eigenen Bereiche schaffenden Geistes an den Geist, das *sinnliche* Material seiner Kundgebung nur als bloßes Mittheilungsmittel gebrauchen, und deshalb zu einem für sich bedeutungslosen Zeichen heruntersetzen muß. Die *Poesie*, die Kunst der Rede, welche sich auf diesen Standpunkt stellt, und wie der Geist sonst schon durch die Sprache, was er in sich trägt, dem Geiste verständlich macht, so nun auch ihre Kunstproduktionen der sich zu einem selbst künstlerischen Organe ausbildenden Sprache einverleibt, ist zugleich, weil sie die *Totalität* des Geistes in ihrem Elemente entfalten kann, die *allgemeine* Kunst, die allen Kunstformen gleichmäßig angehört, und nur da ausbleibt, wo der sich in seinem höchsten Gehalte noch unklare Geist seiner eigenen Ahnungen sich nur in Form und Gestalt des ihm selbst Aeußeren und Anderen bewußt zu werden vermag.

Erstes Kapitel.

Die Malerei.

Der gemäßeste Gegenstand der Skulptur ist das ruhige substantielle Versenktseyn des Charakters in sich, dessen geistige Individualität ganz in das leibliche Daseyn zu vollständiger Durchdringung herausgeht, und das sinnliche Material, das diese Verkörperung des Geistes darstellt, nur nach Seiten der Gestalt als solcher dem Geiste adäquat macht. Der Punkt der inneren Subjektivität, die Lebendigkeit des Gemüths, die Seele der eigensten Empfindung hat die blicklose Gestalt weder zur Koncentration des Innern zusammengefaßt, noch zur geistigen Bewegung, zur Unterscheidung vom Aeußern und zur innern Unterscheidung aus einander getrieben. Dieß ist der Grund, weshalb uns die Skulpturwerke der Alten zum Theil kalt lassen. Wir verweilen nicht lange dabei, oder unser Verweilen wird zu einem mehr gelehrten Studium der feinen Unterschiede der Gestalt und ihrer einzelnen Formen. Man kann es den Menschen nicht übel nehmen, wenn sie für die hohen Skulpturwerke nicht das hohe Interesse zeigen, das dieselben verdienen. Denn wir müssen es erst lernen, sie zu schätzen; sogleich werden wir entweder nicht angezogen, oder der allgemeine Charakter des Ganzen ergiebt sich bald, und für das Nähere müssen wir uns dann erst nach dem umsehen, was ein weiteres Interesse giebt. Ein Genuß aber, der erst aus Studium, Nachdenken, gelehrter Kenntniß und vielfachem

Beobachten hervorgehn kann, ist nicht der unmittelbare Zweck der Kunst. Und was selbst bei einem auf diesen Umwegen erworbenen Genuß immer noch in den alten Skulpturwerken unbefriedigt bleibt, ist die Forderung, daß ein Charakter sich entwickele, zur Thätigkeit und Handlung nach Außen, zur Besonderung und Vertiefung des Innern übergehe. Einheimischer wird uns deshalb sogleich bei der Malerei. In ihr nämlich bricht sich das Princip der endlichen und in sich unendlichen Subjektivität, das Princip unseres eigenen Daseyns und Lebens zum erstenmal Bahn, und wir sehn in ihren Gebilden das, was in uns selber wirkt und thätig ist.

Der Gott der Skulptur bleibt der Anschauung als bloßes Objekt gegenüber, in der Malerei dagegen erscheint das Göttliche an sich selber als geistiges lebendiges Subjekt, das in die Gemeinde herübertritt und jedem Einzelnen die Möglichkeit giebt, sich mit ihm in geistige Gemeinschaft und Vermittlung zu setzen. Das Substantielle ist dadurch nicht, wie in der Skulptur, ein in sich beharrendes, erstarrtes Individuum, sondern in die Gemeinde selbst herübergetragen und besondert.

Dasselbe Princip unterscheidet nun auch ebensosehr das Subjekt von seiner eigenen Leiblichkeit und äußeren Umgebung überhaupt, als es auch das Innere mit derselben in Vermittelung bringt. In den Kreis dieser subjektiven Besonderung als Verselbstständigung des Menschen gegen Gott, Natur, innere und äußere Existenz anderer Individuen, so wie umgekehrt als innigste Beziehung und festes Verhältniß Gottes zur Gemeinde, und des partikularen Menschen zu Gott, Naturumgebung und den unendlich vielfachen Bedürfnissen, Zwecken, Leidenschaften, Handlungen und Thätigkeiten des menschlichen Daseyns, fällt die ganze Bewegung und Lebendigkeit, welche die Skulptur, sowohl ihrem Inhalt als auch ihren Ausdrucksmitteln nach, vermissen läßt, und führt eine unermeßliche Fülle des Stoffs und breite Mannigfaltigkeit der Darstellungsweise, die bisher gefehlt hatte, neu in

die Kunst herein. So ist das Princip der Subjektivität auf der einen Seite der Grund der Besonderung, auf der anderen aber ebenso das Vermittelnde und Zusammenfassende, so daß die Malerei nun auch das in ein und demselben Kunstwerke vereinigt, was bis jetzt zweien verschiedenen Künsten zufiel; die äußere Umgebung, welche die Architektur künstlerisch behandelte, und die an sich selbst geistige Gestalt, die von der Skulptur erarbeitet wurde. Die Malerei stellt ihre Figuren in eine von ihr selbst in dem gleichen Sinn erfundene äußere Natur oder architektonische Umgebung hinein, und weiß dieß Aeußerliche durch Gemüth und Seele der Auffassung ebensosehr zu einer zugleich subjektiven Abspiegelung zu machen, als sie es mit dem Geist der sich darin bewegenden Gestalten in Verhältniß und Einklang zu setzen versteht.

Dieß wäre das Princip für das Neue, was die Malerei zu der bisherigen Darstellungsweise der Kunst herzubringt.

Fragen wir jetzt nach dem Gange, den wir uns für die bestimmtere Betrachtung vorzuschreiben haben, so will ich hier folgende Eintheilung feststellen.

Erstens müssen wir uns wiederum nach dem *allgemeinen Charakter* umsehen, den die Malerei ihrem Begriff nach in Rücksicht auf ihren specifischen Inhalt, so wie in Betreff auf das mit diesem Gehalt zusammenstimmende Material, und die dadurch bedingte künstlerische Behandlung anzunehmen hat.

Zweitens sind sodann die *besonderen* Bestimmungen zu entwickeln, welche in dem Principe des Inhalts und der Darstellung liegen, und den entsprechenden Gegenstand der Malerei, sowie die Auffassungsweisen, Komposition und das malerische Kolorit fester begränzen.

Drittens vereinzelt sich durch solche Besonderungen die Malerei zu verschiedenen Schulen, welche, wie in den übrigen Künsten, so auch hier ihre historischen Entwickelungsstufen haben.

1. Allgemeiner Charakter der Malerei.

Wenn ich als das wesentliche Princip der Malerei die innere Subjektivität in ihrer Himmel und Erde umfassenden Lebendigkeit der Empfindung, Vorstellung und Handlung, in der Mannigfaltigkeit der Situationen und äußeren Erscheinungsweisen im Leiblichen angegeben, und den Mittelpunkt der Malerei dadurch in die romantische, christliche Kunst hineinverlegt habe, so kann jedem sogleich die Instanz einfallen, daß nicht nur bei den Alten vortreffliche Maler zu finden sind, welche in dieser Kunst ebenso hoch als in der Skulptur, d. h. auf der höchsten Stufe standen, sondern daß auch andere Völker, wie die Chinesen, Inder, Aegypter u. s. f. sich nach Seiten der Malerei hin Ruhm erworben haben. Allerdings ist die Malerei durch die Mannigfaltigkeit der Gegenstände, die sie ergreifen, und der Art, in welcher sie dieselben ausführen kann, auch in ihrer Verbreitung über verschiedene Völker weniger beschränkt; dieß macht aber nicht den Punkt aus, auf den es ankommt. Sehen wir nur auf das Empirische, so ist dieß und jenes in dieser und jener Art von diesen und anderen Nationen in den verschiedensten Zeiten producirt worden, die tiefere Frage jedoch geht auf das Princip der Malerei, auf die Untersuchung ihrer Darstellungsmittel, und dadurch auf die Feststellung desjenigen Inhalts, der durch seine Natur selbst mit dem Princip gerade der malerischen Form und Darstellungsweise übereinstimmt, so daß diese Form die schlechthin entsprechende dieses Inhalts wird. — Wir haben von der Malerei der Alten nur wenige Ueberbleibsel, Gemälde, denen man es ansieht, daß sie weder zu den vortrefflichsten des Alterthums gehören, noch von den berühmtesten Meistern ihrer Zeit gemacht seyn können. Wenigstens ist das, was man in Privathäusern der Alten durch Ausgrabungen gefunden hat, von dieser Art. Dennoch müssen wir die Zierlichkeit des Geschmacks, das Passende der Gegenstände, die Deutlichkeit der Gruppirung, sowie die Leichtigkeit der Ausführung und Frische des Kolorits

bewundern, Vorzüge, die gewiß noch in einem weit höheren Grade den ursprünglichen Vorbildern eigen waren, nach welchen z. B. die Wandgemälde in dem sogenannten Hause des Tragödiendichters zu Pompeji gearbeitet worden sind. Von namhaften Meistern ist leider nichts auf uns gekommen. Wie vortrefflich nun aber auch diese ursprünglicheren Gemälde gewesen seyn mögen, so steht dennoch zu behaupten, daß die Alten bei der unerreichbaren Schönheit ihrer Skulpturen die Malerei nicht zu dem Grade der eigentlich malerischen Ausbildung bringen konnten, welchen dieselbe in der christlichen Zeit des Mittelalters und vornehmlich des sechszehnten und siebenzehnten Jahrhunderts gewonnen hat. Dieß Zurückbleiben der Malerei hinter der Skulptur ist bei den Alten an und für sich zu präsumiren, weil der eigentlichste Kern der griechischen Anschauung mehr als mit jeder anderen Kunst gerade mit dem Princip dessen zusammenstimmt, was die Skulptur irgend zu leisten im Stande ist. In der Kunst aber läßt sich der geistige Gehalt nicht von der Darstellungsweise abscheiden. Fragen wir in dieser Rücksicht, weshalb die Malerei erst durch den Inhalt der romantischen Kunstform zu ihrer eigenthümlichen Höhe emporgebracht sey, so ist eben die Innigkeit der Empfindung, die Seeligkeit und der Schmerz des Gemüths dieser tiefere, eine geistige Beseelung fordernde Gehalt, welcher der höheren malerischen Kunstvollkommenheit den Weg gebahnt und dieselbe nothwendig gemacht hat.

Ich will als Beispiel in dieser Rücksicht nur an das wieder erinnern, was Raoul-Rochette von der Auffassung der Isis, die den Horus auf den Knieen hält, anführt. Im Allgemeinen ist das Sujet hier dasselbe mit dem Gegenstande christlicher Madonnenbilder; eine göttliche Mutter mit ihrem Kinde. Der Unterschied aber der Auffassung und Darstellung dessen, was in diesem Gegenstande liegt, ist ungeheuer. Die ägyptische Isis, welche in Basreliefs in solcher Situation vorkommt, hat nichts Mütterliches, keine Zärtlichkeit, keinen Zug der Seele und Empfindung, wie sie doch selbst den steifsten byzantinischen

Madonnenbildern nicht gänzlich fehlt. Was hat nun nicht gar Raphael, oder irgend ein anderer der großen italienischen Meister aus der Madonna und dem Christuskinde gemacht. Welche Tiefe der Empfindung, welch geistiges Leben, welche Innigkeit und Fülle, welche Hoheit oder Lieblichkeit, welch menschliches und doch ganz von göttlichem Geiste durchdrungenes Gemüth spricht uns aus jedem Zuge an. Und in wie unendlich mannigfaltigen Formen und Situationen ist dieser eine Gegenstand oft von den gleichen Meistern und mehr noch von verschiedenen Künstlern dargestellt worden. Die Mutter, die reine Jungfrau, die körperliche, die geistige Schönheit, Hoheit, Liebreiz, alles dieß und bei weitem mehr ist abwechselnd als Hauptcharakter des Ausdrucks herausgehoben. Ueberall aber ist es nicht die sinnliche Schönheit der Formen, sondern die geistige Beseelung, durch welche die Meisterschaft sich kund giebt und auch zur Meisterschaft der Darstellung führt. — Nun hat zwar die griechische Kunst die ägyptische weit überflügelt, und auch den Ausdruck des menschlichen Innern sich zum Gegenstande gemacht, aber die Innigkeit und Tiefe der Empfindung, welche in der christlichen Ausdrucksweise liegt, war sie doch nicht zu erreichen im Stande, und strebte auch, ihrem ganzen Charakter nach, gar nicht dieser Art der Beseelung zu. Der schon öfter von mir angeführte Faun z. B., der den jungen Bacchus auf den Armen hält, ist von höchster Lieblichkeit und Liebenswürdigkeit. Ebenso die Nymphen, die den Bacchus pflegen, eine Situation, welche eine kleine Gemme in schönster Gruppirung darstellt. Hier haben wir die ähnliche Empfindung unbefangener, begierdeloser, sehnsuchtsloser Liebe zum Kinde, aber selbst abgesehen von dem Mütterlichen, hat der Ausdruck dennoch die innere Seele, die Tiefe des Gemüths, welcher wir in christlichen Gemälden begegnen, in keiner Weise. Die Alten mögen zwar Portraits vortrefflich gemalt haben, aber weder ihre Auffassung der Naturdinge, noch ihre Anschauung von menschlichen und göttlichen Zuständen ist der Art gewesen, daß in Betreff

der Malerei eine so innige Begeistigung, als in der christlichen Malerei, könnte zum Ausdruck gekommen seyn.

Daß aber die Malerei diese subjektivere Art der Beseelung fordern muß, liegt schon in ihrem Material. Ihr sinnliches Element nämlich, in welchem sie sich bewegt, ist die Verbreitung in die Fläche, und das Gestalten durch die *Besonderung* der Farben, wodurch die Form der Gegenständlichkeit, wie sie für die Anschauung ist, zu einem vom Geist an die Stelle der realen Gestalt selbst gesetzten künstlerischen Scheine verwandelt wird. Im Principe dieses Materials liegt es, daß das Aeußerliche nicht mehr für sich in seinem, wenn auch von Geistigem beseelten, wirklichen Daseyn letzte Gültigkeit behalten soll, sondern in dieser Realität gerade zu einem bloßen Scheinen des *innern* Geistes herabgebracht werden muß, der sich für sich als Geistiges anschauen will. Einen anderen Sinn, wenn wir die Sache tiefer fassen, hat dieser Fortgang von der totalen Skulpturgestalt her nicht. Es ist das Innere des Geistes, das sich im Widerschein der Aeußerlichkeit *als Inneres* auszudrücken unternimmt. Ebenso führt dann zweitens die Fläche, auf welcher die Malerei ihre Gegenstände erscheinen macht, schon für sich zu Umgebungen, Bezüglichkeiten, Verhältnissen hinaus, und die Farbe fordert als *Besonderung* des Scheinens nun auch eine Besonderheit des Innern, welche erst durch Bestimmtheit des Ausdrucks, der Situation und Handlung klar werden kann, und deshalb unmittelbar Mannigfaltigkeit, Bewegung und partikulares inneres und äußeres Leben erheischt. Dieß Princip der Innerlichkeit als solcher, welche zugleich in ihrem wirklichen Erscheinen mit der Vielgestaltigkeit des äußeren Daseyns verknüpft ist, und sich aus dieser partikularen Existenz heraus als in sich gesammeltes Fürsichseyn zu erkennen giebt, haben wir aber als das Princip der romantischen Kunstform gesehen, in deren Gehalt und Darstellungsart deshalb das Element der Malerei einzig und allein seinen

schlechthin entsprechenden Gegenstand hat. Umgekehrt können wir gleichfalls sagen, die romantische Kunst, wenn sie zu Kunstwerken fortgehn wolle, müsse sich ein Material suchen, das mit ihrem Inhalte zusammenfalle, und finde dasselbe zunächst in der Malerei, welche deshalb in allen übrigen Gegenständen und Auffassungen mehr oder weniger formell bleibt. Wenn es daher außer der christlichen Malerei auch eine orientalische, griechische und römische giebt, so bleibt dennoch die Ausbildung, welche diese Kunst innerhalb der Gränzen des Romantischen gewonnen hat, ihr eigentlicher Mittelpunkt, und wir können von orientalischer und griechischer Malerei nur so sprechen, wie wir auch in der Skulptur, die im klassischen Ideal wurzelte und mit der Darstellung desselben ihre wahre Höhe erreichte, von einer christlichen Skulptur zu reden hatten, d. h. wir müssen zugestehen, daß die Malerei erst im Stoffe der romantischen Kunstform den Inhalt erfaßt, der ihren Mitteln und Formen vollständig zusagt, und deshalb auch in Behandlung solcher Gegenstände erst ihre Mittel nach allen Seiten gebrauchen und erschöpfen lernt.

Verfolgen wir diesen Punkt zunächst ganz im Allgemeinen, so ergiebt sich daraus für den Inhalt, das Material und die künstlerische Behandlungsweise der Malerei Folgendes.

a) Die Hauptbestimmung, sahen wir, ist für den Inhalt des Malerischen die für sich seyende Subjektivität.

α. Dadurch kann nun weder nach Seiten des Innern die Individualität ganz in das Substantielle eingehn, sondern muß im Gegentheil zeigen, wie sie jeden Gehalt in sich als dieses Subjekt enthält und in demselben sich, ihr Inneres, die eigene Lebendigkeit ihres Vorstellens und Empfindens hat und ausdrückt, noch kann die äußere Gestalt schlechthin, wie in der Skulptur, von der inneren Individualität beherrscht erscheinen. Denn die Subjektivität, obschon sie das Aeußere als die ihr zugehörige Objektivität durchdringt, ist dennoch zugleich aus dem Objektiven in sich zurückgehende Identität, welche durch diese Beschlossenheit

in sich gegen das Aeußerliche gleichgültig wird und dasselbe frei läßt. Wie deshalb in der geistigen Seite des Inhalts das Einzelne der Subjektivität nicht mit der Substanz und Allgemeinheit unmittelbar in Einheit gesetzt, sondern zur Spitze des Fürsichseyns in sich reflektirt ist, so wird nun auch im Aeußeren der Gestalt die Besonderheit und Allgemeinheit derselben aus jener plastischen Vereinigung zum Vorwalten des Einzelnen und somit Zufälligeren und Gleichgültigeren in der Weise fortgehn, in welcher dieß auch sonst schon in der empirischen Wirklichkeit der herrschende Charakter aller Erscheinungen ist.

β) Ein zweiter Punkt bezieht sich auf die Ausdehnung, welche die Malerei durch ihr Princip in Rücksicht auf die darzustellenden Gegenstände erhält.

Die freie Subjektivität läßt einer Seits der gesammten Breite der Naturdinge und allen Sphären der menschlichen Wirklichkeit ihr selbstständiges Daseyn, anderer Seits aber kann sie sich in alles Besondere hineinbegeben, und es zum Inhalt des Innern machen, ja erst in diesem Verflochtenseyn mit der konkreten Wirklichkeit erweist sie sich selbst als konkret und lebendig. Dadurch wird es dem Maler möglich, eine Fülle von Gegenständen in das Gebiet seiner Darstellungen hineinzunehmen, welche der Skulptur unzugänglich bleiben. Der ganze Kreis des Religiösen, die Vorstellungen von Himmel und Hölle, die Geschichte Christi, der Jünger, Heiligen u. s. f., die äußere Natur, das Menschliche bis zu dem Vorübergehendsten in Situationen und Charakteren, alles und jedes kann hier Platz gewinnen. Denn zur Subjektivität gehört auch das Besondere, Willkürliche und Zufällige des Interesses und Bedürfnisses, das sich deshalb gleichfalls zur Auffassung hervordrängt.

γ) Hiemit hängt die dritte Seite zusammen, daß die Malerei das Gemüth zum Inhalt ihrer Darstellungen ergreift. Was im Gemüth lebt, ist nämlich in subjektiver Weise vorhanden, wenn es seinem Gehalt nach auch das Objektive und Absolute

als solches ist. Denn die Empfindung des Gemüths kann zwar zu ihrem Inhalte das Allgemeine haben, das jedoch als Empfindung nicht die Form dieser Allgemeinheit beibehält, sondern so erscheint, wie *ich*, als dieses bestimmte Subjekt, mich darin weiß und empfinde. Um objektiven Gehalt in seiner Objektivität herauszustellen, muß ich mich selbst vergessen. So bringt die Malerei allerdings das Innere in Form äußerer Gegenständlichkeit vor die Anschauung, aber ihr eigentlicher Inhalt, den sie ausdrückt, ist die empfindende Subjektivität; weshalb sie denn auch nach der Seite der Form nicht so bestimmte Anschauungen des Göttlichen z. B. als die Skulptur zu liefern vermag, sondern nur unbestimmtere Vorstellungen, die in die Empfindung fallen. Dem scheint zwar der Umstand zu widersprechen, daß wir auch die äußere Umgebung des Menschen, Gebirge, Thäler, Wiesen, Bäche, Bäume, Gesträuch, Schiffe, das Meer, Wolken und Himmel, Gebäude, Zimmer u. s. f. vielfach von den berühmtesten Malern zum Gegenstande von Gemälden vorzugsweise ausgewählt sehen, doch was in solchen Kunstwerken den Kern ihres Inhaltes ausmacht, sind nicht diese Gegenstände selbst, sondern die Lebendigkeit und Seele der subjektiven Auffassung und Ausführung, das Gemüth des Künstlers, das sich in seinem Werke abspiegelt, und nicht nur ein bloßes Abbild äußerer Objekte, sondern zugleich sich selbst und sein Inneres liefert. Gerade dadurch erweisen sich die Gegenstände in der Malerei auch nach dieser Seite als gleichgültiger, weil das Subjektive an ihnen anfängt als Hauptsache hervorzustechen. In dieser Wendung gegen das Gemüth, das bei Gegenständen der äußern Natur oft nur ein allgemeiner Klang der Stimmung seyn kann, die hervorgebracht wird, unterscheidet sich die Malerei am meisten von Skulptur und Architektur, indem sie mehr in die Nähe der Musik tritt und aus der bildenden Kunst her den Uebergang zu der tönenden macht.

b) Das sinnliche *Material* nun *zweitens* der Malerei, im Unterschiede von der Skulptur, habe ich bereits mehrfach dem allgemeinsten Grundzuge nach angegeben, so daß ich hier nur den näheren Zusammenhang berühren will, in welchem dieß Material mit dem geistigen Inhalt steht, den es vorzugsweise zur Darstellung zur bringen hat.

α) Das Nächste, was in dieser Rücksicht muß in Betracht gezogen werden, ist der Umstand, daß die Malerei die räumliche Totalität der *drei* Dimensionen zusammenzieht. Die vollständige Koncentration wäre die in den Punkt, als Aufhebung des Nebeneinander überhaupt, und als Unruhe in sich dieses Aufhebens, wie sie dem Zeitpunkt zukommt. Zu dieser konsequent durchgeführten Negation aber geht erst die Musik fort. Die Malerei dagegen läßt das Räumliche noch bestehen, und tilgt nur *eine* der drei Dimensionen, so daß sie die *Fläche* zum Element ihrer Darstellung macht. Dieß Vermindern der drei Dimensionen zur Ebene liegt in dem Princip des Innerlichwerdens, das sich am Räumlichen als Innerlichkeit nur dadurch hervorthun kann, daß es die Totalität der Aeußerlichkeit nicht bestehn läßt, sondern sie beschränkt.

Gewöhnlich ist man geneigt zu meinen, diese Reduktion sey eine Willkür der Malerei, durch welche ihr ein Mangel anklebe. Denn sie wolle ja doch Naturgegenstände in deren ganzen Realität oder geistige Vorstellungen und Empfindungen vermittelst des menschlichen Körpers und dessen Gebehrden anschaulich machen, für diesen Zweck aber sey die Fläche unzureichend und bleibe hinter der Natur zurück, welche in ganz anderer Vollständigkeit auftrete.

αα) Allerdings ist die Malerei in Rücksicht auf das materiell Räumliche noch abstrakter, als die Skulptur, aber diese Abstraktion, weit entfernt eine bloß willkürliche Beschränkung oder menschliche Ungeschicklichkeit, der Natur und ihren Produktionen gegenüber, zu seyn, macht gerade den nothwendigen Fortgang von der Skulptur her aus. Schon die Skulptur war nicht ein Nachbilden bloß des natürlichen, leiblichen Daseyns, sondern ein Reproduciren aus dem Geist, und streifte deshalb von der Gestalt

alle die Seiten der gewöhnlichen Natureristenz ab, welche dem bestimmten darzustellenden Inhalt nicht entsprachen. Dieß betraf in der Skulptur die Partikularität der Färbung, so daß nur die Abstraktion der sinnlichen Gestalt übrig blieb. In der Malerei tritt nun das Entgegengesetzte ein, denn ihr Inhalt ist die geistige Innerlichkeit, die nur im Aeußeren kann zum Vorschein kommen, als aus demselben in sich hineingehend. So arbeitet die Malerei zwar auch für die Anschauung, doch in einer Weise, in welcher das Objektive, das sie darstellt, nicht ein wirkliches totales, räumliches Naturdaseyn bleibt, sondern zu einem Widerschein des Geistes wird, in welchem er seine Geistigkeit nur insofern offenbar macht, als er das reale Daseyn aufhebt, und es zu einem bloßen Scheinen im Geistigen für's Geistige umschafft.

ββ) Dadurch muß hier die Malerei der räumlichen Totalität Abbruch thun, und braucht nicht etwa nur aus Beschränktheit der menschlichen Natur auf diese Vollständigkeit Verzicht zu leisten. Indem nämlich der Gegenstand der Malerei seinem räumlichen Daseyn nach nur ein Scheinen des geistigen Innern ist, das die Kunst für den Geist darstellt, löst sich die Selbstständigkeit der wirklichen, räumlich vorhandenen Existenz auf, und erhält eine weit engere Beziehung auf den Zuschauer, als beim Skulpturwerk. Die Statue ist für sich überwiegend selbstständig, unbekümmert um den Beschauer, der sich hinstellen kann wohin er will; sein Standpunkt, seine Bewegungen, sein Umhergehn ist für das Kunstwerk etwas Gleichgültiges. Soll diese Selbstständigkeit noch bewahrt seyn, so muß das Skulpturbild nun auch dem Zuschauer auf jedem Standpunkte etwas geben können. Bewahrt aber muß dies Fürsichseyn des Werks in der Skulptur bleiben, weil sein Inhalt das außerlich und innerlich auf sich Beruhende, Abgeschlossene und Objektive ist. In der Malerei dagegen, deren Gehalt die Subjektivität, und zwar die in sich zugleich partikularisirte Innerlichkeit ausmacht, hat eben auch diese Seite der Entzweiung im Kunstwerk als Gegenstand

und Zuschauer hervorzutreten, doch sich unmittelbar dadurch aufzulösen, daß das Werk, als das Subjektive darstellend, nun auch seiner ganzen Darstellungsweise nach die Bestimmung herauskehrt, wesentlich nur für das Subjekt, für den Beschauer und nicht selbstständig für sich dazuseyn. Der Zuschauer ist gleichsam von Anfang an mit dabei, mit eingerechnet, und das Kunstwerk nur für diesen festen Punkt des Subjekts. Für diese Beziehung auf die Anschauung und deren geistigen Reflex aber ist das bloße Scheinen der Realität genug, und die wirkliche Totalität des Raums sogar störend, weil dann die angeschauten Objekte für sich selbst ein Daseyn behalten, und nicht nur durch den Geist für seine eigene Anschauung darstellig gemacht erscheinen. Die Natur vermag deshalb ihre Gebilde nicht auf eine Ebene zu reduciren, denn ihre Gegenstände haben und sollen zugleich ein reales Fürsichseyn haben; in der Malerei jedoch liegt die Befriedigung nicht im wirklichen Seyn, sondern in dem bloß theoretischen Interesse an dem äußerlichen Widerscheinen des Innern, und sie entfernt damit alle Bedürftigkeit und Anstalt zu einer räumlichen, totalen Realität und Organisation.

γγ) Mit dieser Reduktion auf die Fläche hängt nun auch drittens der Umstand zusammen, daß die Malerei zur Architektur nur in einem entfernteren Bezuge steht als die Skulptur. Denn Skulpturwerke, selbst wenn sie selbstständig für sich auf öffentlichen Plätzen oder in Gärten aufgestellt werden, bedürfen immer eines architektonisch behandelten Postamentes, während in Zimmern, Vorplätzen, Hallen u. s. f. entweder die Baukunst nur als Umgebung der Statuen dient, oder umgekehrt Skulpturbilder als Ausschmückung von Gebäuden gebraucht werden, und zwischen beiden dadurch ein engerer Zusammenhang stattfindet. Die Malerei dagegen, sey es in eingeschlossenen Zimmern, oder in offenen Hallen und im Freien, beschränkt sich auf die Wand. Sie hat ursprünglich nur die Bestimmung, leere Wandflächen auszufüllen. Diesem Berufe genügt sie hauptsächlich bei den

Alten, welche die Wände der Tempel und später auch der Privatwohnungen in solcher Weise verzierten. Die gothische Baukunst, deren Hauptaufgabe die Umschließung in den grandiosesten Verhältnissen ist, bietet zwar noch größere Flächen, ja die immensesten, welche zu denken sind, doch tritt bei ihr sowohl für das Aeußere als auch für das Innere der Gebäude die Malerei nur in den früheren Mosaiken als Ausschmückung leerer Flächen ein; die spätere Architektur des vierzehnten Jahrhunderts besonders füllt im Gegentheil ihre ungeheuren Wandungen in einer selbst architektonischen Weise aus, wovon die Hauptfaçade des Straßburger Münsters das großartigste Beispiel liefert. Hier sind die leeren Flächen außer den Eingangsthüren, der Rose und den Fenstern durch die über die Mauern hingezogenen fensterartigen Verzierungen, so wie durch Figuren mit vieler Zierlichkeit und Mannigfaltigkeit ausgeschmückt, so daß es dazu keiner Malereien mehr bedarf. Für die religiöse Architektur tritt daher die Malerei vornehmlich erst in Gebäuden wieder auf, welche sich dem Typus der alten Baukunst zu nähern anfangen. Im Ganzen jedoch trennt sich die christliche religiöse Malerei auch von der Baukunst ab, und verselbstständigt ihre Werke, wie z. B. in großen Altargemälden, in Kapellen oder auf Hochaltären. Zwar muß auch hier das Gemälde in Bezug auf den Charakter des Orts bleiben, für welchen es bestimmt ist, im Uebrigen aber hat es seine Bestimmung nicht nur in der Ausfüllung von Wandflächen, sondern ist seiner selbst willen wie ein Skulpturwerk da. Endlich wird die Malerei zur Auszierung von Sälen und Zimmern in öffentlichen Gebäuden, Rathhäusern, Palästen, Privatwohnungen u. s. w. gebraucht, wodurch sie sich wieder enger mit der Architektur verbindet, eine Verbindung, durch welche jedoch ihre Selbstständigkeit als freie Kunst nicht verloren gehn darf.

β) Die weitere Nothwendigkeit nun aber für die Aufhebung der Raumdimensionen in der Malerei zur Fläche bezieht sich darauf, daß die Malerei die zugleich in sich besonderte, und

dadurch an mannigfaltigen Partikularitäten reiche Innerlichkeit auszudrücken den Beruf hat. Die bloße Beschränkung auf die räumlichen Formen der Gestalt, mit denen sich die Skulptur begnügen kann, löst sich deshalb in der reicheren Kunst auf, denn die Raumformen sind das Abstrakteste in der Natur, und es muß jetzt nach partikularen Unterschieden, in sofern ein in sich mannigfaltigeres Material gefordert ist, gegriffen werden. Zum Princip der Darstellung im Räumlichen tritt daher die physikalisch specieller bestimmte Materie hinzu, deren Unterschiede, wenn sie für das Kunstwerk als die wesentlichen erscheinen sollen, dieß an der totalen Räumlichkeit, die nicht mehr das letzte Darstellungsmittel bleibt, selber zeigen, und der Vollständigkeit der Raumdimensionen Abbruch thun müssen, um das Erscheinen des Physikalischen herauszuheben. Denn die Dimensionen sind in der Malerei nicht durch sich selbst in ihrer eigentlichen Realität da, sondern werden nur durch dieß Physikalische scheinbar und sichtbar gemacht. —

αα) Fragen wir nun, welcher Art das physikalische Element sey, dessen sich die Malerei bedient, so ist dasselbe das Licht, als das allgemeine Sichtbarmachen der Gegenständlichkeit überhaupt.

Das bisherige sinnliche, konkrete Material der Architektur war die widerstandleistende, schwere Materie, welche besonders in der Baukunst gerade diesen Charakter der schweren Materie als drückender, lastender, tragender und getragener u. s. f. hervorkehrte, und die gleiche Bestimmung auch in der Skulptur noch nicht verlor. Die schwere Materie lastet, weil sie ihren materiellen Einheitspunkt nicht in sich selbst, sondern in Anderem hat, und diesen Punkt sucht, ihm zustrebt, durch den Widerstand anderer Körper aber, die dadurch zu tragenden werden, an ihrem Platze bleibt. Das Princip des Lichts ist das Entgegengesetzte der zu ihrer Einheit noch nicht aufgeschlossenen schweren Materie. Was man auch vom Licht sonst noch aussagen möge, so steht

doch nicht zu läugnen, daß es absolut leicht, nicht schwer und Widerstand leistend, sondern die reine Identität mit sich und damit die reine Beziehung auf sich, die erste Idealität, das erste Selbst der Natur sey. Im Licht beginnt die Natur zum erstenmal subjektiv zu werden, und ist nun das allgemeine physikalische Ich, das sich freilich weder zur Partikularität fortgetrieben, noch zur Einzelnheit und punktuellen Abgeschlossenheit in sich zusammengezogen hat, dafür aber die bloße Objektivität und Aeußerlichkeit der schweren Materie aufhebt und von der sinnlichen, räumlichen Totalität derselben abstrahiren kann. Nach dieser Seite der ideelleren Qualität des Lichts wird es zum physikalischen Princip der Malerei.

ββ) Das Licht als solches nun aber existirt nur als die eine Seite, welche im Principe der Subjektivität liegt, nämlich als diese ideellere Identität. In dieser Rücksicht ist das Licht nur das Manifestiren, daß sich jedoch hier in der Natur nur als das Sichtbarmachen überhaupt erweist, den besonderen Inhalt aber dessen, was es offenbart, außerhalb seiner als die Gegenständlichkeit hat, welche nicht das Licht, sondern das Andere desselben und damit dunkel ist. Diese Gegenstände nun giebt das Licht in ihren Unterschieden der Gestalt, Entfernung u. s. f. dadurch zu erkennen, daß es sie bescheint, d. h. ihre Dunkelheit und Unsichtbarkeit mehr oder weniger aufhellt, und einzelne Theile sichtbarer, d. h. als dem Beschauer näher hervortreten, andere dagegen als dunkler, d. h. als von dem Beschauer entfernter, zurücktreten läßt. Denn Hell und Dunkel als solches, insofern nicht die bestimmte Farbe des Gegenstandes dabei in Betracht kommt, bezieht sich überhaupt auf die Entfernung der beschienenen Objekte von uns in ihrer specifischen Beleuchtung. In diesem Verhältniß zur Gegenständlichkeit bringt das Licht nicht mehr das Licht als solches, sondern das in sich selbst schon partikularisirte Helle und Dunkele, Licht und Schatten hervor, deren mannigfaltige Figurationen die Gestalt und

Entfernung der Objekte von einander und vom Beschauer kenntlich machen. Dieß Princip ist es, dessen sich die Malerei bedient, weil die Besonderung von Hause aus in ihrem Begriffe liegt. Vergleichen wir sie in dieser Rücksicht mit der Skulptur und Architektur, so stellen diese Künste die realen Unterschiede der räumlichen Gestalt wirklich hin, und lassen Licht und Schatten durch die Beleuchtung, welche das natürliche Licht giebt, sowie durch die Stellung des Zuschauers bewirken, so daß die Rundung der Formen hier schon für sich vorhanden und Licht und Schatten, wodurch sie sichtbar wird, nur eine Folge dessen sind, was schon unabhängig von diesem Sichtbarwerden wirklich da war. In der Malerei dagegen gehört das Helle und Dunkele mit allen seinen Gradationen und feinsten Uebergängen selber zum Princip des künstlerischen Materials, und bringt nur den absichtlichen Schein von dem hervor, was Skulptur und Baukunst für sich real gestalten. Licht und Schatten, das Erscheinen der Gegenstände in ihrer Beleuchtung ist durch die Kunst und nicht durch das natürliche Licht bewirkt, welches deshalb nur dasjenige Hell und Dunkel und die Beleuchtung sichtbar macht, die hier schon von der Malerei producirt sind. Dieß ist der aus dem eigentlichen Material selbst hervorgehende positive Grund, weshalb die Malerei nicht der drei Dimensionen bedarf. Die Gestalt wird durch Licht und Schatten gemacht und ist für sich als reale Gestalt überflüssig.

γγ) Hell und Dunkel, Schatten und Licht, sowie ihr Ineinanderspielen sind nun aber drittens nur eine Abstraktion, welche als diese Abstraktion in der Natur nicht existirt und daher auch nicht als sinnliches Material gebraucht werden kann.

Das Licht nämlich, wie wir bereis sahen, bezieht sich auf das ihm Andere, das Dunkle. In diesem Verhältniß bleiben jedoch beide Principe nicht etwa selbstständig, sondern setzen sich als Einheit, als Ineinander von Licht und Dunkel. Das in dieser Weise in sich selbst getrübte, verdunkelte Licht, das aber

ebenso das Dunkle durchdringt und durchleuchtet, giebt das Princip für die Farbe, als eigentliches Material der Malerei. Das Licht als solches bleibt farblos, die reine Unbestimmtheit der Identität mit sich; zur Farbe, die gegen das Licht schon etwas relativ Dunkles ist, gehört das vom Licht Unterschiedene, eine Trübung, mit der sich das Princip des Lichts in eins setzt, und es ist deshalb eine schlechte und falsche Vorstellung, sich das Licht als aus den verschiedenen Farben, d. h. aus verschiedenen Verdunkelungen zusammengesetzt zu denken.

Gestalt, Entfernung, Abgränzung, Rundung, kurz alle Raumverhältnisse und Unterschiede des Erscheinens im Raum werden in der Malerei nur durch die Farbe hervorgebracht, deren ideelleres Princip nun auch einen ideelleren Inhalt darzustellen befähigt ist, und durch die tieferen Gegensätze, die unendlich mannigfaltigen Mittelstufen, Uebergänge und Feinheiten der leisesten Nüancirung in Rücksicht auf die Fülle und Besonderheit der aufzunehmenden Gegenstände den allerbreitesten Spielraum gewährt. Es ist unglaublich, was hier in der That die bloße Färbung vollbringt. Zwei Menschen z. B. sind etwas schlechthin Unterschiedenes; jeder ist in seinem Selbstbewußtseyn wie in seinem körperlichen Organismus für sich eine abgeschlossene geistige und leibliche Totalität, und doch ist dieser ganze Unterschied in einem Gemälde nur auf den Unterschied von Farben reducirt. Hier hört solche Färbung auf, eine andere fängt an, und dadurch ist alles da, Form, Entfernung, Mienenspiel, Ausdruck, das Sinnlichste und das Geistigste. Und diese Reduktion dürfen wir, wie gesagt, nicht als Nothbehelf und Mangel ansehn, sondern umgekehrt; die Malerei entbehrt die dritte Dimension nicht etwa, sondern verwirft sie absichtlich, um das bloß räumliche Reale durch das höhere und reichere Princip der Farbe zu ersetzen.

γ) Dieser Reichthum erlaubt der Malerei nun auch in ihren Darstellungen die Totalität des Erscheinens auszubilden. Die Skulptur ist mehr oder weniger auf das feste in sich Abgeschlossenseyn der Individualität beschränkt; in der Malerei aber kann das Individuum nicht in der gleichen Begränzung in sich und nach Außen gehalten bleiben, sondern tritt zur mannigfaltigsten Bezüglichkeit über. Denn einerseits ist es, wie ich schon berührte, in einen weit näheren Bezug auf den Zuschauer gesetzt, andererseits erhält es einen mannigfaltigeren Zusammenhang mit anderen Individuen und der äußeren Naturumgebung. Das bloße Scheinenmachen der Objektivität giebt die Möglichkeit, sich zu den weitesten Entfernungen und Räumen und allen den verschiedenartigsten darin vorkommenden Gegenständen in ein und demselben Kunstwerk auszubreiten, das jedoch als Kunstwerk ebensosehr ein in sich beschlossenes Ganzes seyn, und sich in dieser Abschließung nicht als ein bloß zufälliges Aufhören und Begränzen, sondern als eine der Sache nach zu einander gehörige Totalität von Besonderheiten erweisen muß. —

c) Drittens haben wir, nach dieser allgemeinen Betrachtung des Inhalts und des sinnlichen Materials der Malerei, kurz noch das allgemeine Princip für die künstlerische Behandlungsart anzugeben.

Die Malerei läßt mehr als Skulptur und Baukunst die zwei Extreme zu, daß auf der einen Seite die Tiefe des Gegenstandes, der religiöse und sittliche Ernst der Auffassung und Darstellung der idealen Schönheit der Formen, und auf der anderen Seite, bei für sich genommen unbedeutenden Gegenständen, die Partikularität des Wirklichen und die subjektive Kunst des Machens zur Hauptsache wird. Wir können deshalb auch oft genug zwei Extreme des Urtheils hören; bald den Ausruf: welch herrlicher Gegenstand, welche tiefe, hinreißende, bewundrungswürdige Konception, welche Großheit des Ausdrucks, welche Kühnheit der Zeichnung; bald wieder den entgegengesetzten: wie herrlich, wie unvergleichlich gemalt. Dieß Auseinandertreten liegt im Begriff der Malerei selbst, ja man kann wohl sagen, daß beide Seiten in gleichmäßiger Ausbildung nicht zu vereinigen

sind, sondern daß jede für sich selbstständig werden muß. Denn die Malerei hat sowohl die Gestalt als solche, die Formen der Raumbegrenzung, als auch die Farbe zu ihrem Darstellungsmittel, und steht durch diesen ihren Charakter zwischen dem Idealen, Plastischen, und zwischen dem Extreme der unmittelbaren Besonderheit des Wirklichen, wodurch auch zwei Arten der Malerei zum Vorschein kommen. Die eine, die idealische, deren Wesen die Allgemeinheit ist, die andere, welche das Einzelne in seiner engeren Partikularität darstellt.

α) In dieser Rücksicht hat die Malerei erstens, wie die Skulptur, das Substantielle, die Gegenstände des religiösen Glaubens, die großen Begebenheiten der Geschichte, die hervorragendsten Individuen aufzunehmen, obschon sie dieß Substantielle in Form innerer Subjektivität zur Anschauung bringt. Hier ist die Großartigkeit, der Ernst der dargestellten Handlung, die Tiefe des darin ausgedrückten Gemüths das, worauf es ankommt, so daß die Ausbildung und Anwendung all der reichen Kunstmittel, deren die Malerei fähig ist, und der Geschicklichkeit, welche der vollkommen virtuose Gebrauch dieser Mittel erfordert, hier noch ihr vollständiges Recht nicht erhalten kann. Es ist die Macht des darzustellenden Gehalts und die Versenkung in das Wesentliche und Substantielle desselben, welche jene überwiegende Fertigkeit in der Kunst des Malens als das noch Unwesentlichere zurückdrängen. So sind z. B. die raphaelischen Kartons von unschätzbarem Werth, und zeigen die ganze Vortrefflichkeit der Konception, obschon Raphael, selbst bei ausgeführten Gemälden, welche Meisterschaft er auch in Zeichnung, Reinheit idealer und dennoch durchweg lebendiger individueller Gestalten, Komposition und Kolorit erreicht haben mag, gewiß im Kolorit, im Landschaftlichen u. s. f. von den holländischen Meistern übertroffen wird. Mehr noch ist dieß bei früheren italienischen Heroen der Kunst der Fall, gegen welche schon Raphael ebensosehr in Tiefe, Macht und Innigkeit des Ausdrucks zurücksteht, als er sie in Kunst des

Malens, in Schönheit lebendiger Gruppirung, in Zeichnung u. s. f. überflügelt hat.

β) Umgekehrt aber darf, wie wir sahen, die Malerei nicht bei dieser Vertiefung in das Gehaltvolle der Subjektivität und deren Unendlichkeit stehen bleiben, sondern sie hat die Besonderheit, das, was sonst nur das Beiwesen, die Umgebung und den Hintergrund gleichsam ausmacht, selbstständig zu entlassen und frei zu machen. In diesem Fortgange nun vom tiefsten Ernste zur Aeußerlichkeit des Partikularen muß sie bis zum Extrem der Erscheinung selbst als solcher, d. h. bis dahin durchdringen, wo aller Inhalt gleichgültig und das künstlerische Scheinenmachen das Hauptinteresse wird. Mit höchster Kunst sehen wir die flüchtigsten Scheine des Himmels, der Tageszeit, der Waldbeleuchtung, die Scheine und Widerscheine der Wolken, Wellen, Seen, Ströme, das Schimmern und Blinken des Weins im Glase, den Glanz des Auges, das Momentane des Blicks, Lächelns u. s. f. fixiren. Die Malerei schreitet hier vom Idealischen zur lebendigen Wirklichkeit fort, deren Effekt der Erscheinung sie besonders durch Genauigkeit und Ausführung jeder einzelnsten Parthie erreicht. Doch ist dieß keine bloße Emsigkeit der Ausarbeitung, sondern ein geistreicher Fleiß, der jede Besonderheit für sich vollendet und doch das Ganze in Zusammenhang und Fluß erhält, und hiezu der größten Kunst bedarf. Hier scheint nun die dadurch erreichte Lebendigkeit im Scheinenmachen des Wirklichen eine höhere Bestimmung als das Ideal zu werden, und bei keiner Kunst ist deshalb mehr über Ideal und Natur gestritten, wie ich schon früher bei anderer Gelegenheit weitläufiger besprochen habe. Man könnte allerdings die Anwendung aller Kunstmittel bei einem so geringfügigen Stoff als eine Verschwendung tadeln, die Malerei jedoch darf sich dieses Stoffs nicht entschlagen, der wieder seinerseits und allein dazu geeignet ist, mit solcher Kunst behandelt zu werden, und diese unendliche Subtilität und Delikatesse des Scheinens zu gewähren. —

γ) Bei diesem allgemeineren Gegensatze nun aber bleibt die künstlerische Behandlung nicht stehen, sondern geht, da die Malerei überhaupt auf dem Principe der Subjektivität und Besonderheit beruht, zu einer näheren Partikularisation und Vereinzlung fort. Die Baukunst und Skulptur zeigt zwar auch nationale Unterschiede, und besonders in der Skulptur läßt sich bereits eine nähere Individualität von Schulen und einzelnen Meistern erkennen; in der Malerei aber dehnt sich diese Verschiedenheit und Subjektivität der Darstellungsweise ganz ebenso ins Weite und Unberechenbare aus, als die Gegenstände, welche sie ergreifen darf, nicht im voraus können begränzt werden. Hier vornehmlich macht sich der partikulare Geist der Völker, Provinzen, Epochen und Individuen geltend, und betrifft nicht nur die Wahl der Gegenstände und den Geist der Konception, sondern auch die Art der Zeichnung, Gruppirung, des Kolorits, der Pinselführung, Behandlung bestimmter Farben u. s. f. bis auf subjektive Manieren und Angewöhnungen herunter.

Weil die Malerei sich im Innern und Besondern so unbeschränkt zu ergehn die Bestimmung hat, so ist nun allerdings ebenso des Allgemeinen wenig, was sich bestimmt von ihr sagen läßt, als es des Bestimmten wenig giebt, das im Allgemeinen von ihr könnte angeführt werden. Dennoch dürfen wir uns nicht mit dem begnügen, was ich bisher von dem Princip des Inhalts, des Materials und der künstlerischen Behandlung erläutert habe, sondern müssen, wenn wir auch das Empirische in seiner weitschichtigen Mannigfaltigkeit bei Seite stellen, noch einige besondere Seiten, die sich als durchgreifend erweisen, einer näheren Betrachtung unterwerfen.

2. Besondere Bestimmtheiten der Malerei.

Die verschiedenen Gesichtspunkte, nach denen wir diese festere Charakteristik zu unternehmen haben, sind uns schon durch die bisherige Erörterung vorgeschrieben. Sie betreffen wiederum den Inhalt, das Material und die künstlerische Behandlung beider.

Was erstens den Inhalt angeht, so haben wir zwar als den entsprechenden Stoff den Gehalt der romantischen Kunstform gesehn, wir müssen jedoch die weitere Frage nach den bestimmteren Kreisen aus dem Reichthume dieser Kunstform aufwerfen, welche sich mit der malerischen Darstellung vorzugsweise zusammenzuschließen geeignet sind.

Zweitens kennen wir wohl das Princip des sinnlichen Materials, müssen aber jetzt die Formen näher bestimmen, welche auf der Fläche durch Färbung ausdrückbar sind, in sofern die menschliche Gestalt und die sonstigen Naturdinge sollen zur Erscheinung kommen, um die Innerlichkeit des Geistes kundzugeben.

Drittens fragt es sich in der gleichen Weise nach der Bestimmtheit der künstlerischen Auffassung und Darstellung, welche dem verschiedenen Charakter des Inhalts in selber unterschiedener Weise entspricht, und dadurch besondere Arten der Malerei herbeiführt.

a) Ich habe schon früher daran erinnert, daß die Alten vortreffliche Maler gehabt haben, zugleich aber bemerkt, daß der Beruf der Malerei erst durch die Anschauungsweise und Art der Empfindung zu erfüllen sey, welche sich in der romantischen Kunstform thätig erweist. Dem scheint nun aber von Seiten des Inhalts her betrachtet, der Umstand zu widersprechen, daß gerade auf dem Höhepunkte der christlichen Malerei, zur Zeit Raphael's, Correggio's, Rubens u. s. f. mythologische Gegenstände Theils für sich, Theils zur Ausschmückung und Allegorisirung von großen Thaten, Triumphen, Heirathen der Fürsten u. s. f. sind benutzt und dargestellt worden. Aehnliches ist auch in neuester Zeit vielfach wieder zur Sprache gekommen. So hat Goethe z. B. die Beschreibungen des Philostrat von Polygnot's Gemälden wieder aufgenommen und diese Sujets sehr schön mit poetischer Auffassung für den Maler aufgefrischt und erneuert. Ist nun

aber mit solchen Vorschlägen die Forderung verbunden, die Gegenstände der griechischen Mythologie und Sagengeschichte, oder auch Scenen aus der römischen Welt, zu denen die Franzosen in einer gewissen Epoche ihrer Malerei große Vorliebe gezeigt haben, im specifischen Sinne und Geist der Alten selbst aufzufassen und darzustellen, so ist hiergegen sogleich im Allgemeinen einzuwenden, daß sich dieß Vergangene nicht in's Leben zurückrufen lasse, und das Specifische der Antike dem Princip der Malerei nicht vollkommen gemäß sey. Der Maler muß deshalb aus diesen Stoffen etwas ganz anderes machen, einen ganz anderen Geist, eine andere Empfindungs- und Veranschaulichungsweise, als bei den Alten selber darin lag, hineinlegen, um solchen Inhalt mit den eigentlichen Aufgaben und Zwecken der Malerei in Einklang zu bringen. So ist denn auch der Kreis antiker Stoffe und Situationen im Ganzen nicht derjenige, welchen die Malerei in konsequenter Entwickelung ausgebildet hat, sondern er ist im Gegentheil als ein zugleich heterogenes Element, das wesentlich erst muß umgearbeitet werden, verlassen worden. Denn wie ich schon mehrfach andeutete, hat die Malerei vornehmlich das zu ergreifen, dessen Darstellung sie vornehmlich der Skulptur, Musik und Poesie gegenüber vermittelst der äußerlichen Gestalt gewähren kann. Es ist dieß die Koncentration des Geistes in sich, welche der Skulptur auszudrücken versagt bleibt, während die Musik wiederum nicht zum Aeußerlichen der Erscheinung des Innern herübertreten und die Poesie selbst nur eine unvollkommene Anschauung des Leiblichen geben kann. Die Malerei dagegen ist beide Seiten noch zu verknüpfen im Stande, sie vermag im Aeußerlichen selbst die volle Innigkeit auszudrücken, und hat sich deshalb auch die empfindungsreiche Tiefe der Seele, und ebenso die tief eingeprägte Besonderheit des Charakters und Charakteristischen zum wesentlichen Inhalt zu nehmen; die Innigkeit des Gefühls überhaupt und die Innigkeit im *Besondern*, für deren Ausdruck bestimmte Begebenheiten, Verhältnisse, Situationen nicht bloß als Explikation des individuellen Charakters erscheinen müssen, sondern die specifische Besonderheit sich als in die Seele und Physiognomie selbst tief eingeschnitten, eingewurzelt, und als von der äußeren Gestalt ganz aufgenommen zu zeigen hat.

Zum Ausdruck der Innigkeit überhaupt nun aber ist nicht die ursprünglich ideale Selbstständigkeit und Großartigkeit des Klassischen erforderlich, in welcher die Individualität in dem unmittelbaren Einklang mit dem Substantiellen seiner geistigen Wesenheit und dem Sinnlichen seiner körperlichen Erscheinung bleibt; ebensowenig genügt der Darstellung des Gemüths die natürliche Heiterkeit, die griechische Frohheit des Genusses und selige Versenktheit, sondern zur wahren Tiefe und Innigkeit des Geistes gehört, daß die Seele ihre Gefühle, Kräfte, ihr ganzes inneres Leben durchgearbeitet, daß sie vieles überwunden, Schmerzen gelitten, Seelenangst und Seelenleiden ausgestanden, doch in dieser Trennung sich erhalten habe, und aus ihr in sich zurückgekehrt sey. Die Alten stellen uns in dem Mythos vom Herkules zwar auch einen Heros hin, der nach vielen Mühseligkeiten unter die Götter versetzt wird und dort einer seligen Ruhe genießt, aber die Arbeit, die Herkules vollbringt, ist nur eine äußere Arbeit, die Seligkeit, die ihm als Lohn zugetheilt wird, nur ein stilles Ausruhen, und die alte Prophezeiung, das Zeus Reich durch ihn zu Ende gebracht werden solle, hat er, der höchste griechische Held, nicht wahr gemacht, sondern das Ende der Regierung jener selbstständigen Götter fängt erst da an, wo der Mensch, statt äußerlicher Drachen und lernäischer Schlangen, die Drachen und Schlangen der eigenen Brust, die innere Härtigkeit und Sprödigkeit der Subjektivität überwindet. Nur hierdurch wird die natürliche Heiterkeit zu jener höheren Heiterkeit des Geistes, welche den Durchgang durch das negative Moment der Entzweiung vollendet, und sich durch diese Arbeit die unendliche Befriedigung errungen hat. Die Empfindung der Heiterkeit und des Glücks muß verklärt und zur Seligkeit geläutert seyn. Denn

Glück und Glückseligkeit enthalten noch ein zufälliges natürliches Zusammenstimmen des Subjekts mit äußeren Zuständen; in der Seligkeit aber ist das Glück, das sich noch auf die unmittelbare Existenz bezieht, fortgelassen, und das Ganze in die Innerlichkeit des Geistes verlegt. Seligkeit ist eine Befriedigung, die erworben und so allein berechtigt ist; eine Heiterkeit des Sieges, das Gefühl der Seele, welche das Sinnliche und Endliche in sich ausgetilgt und damit die Sorge abgeworfen hat, die immer auf der Lauer steht; selig ist die Seele, die zwar in Kampf und Qual eingegangen ist, doch über ihre Leiden triumphirt.

a) Fragen wir jetzt nach dem, was in diesem Inhalt das eigentlich Ideale seyn kann, so ist es die Versöhnung des subjektiven Gemüthes mit Gott, der in seiner menschlichen Erscheinung selbst diesen Weg der Schmerzen durchgemacht hat. Die substantielle Innigkeit ist nur die der Religion, der Frieden des Subjekts, das sich empfindet, doch nur wahrhaft befriedigt ist, in sofern es sich in sich gesammelt, sein irdisches Herz gebrochen, sich über die bloße Natürlichkeit und Endlichkeit des Daseyns erhoben, und in dieser Erhebung sich die allgemeine Innigkeit, die Innigkeit und Einigkeit in und mit Gott erworben hat. Die Seele will sich, aber sie will sich in einem Anderen, als sie selbst in ihrer Partikularität ist, sie giebt sich deshalb auf gegen Gott, um in ihm sich selber zu finden und zu genießen. Dieß ist der Charakter der Liebe, die Innigkeit in ihrer Wahrheit, die begierdelose, religiöse Liebe, welche dem Geiste Versöhnung, Frieden und Seligkeit giebt. Sie ist nicht der Genuß und die Freude wirklicher, lebendiger Liebe, sondern leidenschaftslos, ja ohne Neigung, nur ein Neigen der Seele; eine Liebe, in der nach der natürlichen Seite ein Tod, ein Abgestorbenseyn ist, so daß das wirkliche Verhältniß als irdische Verbindung und Beziehung von Menschen zu Menschen als ein vergängliches vorschwebt, das so, wie es existirt, wesentlich nicht seine Vollkommenheit hat, sondern den Mangel der Zeitlichkeit und Endlichkeit in sich trägt

und damit eine Erhebung in ein Jenseits herbeiführt, die zugleich ein sehnsuchtsloses, begierdeloses Bewußtseyn und Genießen der Liebe bleibt.

Dieser Zug macht das seelenvolle, innere, höhere Ideale aus, das jetzt an die Stelle der stillen Größe und Selbstständigkeit der Antike tritt. Den Göttern des klassischen Ideals fehlt es zwar gleichfalls nicht an einem Zug von Trauer, an dem schicksalsvollen Negativen, welches das Scheinen der kalten Nothwendigkeit an diesen heiteren Gestalten ist, die jedoch, in selbstständiger Göttlichkeit und Freiheit, ihrer einfachen Größe und Macht gewiß bleiben. Solch eine Freiheit aber ist nicht die Freiheit der Liebe, die seelenvoller und inniger ist, da sie in einem Verhalten von Seele zu Seele, von Geist zu Geist liegt. Diese Innigkeit entzündet den in dem Gemüth gegenwärtigen Strahl der Seligkeit, einer Liebe, die im Leiden und höchsten Verlust sich nicht etwa nur getröstet oder gleichgültig fühlt, sondern je tiefer sie leidet, desto tiefer auch darin das Gefühl und die Gewißheit der Liebe findet, und im Schmerze zeigt, an sich und in sich überwunden zu haben. In den Idealen der Alten dagegen sehen wir, unabhängig von jenem angedeuteten Zuge einer stillen Trauer, wohl nur den Ausdruck des Schmerzes edler Naturen, wie z. B. in der Niobe und dem Laokoon; sie vergehen nicht in Klage und Verzweiflung, sondern bewähren sich groß und hochherzig darin, aber dieses Bewahren ihrer selbst bleibt leer, das Leiden, der Schmerz ist gleichsam das Letzte, und an die Stelle der Aussöhnung und Befriedigung muß eine kalte Resignation treten, in welcher das Individuum, ohne in sich zusammen zu brechen, das aufgiebt, woran es festgehalten hatte. Nicht das Niedrige ist zerdrückt, keine Wuth, keine Verachtung oder Verdrießlichkeit giebt sich kund, aber die Hoheit der Individualität ist doch nur ein starres Beisichseyn, ein erfüllungsloses Ertragen des Schicksals, in welchem der Adel und Schmerz der Seele

nicht als ausgeglichen erscheinen. Den Ausdruck der Seligkeit und Freiheit hat erst die romantische religiöse Liebe.

Diese Einigkeit und Befriedigung nun ist ihrer Natur nach geistig konkret, denn sie ist die Empfindung des Geistes, der sich in einem Anderen Eins mit sich selber weiß. Dadurch sind hier, wenn der dargestellte Inhalt vollständig seyn soll, zwei Seiten gefordert, in sofern zur Liebe die Verdoppelung geistiger Persönlichkeit nothwendig ist; sie beruht auf zwei selbstständigen Personen, welche dennoch das Gefühl ihrer Einheit haben. Mit dieser Einheit jedoch ist immer zugleich das Moment des Negativen verbunden. Die Liebe nämlich gehört der Subjektivität an, das Subjekt aber ist dieses für sich bestehende Herz, das um zu lieben von sich selbst ablassen, sich aufgeben, den spröden Punkt seiner Eigenthümlichkeit opfern muß. Dieß Opfer macht das Rührende in der Liebe aus, die nur in der Hingebung lebt und empfindet. Wenn deshalb der Mensch dennoch in dem Hingeben sein Selbst zurückerhält und in dem Aufheben seines Fürsichseyns gerade zum affirmativen Fürsichseyn gelangt, so bleibt bei dem Gefühl dieser Einigkeit und ihres höchsten Glücks doch das Negative, die Rührung übrig, nicht sowohl als Empfindung des Opfers, als vielmehr der unverdienten Seligkeit, sich dessenohngeachtet selbstständig und mit sich in Einheit zu fühlen. Die Rührung ist das Gefühl des dialektischen Widerspruchs, die Persönlichkeit aufgegeben zu haben und doch selbstständig zu seyn, ein Widerspruch, der in der Liebe vorhanden und in ihr ewig gelöst ist.

Was nun die Seite der besonderen menschlichen Subjektivität in dieser Innigkeit anbetrifft, so hebt die Eine beseligende, den Himmel in ihr genießende Liebe über das Zeitliche und die besondere Individualität des Charakters hinaus, der etwas Gleichgültiges wird. Schon die Götterideale der Skulptur gehen, wie bemerkt worden, in einander über, indem sie aber dem Inhalt und dem Kreise der ersten, unmittelbaren Individualität nicht entnommen sind, so bleibt diese Individualität dennoch die wesentliche Form

der Darstellung. In jenem reinen Strahle der Seligkeit dagegen ist die Besonderheit aufgehoben, vor Gott sind alle Menschen gleich, oder vielmehr die Frömmigkeit macht sie wirklich gleich, so daß es nur die angegebene Koncentration der Liebe ist, auf deren Ausdruck es ankommt, und welche ebenso des Glücks oder dieses und jenes einzelnen Gegenstandes nicht bedarf. Freilich braucht auch die religiöse Liebe zu ihrer Existenz bestimmte Individuen, die auch außer dieser Empfindung einen anderweitigen Kreis ihres Daseyns haben; da jedoch die seelenvolle Innigkeit hier den eigentlich idealen Inhalt abgiebt, so findet dieselbe nicht in der besonderen Verschiedenheit des Charakters und seines Talentes, seiner Verhältnisse und Schicksale ihre Aeußerung und Wirklichkeit, sondern ist vielmehr darüber erhoben. Wenn man daher in unserer Zeit die Rücksicht auf den Unterschied der Subjektivität des Charakters zur Hauptsache in der Erziehung und in dem, was der Mensch an sich selbst zu fordern hat, machen hört, woraus der Grundsatz folgt, daß jeder anders behandelt werden, und sich selbst anders behandeln müsse, so steht diese Sinnesweise ganz im Gegensatz gegen die religiöse Liebe, in welcher dergleichen Verschiedenheiten zurücktreten. Umgekehrt aber erhält die individuelle Charakteristik, gerade weil sie das Unwesentliche ist, das sich mit dem geistigen Himmelreich der Liebe nicht absolut verschmelzt, hier eine größere Bestimmtheit, indem dieselbe, dem Principe der romantischen Kunstform gemäß, frei wird, und sich um so charakteristischer ausprägt, als sie die klassische Schönheit, das Durchdrungenseyn der unmittelbaren Lebendigkeit und endlichen Besonderheit von dem geistigen religiösen Gehalte nicht zu ihrem höchsten Gesetze hat. Dessen ohnerachtet aber kann und soll dies Charakteristische nicht jene Innigkeit der Liebe trüben, die nun ihrer Seits gleichfalls an das Charakteristische als solches nicht gebunden, sondern frei geworden ist, und für sich das wahrhaft selbstständige geistige Ideale ausmacht.

Den idealen Mittelpunkt nun und Hauptinhalt des religiö-

sen Gebietes bildet, wie schon bei Betrachtung der romantischen Kunstform auseinandergesetzt ist, die in sich *versöhnte*, befriedigte Liebe, deren Gegenstand in der Malerei, da dieselbe auch den geistigsten Gehalt in Form menschlicher, leiblicher Wirklichkeit darzustellen hat, kein bloßes geistiges Jenseits bleiben, sondern wirklich und gegenwärtig seyn muß. Hiernach können wir die *heilige Familie* und vornehmlich die Liebe der Madonna zum Kinde, als den schlechthin gemäßen idealen Inhalt dieses Kreises bezeichnen. Diesseits und jenseits dieses Mittelpunkts aber breitet sich noch ein weiter, wenn auch in einer oder anderer Rücksicht weniger in sich selbst für die Malerei vollkommener Stoff aus. Die Gliederung dieses gesammten Inhalts können wir folgendermaßen feststellen.

αα) Der erste Gegenstand ist das Objekt der Liebe selbst in einfacher Allgemeinheit und ungetrübter Einheit mit sich — Gott selbst in seinem erscheinungslosen Wesen — *Gott Vater*. Hier hat die Malerei jedoch, wenn sie Gott den Vater, wie die religiöse christliche Vorstellung ihn zu fassen hat, darstellen will, große Schwierigkeiten zu überwinden. Der Vater der Götter und Menschen als besonderes Individuum ist in der Kunst in Zeus erschöpft. Was dagegen dem christlichen Gott Vater sogleich abgeht, ist die menschliche Individualität, in welcher die Malerei das Geistige allein wiederzugeben im Stande ist. Denn für sich genommen ist Gott Vater zwar geistige Persönlichkeit und höchste Macht, Weisheit u. s. f., aber als gestaltlos und als eine Abstraktion des Gedankens festgehalten. Die Malerei aber kann die Anthropomorphosirung nicht vermeiden, und muß ihm deshalb eine menschliche Gestalt zutheilen. Wie allgemein nun, wie hoch, innerlich und machtvoll sie dieselbe auch halten möge, so wird daraus dennoch nur ein männliches, mehr oder weniger ernstes Individuum entstehen, das mit der Vorstellung von Gott Vater nicht vollständig zusammenfällt. Von den alten Niederländern z. B. hat van Eyck in dem Gott Vater des Altarbildes

zu Gent das Vortrefflichste erreicht, was in dieser Sphäre kann geleistet werden; es ist dieß ein Werk, das man dem olympischen Jupiter an die Seite stellen kann; aber wie vollendet es auch durch den Ausdruck der ewigen Ruhe, Hoheit, Macht, Würde u. s. f. seyn mag — und es ist in der Konception und Ausführung so tief und großartig als irgend möglich — so bleibt doch darin für unsere Vorstellung etwas Unbefriedigendes. Denn das, als was Gott Vater vorgestellt wird, ein zugleich menschliches Individuum, ist erst Christus der Sohn. In ihm erst schauen wir dieß Moment der Individualität und des Menschseyns als ein göttliches Moment, und zwar so an, daß sich dasselbe nicht als eine unbefangene Phantasiegestalt, wie bei den griechischen Göttern, sondern als die wesentliche Offenbarung, als die Hauptsache und Hauptbedeutung erweist.

ββ) Das wesentlichere Objekt der Liebe wird daher in den Darstellungen der Malerei *Christus* seyn. Mit diesem Gegenstande nämlich tritt die Kunst zugleich in's Menschliche hinüber, das sich hier außer Christus noch zu einem weiteren Kreise ausbreitet, zur Darstellung der Maria, des Joseph, Johannes, der Jünger u. s. f., sowie endlich des Volkes, das Theils dem Heiland folgt, Theils seine Kreuzigung verlangt und ihn in seinen Leiden verhöhnt.

Hier kehrt nun aber die soeben erwähnte Schwierigkeit wieder, wenn Christus, wie dieß in Brustbildern, Portraits gleichsam, geschehen ist, in seiner *Allgemeinheit* soll gefaßt und dargestellt werden. Ich muß gestehen, daß für mich wenigstens die Christusköpfe, die ich gesehn habe, von Carracci z. B., vornehmlich der berühmte Kopf von van Eyck in der ehemaligen Solly'schen Sammlung, jetzt in dem Berliner Museum, und der von Hemling bei den Gebrüdern Boisserée, jetzt in München, für mich nicht das Befriedigende haben, das sie gewähren sollen. Der van eyckische ist zwar in der Form, der Stirn, Farbe, der ganzen Konception sehr großartig, aber der Mund und das Auge drücken nichts zugleich Uebermenschliches aus. Der Eindruck ist mehr der eines

starren Ernstes, welcher durch das Typische der Form, Scheitelung des Haars u. s. f. noch vermehrt wird. Sind dergleichen Köpfe dagegen in Ausdruck und Gestalt gegen das individueller Menschliche hingewendet, und damit zugleich in das Mildere, Weichere, Sanfte, so verlieren sie leicht an Tiefe und Macht der Wirkung; am wenigsten aber, wie ich schon früher anführte, paßt für sie die Schönheit der griechischen Form.

In gemäßerer Weise kann daher Christus in den Situationen seines wirklichen Lebens zum Gegenstande von Gemälden genommen werden. Doch ist in dieser Rücksicht ein wesentlicher Unterschied nicht zu übersehen. In der Lebensgeschichte Christi nämlich ist zwar einerseits die menschliche Subjektivität Gottes ein Hauptmoment; Christus wird einer der Götter, aber als wirklicher Mensch, und tritt so als einer derselben unter die Menschen zurück, in deren Erscheinungsweise er deshalb auch, soweit sie das geistige Innere ausdrückt, dargestellt werden kann. Andererseits aber ist er nicht nur einzelner Mensch, sondern durchaus Gott. In solchen Situationen nun, wo diese Göttlichkeit aus der menschlichen Subjektivität hervorbrechen soll, stößt die Malerei auf neue Schwierigkeiten. Die Tiefe des Gehalts fängt an zu übermächtig zu werden. Denn in den meisten Fällen, wo Christus z. B. lehrt, wird die Kunst es nicht viel weiter bringen, als daß sie ihn als den edelsten, würdigsten, weisesten Mann darstellt, etwa wie Pythagoras oder sonst einen anderen Weisen in Raphael's Schule von Athen. Eine vornehmlichste Aushülfe ist deshalb nur darin zu suchen, daß die Malerei die Göttlichkeit Christi hauptsächlich im Vergleiche zu seiner Umgebung, besonders im Kontraste gegen das Sündliche, die Reue und Buße oder die Niedrigkeit und Schlechtigkeit im Menschen zur Anschauung bringt, oder umgekehrt durch Anbetende, welche als Menschen, als seines Gleichen durch ihre Anbetung ihn, der erscheint und da ist, der unmittelbaren Existenz entrücken, so daß wir ihn in den Himmel des Geistes gehoben werden sehen, und zugleich den Anblick haben,

daß er nicht nur als Gott, sondern als gewöhnliche, natürliche, nicht ideale Gestalt erschienen ist, und als Geist wesentlich sein Daseyn in der Menschheit, der Gemeinde hat, und im Reflexe derselben seine Göttlichkeit ausdrückt. Diesen geistigen Reflex jedoch müssen wir nicht so nehmen, als wenn Gott in der Menschheit als in einer bloßen Accidenz oder äußeren Gestaltung und Ausdrucksweise vorhanden sey, sondern wir müssen das geistige Daseyn im Bewußtseyn des Menschen als die wesentliche geistige Existenz Gottes ansehn. Eine solche Darstellungsart wird besonders da einzutreten haben, wo Christus als Mann, Lehrer, als Auferstandener, oder verklärt und gen Himmel fahrend uns vor Augen gestellt werden soll. In dergleichen Situationen nämlich sind die Mittel der Malerei, die menschliche Gestalt und ihre Farbe, das Antlitz, der Blick des Auges an und für sich nicht zureichend, um das vollkommen auszudrükken, was in Christus liegt. Am wenigsten aber kann hier die antike Schönheit der Formen ausreichen. Besonders die Auferstehung, Verklärung und Himmelfahrt, wie überhaupt alle Scenen aus dem Leben Christi, in welchen er nach der Kreuzigung und dem Tode bereits dem unmittelbaren Daseyn als dieser einzelne Mensch entnommen und auf dem Wege der Rückkehr zum Vater ist, fordern in Christus selbst einen höheren Ausdruck der Göttlichkeit, als ihn die Malerei vollständig zu geben vermag, indem sie hier das eigentliche Mittel, durch welches sie darstellen muß, die menschliche Subjektivität in ihrer Außengestalt, verwischen und dieselbe in einem reineren Lichte verklären soll.

Vortheilhafter und ihrem Zweck entsprechender sind deshalb diejenigen Situationen aus der Lebensgeschichte Christi, in welchen er in sich selbst geistig noch nicht vollendet, oder wo die Göttlichkeit gehemmt, erniedrigt, im Momente der Negation erscheint. Dieß ist in Christi *Kindheit* und in der *Passionsgeschichte* der Fall.

Daß Christus *Kind* ist, drückt einerseits bestimmt seine Bedeutung, die er in der Religion hat, aus; er ist Gott, der

Mensch wird, und deshalb auch den natürlichen Stufengang des Menschlichen durchmacht; andererseits liegt zugleich darin, daß er als Kind vorgestellt wird, die sachliche Ohnmöglichkeit, das schon alles klar zeigen zu können, was er an sich ist. Hier hat nun die Malerei den unberechenbaren Vortheil, daß sie aus der Naivetät und Unschuld des Kindes eine Hoheit und Erhabenheit des Geistes hervorleuchten läßt, welche Theils durch diesen Kontrast schon an Macht gewinnt, Theils, eben weil sie einem Kinde angehört, in dieser Tiefe und Herrlichkeit in einem unendlich geringeren Grade zu fordern ist, als in Christus dem Manne, Lehrer, Weltrichter u. s. f. So sind Raphael's Christuskinder, besonders das der sixtinischen Madonna in Dresden, vom schönsten Ausdruck der Kindlichkeit, und doch zeigt sich in ihnen ein Hinausgehn über die bloß kindliche Unschuld, welches ebensosehr das Göttliche in der jungen Hülle gegenwärtig sehen, als auch die Erweiterung dieser Göttlichkeit zur unendlichen Offenbarung ahnen läßt, und zugleich wieder im Kindlichen die Rechtfertigung enthält, daß solche Offenbarung noch nicht vollendet dasteht. Bei van eyckischen Madonnenbildern dagegen sind die Kinder jedesmal das am wenigsten Gelungene; meist steif, und in der mangelhaften Gestalt neugeborner Kinder. Man will darin etwas Absichtliches, Allegorisches sehn: sie seyen nicht schön, weil nicht die Schönheit des Christuskindes das ausmache, was verehrt werde, sondern Christus als Christus. Bei der Kunst aber darf solche Betrachtung nicht hereinkommen, und Raphael's Kinder stehn als Kunstwerke in dieser Rücksicht weit höher.

Ebenso zweckmäßig ist die Darstellung der Leidensgeschichte, der Verspottung, Dornenkrönung, des Ecce homo, der Kreuztragung, Kreuzigung, Abnahme vom Kreuz, Grablegung u. s. f. Denn hier ist es eben die Göttlichkeit im Gegentheil ihres Triumphes in der Erniedrigung ihrer unbegränzten Macht und Weisheit, was den Gehalt abgiebt. Dieß bleibt die Kunst nicht nur überhaupt vorzustellen im Stande, sondern die Originalität der

Konception hat zugleich in diesem Inhalte einen großen Spielraum, ohne ins Phantastische auszuschweifen. Es ist Gott, der leidet, in sofern er Mensch ist, in dieser bestimmten Schranke ist, und so zeigt sich der Schmerz nicht nur als menschlicher Schmerz über menschliches Schicksal, sondern es ist ein ungeheures Leiden, die Empfindung unendlicher Negativität, aber in menschlicher Gestalt, als subjektive Empfindung; und doch tritt, indem es Gott ist, der leidet, wiederum die Milderung, Herabsetzung seines Leidens ein, das nicht zum Ausbruch der Verzweiflung, nicht zu Verzerrung und Gräßlichkeit kommen kann. Dieser Ausdruck von Seelenleiden ist besonders in mehreren italienischen Meistern eine ganz originelle Schöpfung. Der Schmerz ist in den unteren Theilen des Gesichts nur Ernst, nicht wie im Laokoon ein Verziehen der Muskeln, das auf ein Schreien könnte gedeutet werden, aber in Augen und Stirne sind es Wellen, Stürme des Seelenleidens, die gleichsam sich übereinander herwälzen; die Schweißtropfen der inneren Qual brechen hervor, aber eben auf der Stirn, in welcher der unverrückbare Knochen das Hauptbestimmende ausmacht, und gerade in diesem Punkte, wo Nase, Augen und Stirn zusammenkommen, und sich das innere Sinnen, die geistige Natur koncentrirt und diese Seite hervortreibt, sind es nur wenige Häute und Muskeln, die keiner großen Verziehung fähig sind, und dieses Leiden eben damit gehalten und zugleich unendlich zusammengefaßt erscheinen lassen. Insbesondere erinnere ich mich eines Kopfes in der Gallerie von Schleisheim, in welchem der Meister — ich glaube Guido Reni — und dann auch in ähnlichen Darstellungen Andere, ein ganz eigenthümliches Kolorit erfunden haben, das nicht der menschlichen Farbe angehört. Sie hatten die Nacht des Geistes zu enthüllen und schufen sich hier eine Farbengebung, die eben diesem Gewittersturme, diesen schwarzen Wolken des Geistes, die zugleich fest umschlossen sind von der ehernen Stirne der göttlichen Natur, auf's herrlichste entspricht.

Als den vollkommensten Gegenstand aber habe ich bereits die in sich befriedigte Liebe angegeben, deren Objekt kein bloß geistiges Jenseits, sondern gegenwärtig ist, so daß wir die Liebe selbst in ihrem Gegenstande vor uns sehen. Die höchste, eigenthümlichste Form dieser Liebe ist die Mutterliebe Maria's zu Christus, die Liebe der einen Mutter, die den Heiland der Welt geboren und in ihren Armen trägt. Es ist dieß der schönste Inhalt, zu dem sich die christliche Kunst überhaupt und vornehmlich die Malerei in ihrem religiösen Kreise emporgehoben hat.

Die Liebe zu Gott und näher zu Christus, der zur Rechten Gottes sitzt, ist rein geistiger Art; ihr Gegenstand ist nur den Augen der Seele sichtbar, so daß es hier nicht zu der eigentlichen Verdoppelung kommt, die zur Liebe gehört, und kein zugleich auch natürliches Band die Liebenden befestigt und von Hause aus an einander kettet. Jede andere Liebe umgekehrt bleibt Theils in ihrer Neigung zufällig, Theils haben die Liebenden, wie Geschwister z. B., oder der Vater in der Liebe zu den Kindern, noch außerhalb dieses Verhältnisses andere Bestimmungen, von welchen sie wesentlich in Anspruch genommen werden. Der Vater, Bruder haben sich der Welt, dem Staat, Gewerbe, Krieg, kurz allgemeinen Zwecken zuzuwenden, die Schwester wird Gattinn, Mutter u. s. w. Bei der Liebe der Mutter dagegen ist überhaupt schon die Liebe zum Kinde weder etwas Zufälliges, noch ein bloß einzelnes Moment, sondern es ist ihre höchste irdische Bestimmung, in welcher ihr natürlicher Charakter und ihr heiligster Beruf unmittelbar in Eins zusammenfallen. Wenn aber bei der sonstigen Mutterliebe die Mutter im Kinde zugleich den Gatten und die innerste Einigung mit demselben anschaut und empfindet, so bleibt in der Beziehung Maria's zum Kinde auch diese Seite fort. Denn ihre Empfindung hat nichts mit ehelicher Liebe zu einem Manne gemein, im Gegentheil, ihr Verhältniß zu Joseph ist mehr geschwisterlicher Art, und von Joseph's Seite ein Gefühl geheimnißreicher Ehrfurcht vor dem Kinde, das Gotts

und Maria's ist. So kommt denn die religiöse Liebe in ihrer vollsten und innigsten menschlichen Form, nicht in dem leidenden und erstandenen oder unter seinen Freunden weilenden Christus, sondern in der weiblichen empfindenden Natur, in Maria zur Anschauung. Ihr ganzes Gemüth und Daseyn überhaupt ist menschliche Liebe zu dem Kinde, das sie das ihre nennt, und zugleich Verehrung, Anbetung, Liebe zu Gott, mit dem sie sich Eins empfindet. Sie ist demüthig vor Gott und doch in dem unendlichen Gefühl, die Eine zu seyn, die vor allen anderen Jungfrauen die gebenedeite ist; sie ist nicht selbstständig für sich, sondern erst in ihrem Kinde, in Gott vollendet, aber in ihm, sey es an der Krippe, sey es als Himmelskönigin, befriedigt und beseeligt, ohne Leidenschaft und Sehnsucht, ohne weiteres Bedürfniß, ohne anderen Zweck, als zu haben und halten, was sie hat.

Die Darstellung dieser Liebe erhält nun von Seiten des religiösen Inhalts einen breiten Verlauf; die Verkündigung, die Heimsuchung, Geburt, Flucht nach Aegypten u. s. f. z. B. gehören hieher. Hiezu gesellen sich dann im späteren Lebensgange die Jünger und Frauen, welche Christus folgen, und in welchen die Liebe zu Gott mehr oder weniger ein persönliches Verhältniß der Liebe zu dem lebendigen, gegenwärtigen Heiland wird, der als wirklicher Mensch unter ihnen wandelt; ebenso die Liebe der Engel, die bei der Geburt und vielen anderen Scenen zu Christus in ernsterer Andacht oder unschuldiger Freudigkeit herniederschweben. In allen diesen stellt besonders die Malerei den Frieden und das Genügen der Liebe dar.

Aber dieser Frieden geht ebensosehr zum innersten Leiden fort. Maria sieht Christus das Kreuz tragen, sie sieht ihn am Kreuze leiden und sterben, vom Kreuze herabgenommen und begraben werden, und Keines Schmerz von Allen ist tiefer als der ihrige. Doch auch in solchem Leiden macht weder die Starrheit des Schmerzes oder nur des Verlustes, noch das Tragen der Nothwendigkeit oder die Anklage der Ungerechtigkeit des Schicksals den eigentlichen Inhalt aus,

so daß hier besonders die Vergleichung mit dem Schmerze der Niobe charakteristisch wird. Auch Niobe hat alle ihre Kinder verloren, und steht nun da in reiner Hoheit und unverkümmerter Schönheit. Was sich hier erhält, ist die Seite der Existenz dieser Unglücklichen, die zur Natur gewordene Schönheit, welche den ganzen Umfang ihrer daseyenden Realität ausmacht; diese wirkliche Individualität bleibt in ihrer Schöne, was sie ist. Aber ihr Inneres, ihr Herz hat den ganzen Gehalt seiner Liebe, seiner Seele verloren; — ihre Individualität und Schönheit kann nur versteinern. Der Schmerz der Maria ist von ganz anderer Art. Sie empfindet, fühlt den Dolch, der die Mitte ihrer Seele durchdringt, das Herz bricht ihr, aber sie versteinert nicht. Sie *hatte* nicht nur die Liebe, sondern ihr volles Inneres *ist* die Liebe, die freie konkrete Innigkeit, die den absoluten Inhalt dessen bewahrt, was sie verliert, und in dem Verluste selbst des Geliebten in dem Frieden der Liebe bleibt. Das Herz bricht ihr; aber das Substantielle ihres Herzens, der Gehalt ihres Gemüths, der in unverlierbarer Lebendigkeit durch ihr Seelenleiden scheint, ist etwas unendlich Höheres; die lebendige Schönheit der *Seele* gegen die abstrakte Substanz, deren *leiblich* ideales Daseyn, wenn sie verloren geht, unverdorben bleibt, aber zu Stein wird.

Ein letzter Gegenstand in Bezug auf Maria ist endlich ihr Tod und ihre Himmelfahrt. Den Tod der Maria, in welchem sie den Reiz der Jugend wiedererhält, hat besonders Schoreel schön gemalt. Der Meister hat hier der Jungfrau den Ausdruck des Somnambulismus, des Erstorbenseyns, der Erstarrung und Blindheit nach Außen mit dem Ausdruck gegeben, daß der Geist, der dennoch durch die Züge hindurchblickt, sich anderwärts befindet und seelig ist.

γγ) *Drittens* nun tritt zu dem Kreise dieser wirklichen Gegenwart Gottes in seinem und der Seinen Leben, Leiden und Verklärtwerden die *Menschheit*, das *subjektive* Bewußtseyn, das sich Gott oder specieller die Akte seiner Geschichte zum Gegenstande seiner Liebe macht, und sich nicht zu irgend einem zeitlichen Inhalt, sondern zum Absoluten verhält. Auch hier sind die drei Seiten, die herausgehoben werden können, die ruhige *Andacht*, die *Buße* und *Konversion*, welche im Innern und Aeußeren die Leidensgeschichte Gottes am Menschen wiederholt, sowie drittens die innere *Verklärung* und Seligkeit der Reinigung.

Was *erstens* die Andacht als solche angeht, so giebt sie hauptsächlich den Inhalt für die *Anbetung* ab. Diese Situation ist einerseits Demüthigung, Hingabe seiner, das Suchen des Friedens in einem Anderen, andererseits nicht *bitten* aber *beten*. Bitten und Beten sind zwar eng verwandt, in sofern auch das Gebet eine Bitte seyn kann. Doch das eigentliche Bitten will etwas *für sich*; es dringt in den, der etwas mir Wesentliches besitzt, um ihn durch meine Bitten mir geneigt, ihm das Herz weich zu machen, seine Liebe zu mir zu erregen, also das Gefühl seiner Identität mit mir zu erwecken; was ich aber beim Bitten empfinde, ist das Verlangen nach etwas, das der Andere verlieren soll, damit ich es empfange; der Andere soll mich lieben, damit meine Selbstliebe befriedigt, mein Nutzen, mein Wohl befördert werde. Ich dagegen gebe nichts weiteres dabei auf, als etwa das, was in dem Bekenntniß liegt, daß der Gebetene dergleichen über mich vermöge. Solcher Art nun ist das Beten nicht; es ist eine Erhebung des Herzens zu dem Absoluten, das an und für sich die Liebe ist und nichts für sich hat; die Andacht selber wird die Gewährung, die Bitte selber die Seligkeit. Denn obschon das Gebet auch eine Bitte um irgend etwas Besonderes enthalten kann, so ist doch nicht dieses Besondere das, was sich eigentlich ausdrücken soll, sondern das Wesentliche ist die Gewißheit der Erhörung überhaupt, nicht der Erhörung in Betreff dieses Besondern, aber das absolute Zutrauen, daß Gott mir zutheilen werde, was zu meinem Besten gereicht. Auch in dieser Beziehung ist das Beten selbst die Befriedigung, der Genuß, das ausdrückliche Gefühl und Bewußtseyn

der ewigen Liebe, die nicht nur als Strahl der Verklärung die Gestalt und Situation durchscheint, sondern für sich die Situation und das Darzustellende, Existirende ausmacht. Diese Situation der Anbetung haben z. B. der Papst Sixtus auf dem nach ihm benannten raphaelischen Gemälde, die heilige Barbara ebendaselbst, ebenso unzählige Anbetungen der Apostel und Heiligen, des Heiligen Franciskus z. B. unter dem Kreuz, wo nun statt des Schmerzes Christi, oder statt des Zagens, Zweifelns, Verzweifelns der Jünger die Liebe und Verehrung Gottes, das in ihn versinkende Gebet zum Inhalt erwählt wird. Es sind dieß besonders in den älteren Epochen der Malerei meist alte im Leben und Leiden durchgearbeitete Gesichter, portraitmäßig aufgefaßt, aber andächtige Seelen, so daß dieses Anbeten nicht nur in diesem Moment ihr Geschäft ist, sondern sie werden gleichsam zu Geistlichen, Heiligen, deren ganzes Leben, Denken, Begehren und Wollen die Andacht ist, und deren Ausdruck bei aller Portraitmäßigkeit nichts anderes enthält, als diese Zuversicht und diesen Frieden der Liebe. Anders jedoch ist dieß schon bei älteren deutschen und niederländischen Meistern. Das Sujet des kölner Dombildes z. B. sind die anbetenden Könige und die Patrone Kölns; auch in der van eyckischen Schule war dieser Gegenstand sehr beliebt. Hier nun sind die Anbetenden häufig bekannte Personen, Fürsten, wie man z. B. auf der berühmten Anbetung bei den Gebrüdern Boisserée, welche für ein Werk van Eyck's ausgegeben wird, in zweien der Könige Philipp von Burgund und Karl den Kühnen hat erkennen wollen. Diesen Gestalten sieht man es an, daß sie auch außerdem noch etwas sind, andere Geschäfte haben, und hier nur gleichsam am Sonntag oder Morgens früh in die Messe gehn, die übrige Woche aber oder den übrigen Tag anderweitige Geschäfte treiben. Besonders sind auf niederländischen oder deutschen Bildern die Donatare fromme Ritter, gottesfürchtige Hausfrauen mit ihren Söhnen und Töchtern. Sie gleichen der Martha, die ab- und

zugeht, und sich auch um Aeußerliches und Weltliches bemüht, und nicht der Maria, die das beste Theil erwählt hat. Es fehlt ihnen zwar in ihrer Frömmigkeit nicht an Innigkeit und Gemüth, aber es ist nicht der Gesang der Liebe, der ihre ganze Natur ausmacht, und der nicht bloß eine Erhebung, ein Gebet oder Dank für empfangene Gewährung, sondern ihr einziges Leben, wie das der Nachtigall, seyn müßte.

Der Unterschied, welcher im Allgemeinen auf dergleichen Gemälden zwischen Heiligen und Anbetenden, und frommen Mitgliedern der christlichen Gemeinde in ihrem wirklichem Daseyn zu machen ist, läßt sich dahin angeben, daß die Betenden besonders auf italienischen Bildern im Ausdruck ihrer Frömmigkeit eine vollkommene Uebereinstimmung des Aeußern und Innern zeigen. Das seelenvolle Gemüth erscheint auch als das Seelenvolle hauptsächlich der Gesichtsformen, die nichts den Gefühlen des Herzens Entgegengesetztes oder von denselben Verschiedenes ausdrücken. Dieß Entsprechen ist dagegen in der Wirklichkeit nicht jedesmal vorhanden. Ein weinendes Kind z. B., besonders wenn es eben zu weinen anfängt, bringt uns oft, unabhängig davon, daß wir wissen, sein Leiden sey nicht der Thränen werth, durch seine Grimassen zum Lachen; ebenso verzerren ältere Leute, wenn sie lachen wollen, ihr Gesicht, weil die Züge zu fest, kalt und eisern sind, um sich einem natürlichen, unangestrengten Lachen oder freundlichen Lächeln zu bequemen. Solche Unangemessenheit der Empfindung und der sinnlichen Formen, in welchen die Frömmigkeit sich ausspricht, muß die Malerei vermeiden, und soviel als möglich die Harmonie des Innern und Aeußern zu Stande bringen; was denn auch die Italiener im vollsten Maaße, die Deutschen und Niederländer, weil sie portraitartiger darstellen, weniger gethan haben.

Als eine fernere Bemerkung will ich noch hinzufügen, daß diese Andacht der Seele auch nicht das angstvolle Rufen in äußerer

Noth oder Seelennoth seyn muß, wie es die Psalmen und viele lutherische Kirchenlieder enthalten, — als z. B. wie der Hirsch schreiet nach frischem Wasser, so schreiet meine Seele nach Dir — sondern ein Hinschmelzen, wenn auch nicht so süß wie bei Nonnen, eine Hingebung der Seele und ein Genuß dieses Hingebens, ein Befriedigtseyn, Fertigseyn. Denn die Noth des Glaubens, die angstvolle Verkümmerung des Gemüths, dieß Zweifeln und Verzweifeln, das im Ringen und in der Entzweiung bleibt, solche hypochondrische Frömmigkeit, welche niemals weiß, ob sie auch nicht in Sünde, ob die Reue auch wahr, und die Gnade durchgedrungen ist, solche Hingebung, in welcher sich das Subjekt doch nicht kann fahren lassen, und dieß gerade durch seine Angst beweist, gehört nicht zur Schönheit des romantischen Ideals. Eher schon kann die Andacht das Auge sehnsüchtig gegen den Himmel emporschlagen, obgleich es künstlerischer und befriedigender ist, wenn der Blick auf ein gegenwärtiges, diesseitiges Objekt der Anbetung, auf Maria, Christus, einen Heiligen u. s. f. gerichtet ist. Es ist leicht, ja zu leicht, einem Bilde dadurch ein höheres Interesse zu geben, daß die Hauptfigur den Blick gen Himmel, ins Jenseitige hinein hebt, wie denn auch heutigen Tags dieß leichte Mittel gebraucht wird, Gott, die Religion zur Grundlage des Staats zu machen, oder alles und jedes, statt aus der Vernunft der Wirklichkeit, mit Bibelstellen zu erweisen. Bei Guido Reni z. B. ist es zur Manier geworden, seinen Bildern diesen Blick und Augenaufschlag zu geben. Die Himmelfahrt Mariä in München z. B. hat sich den höchsten Ruhm bei Freunden und Kunstkennern erworben, und allerdings ist die hohe Glorie der Verklärung, der Versenkung und Auflösung der Seele in den Himmel und die ganze Haltung der in den Himmel hineinschwebenden Figur, die Helligkeit und Schönheit der Farbe, von der höchsten Wirkung; aber ich finde es für Maria dennoch angemessener, wenn sie in ihrer gegenwärtigen Liebe und Beseligung, mit dem Blick auf das Kind dargestellt wird; die Sehnsucht,

das Streben, jener Blick gen Himmel streifen nahe an die moderne Empfindsamkeit heran.

Der zweite Punkt nun betrifft das Hereintreten der Negativität in die geistige Andacht der Liebe. Die Jünger, Heiligen, Märtyrer haben zum Theil äußerlich, zum Theil nur im Innern denselben Schmerzensweg entlang zu gehen, auf welchem Christus ihnen in der Passionsgeschichte vorangewandelt ist.

Dieser Schmerz liegt zum Theil an der Gränze der Kunst, welche die Malerei zu überschreiten leicht geneigt seyn kann, in sofern sie sich die Grausamkeit und Gräßlichkeit des körperlichen Leidens, das Schinden und Braten, die Peinigung und Qual der Kreuzigung zum Inhalte nimmt. Dieß darf ihr, wenn sie nicht aus dem geistigen Ideal heraustreten soll, nicht erlaubt werden, und nicht etwa bloß, weil dergleichen Martern vor's Auge zu bringen nicht sinnlich schön ist, oder weil wir heutigen Tags schwache Nerven haben, sondern aus dem höheren Grunde, daß es um diese sinnliche Seite nicht zu thun ist. Die geistige Geschichte, die Seele in ihrem Leiden der Liebe, und nicht das unmittelbare körperliche Leiden an einem Subjekte selbst, der Schmerz um das Leiden Anderer, oder der Schmerz in sich selbst über den eigenen Unwerth ist der eigentliche Inhalt, der gefühlt und dargestellt werden soll. Die Standhaftigkeit der Märtyrer in sinnlichen Grausamkeiten ist eine Standhaftigkeit, die bloß sinnlichen Schmerz erträgt, im geistigen Ideal aber hat es die Seele mit sich, ihrem Leiden, der Verletzung ihrer Liebe, der innern Buße, Trauer, Reue und Zerknirschung zu thun.

Auch bei dieser inneren Pein darf dann aber die positive Seite nicht fehlen. Die Seele muß der objektiven an und für sich vollbrachten Versöhnung des Menschen mit Gott gewiß und nur bekümmert seyn, daß dieß ewige Heil auch in ihr subjektiv werde. In dieser Weise sehen wir häufig Büßende, Märtyrer, Mönche, die in der Gewißheit der objektiven Versöhnung Theils in der Trauer sind um ein Herz, das aufgegeben werden soll, Theils

diese Hingabe ihrer selbst vollbracht haben, doch die Versöhnung immer von Neuem vollbracht wissen wollen, und sich deshalb die Buße immer wieder auferlegen.

Hier nun kann ein gedoppelter Ausgangspunkt genommen werden. Ist nämlich von Hause aus ein frohes Naturell, Freiheit, Heiterkeit, Entschiedenheit, die das Leben und die Bande der Wirlichkeit leicht nehmen und es kurz damit abzumachen wissen, vom Künstler zu Grunde gelegt, so vergesellschaften sich damit auch mehr ein natürlicher Adel, Grazie, Frohheit, Freiheit und Schönheit der Form. Wenn dagegen ein halsstarriger, trotziger, roher, beschränkter Sinn die Voraussetzung abgiebt, so fordert die Ueberwindung eine harte Gewalt, um den Geist aus dem Sinnlichen und Weltlichen herauszuwinden und die Religion des Heils zu gewinnen. Bei solcher Widerspenstigkeit treten daher härtere Formen der Kräftigkeit und Festigkeit ein, die Narben der Wunden, welche dieser Hartnäckigkeit geschlagen werden müssen, sind sichtbarer und bleibender, und die Schönheit der Formen fällt fort. —

Drittens kann nun auch die positive Seite der Versöhnung, die Verklärung aus dem Schmerz, die aus der Buße gewonnene Seligkeit für sich zum Inhalt gemacht werden, ein Gegenstand, der freilich leicht zu Abwegen verleitet.

Dieß sind die Hauptunterschiede des absoluten geistigen Ideals als des wesentlichen Inhaltes der romantischen Malerei; es ist der Stoff ihrer gelungensten, gefeiertesten Werke, Werke, die unsterblich sind durch die Tiefe ihres Gedankens, und, wenn eine wahrhafte Darstellung hinzukommt, die höchste Steigerung des Gemüths zu seiner Beseligung, das Seelenvollste, Innigste ausmachen, was der Künstler irgend zu geben vermag.

Nach diesem religiösen Kreise haben wir nun noch zweier anderer Gebiete Erwähnung zu thun.

β) Das Entgegengesetzte gegen den religiösen Kreis ist das, für sich genommen, ebenso Innigkeitslose als auch Ungöttliche

— die Natur, und näher in Bezug auf Malerei, die landschaftliche Natur. Wir haben den Charakter der religiösen Gegenstände so angegeben, daß sich in ihnen die substantielle Innigkeit der Seele ausspreche, das Beisichseyn der Liebe im Absoluten. Die Innigkeit hat nun aber auch noch einen anderen Gehalt. Sie kann auch in dem ihr schlechthin Aeußeren einen Anklang an das Gemüth finden, und in der Objektivität als solcher Züge erkennen, die dem Geistigen verwandt sind. Ihrer Unmittelbarkeit nach werden zwar Hügel, Berge, Wälder, Thalgründe, Ströme, Ebenen, Sonnenschein, der Mond, der gestirnte Himmel u. s. f. bloß als Berge, Ströme, Sonnenschein wahrgenommen, aber erstens sind diese Gegenstände schon für sich von Interesse, in sofern es die freie Lebendigkeit der Natur ist, die in ihnen erscheint, und ein Zusammenstimmen mit dem Subjekt als selbst lebendigem bewirkt; zweitens bringen die besonderen Situationen des Objektiven Stimmungen in das Gemüth herein, welche den Stimmungen der Natur entsprechen. In diese Lebendigkeit, in dieses Antönen an Seele und Gemüth kann der Mensch sich einleben, und so auch in der Natur innig seyn. Wie die Arkadier von einem Pan sprachen, der im Düster des Waldes in Schauer und Schrecken versetzt, so sind die verschiedenen Zustände der landschaftlichen Natur in ihrer milden Heiterkeit, ihrer duftigen Ruhe, ihrer Frühlingsfrische, ihrer winterlichen Erstarrung, ihrem Erwachen am Morgen, ihrer Abendruhe u. s. f. bestimmten Gemüthszuständen gemäß. Die ruhige Tiefe des Meeres, die Möglichkeit einer unendlichen Macht des Aufruhrs hat ein Verhältniß zur Seele, wie umgekehrt Gewitter, das Brausen, Heranschwellen, Ueberschäumen, Brechen der sturmgepeitschten Wellen die Seele zu einem sympathetischen Tönen bewegen. Diese Innigkeit hat die Malerei auch zu ihrem Gegenstande. Deshalb dürfen nun aber nicht die Naturobjekte als solche in ihrer bloß äußerlichen Form und Zusammenstellung den eigentlichen Inhalt ausmachen, so daß die Malerei zu einer

bloßen Nachahmung wird, sondern die Lebendigkeit der Natur, welche sich durch alles hindurcherstreckt, und die charakteristische Sympathie besonderer Zustände dieser Lebendigkeit mit bestimmten Seelenstimmungen in den dargestellten landschaftlichen Gegenden hervorzuheben und lebhafter herauszukehren, dieß innige Eingehn erst ist das geistvolle und gemüthreiche Moment, durch welches die Natur nicht nur als Umgebung, sondern auch selbstständig zum Inhalt der Malerei werden kann.

γ) Eine dritte Art der Innigkeit endlich ist diejenige, welche bei Theils ganz unbedeutenden Objekten, die aus ihrer landschaftlichen Lebendigkeit herausgerissen sind, Theils bei Scenen des menschlichen Lebens stattfindet, die uns nicht nur als ganz zufällig, sondern sogar als niedrig und gemein erscheinen können. Ich habe schon bei anderer Gelegenheit (Aesth. Abth. I. S. 208 ff. u. Abth. II. S. 219—226) das Kunstgemäße solcher Gegenstände zu rechtfertigen gesucht. In Rücksicht auf Malerei will ich zu der bisherigen Betrachtung nur noch folgende Bemerkungen hinzufügen.

Die Malerei hat es nicht nur mit der inneren Subjektivität, sondern zugleich mit dem in sich partikularisirten Innern zu thun. Dieß Innere nun, eben weil es die Besonderheit zum Princip hat, bleibt nicht bei dem absoluten Gegenstande der Religion stehn, und nimmt sich ebensowenig vom Aeußeren nur die Naturlebendigkeit und deren bestimmten landschaftlichen Charakter zum Inhalt, sondern muß zu allem und jedem fortgehn, wo hinein der Mensch, als einzelnes Subjekt, sein Interesse legen und worin er seine Befriedigung finden kann. Schon in Darstellungen aus dem religiösen Kreise hebt die Kunst, jemehr sie steigt, umsomehr auch ihren Inhalt in das Irdische und Gegenwärtige hinein, und giebt demselben die Vollkommenheit weltlichen Daseyns, so daß die Seite der sinnlichen Existenz durch die Kunst zur Hauptsache, und das Interesse der Andacht das geringere wird. Denn auch hier hat die Kunst die Aufgabe, dieß Ideale ganz zur Wirklichkeit herauszuarbeiten, das den Sinnen

Entrückte sinnlich darstellig zu machen, und die Gegenstände aus der fernen Scene der Vergangenheit in die Gegenwart herüberzubringen und zu vermenschlichen. —

Auf unserer Stufe nun ist es die Innigkeit im unmittelbar Gegenwärtigen selbst, in den alltäglichen Umgebungen, in dem Gewöhnlichsten und Kleinsten, was zum Inhalte wird.

αα) Fragen wir nun aber, was bei der sonstigen Armseligkeit oder Gleichgültigkeit solcher Stoffe den eigentlich kunstgemäßen Gehalt abgebe, so ist das Substantielle, das sich darin erhält und geltend macht, die Lebendigkeit und Freudigkeit des selbstständigen Daseyns überhaupt, bei der größten Mannigfaltigkeit des eigenthümlichen Zwecks und Interesses. Der Mensch lebt immer im unmittelbar Gegenwärtigen; was er in jedem Augenblick thut, ist eine Besonderheit, und das Rechte besteht darin, jedes Geschäft, und sey es das kleinste, schlechthin auszufüllen, mit ganzer Seele dabeizuseyn. Dann wird der Mensch eins mit solcher Einzelnheit, für welche allein er zu existiren scheint, indem er die ganze Energie seiner Individualität hineingelegt hat. Dieß Verwachsenseyn bringt nun diejenige Harmonie des Subjekts mit der Besonderheit seiner Thätigkeit in seinen nächsten Zuständen hervor, die auch eine Innigkeit ist, und hier den Reiz der Selbstständigkeit solch eines für sich totalen, abgeschlossenen und vollendeten Daseyns ausmacht. So liegt also das Interesse, das wir an dergleichen Darstellungen nehmen können, nicht im Gegenstande, sondern in dieser Seele der Lebendigkeit, die schon für sich, unabhängig von dem, worin sie sich lebendig erweist, jedem unverdorbenen Sinne, jedem freien Gemüth zusagt und ihm ein Gegenstand der Theilnahme und Freude ist. Wir müssen uns daher den Genuß nicht dadurch verkümmern, daß wir Kunstwerke dieser Art aus dem Gesichtspunkte der sogenannten Natürlichkeit und täuschender Nachahmung der Natur zu bewundern aufgefordert werden. Diese Aufforderung, welche dergleichen Werke an die Hand zu geben scheinen, ist selbst nur eine Täuschung

welche den eigentlichen Punkt verkennt. Denn die Bewunderung schreibt sich dann nur aus der bloß äußerlichen Vergleichung eines Kunstwerks und eines Naturwerks her, und bezieht sich nur auf die Uebereinstimmung der Darstellung mit einer sonst schon vorhandenen Sache, während hier der eigentliche Inhalt und das Künstlerische in der Auffassung und Ausführung die Uebereinstimmung der dargestellten Sache *mit sich selbst*, die für sich beseelte Realität ist. Nach dem Principe der Täuschung können z. B. wohl die denner'schen Portaits gelobt werden, die zwar Nachahmungen der Natur sind, aber größten Theils die Lebendigkeit als solche, auf die es hier ankommt, gar nicht treffen, sondern sich gerade darin ergehn, die Haare, Runzeln, überhaupt das darzustellen, was zwar nicht ein abstrakt Todtes, doch ebensowenig die Lebendigkeit menschlicher Physiognomie ist.

Lassen wir uns ferner den Genuß durch die vornehme Verstandesreflexion verflachen, daß wir dergleichen Sujets als gemein und unserer höheren Gedanken unwürdig betrachten, so nehmen wir den Inhalt ebenfalls nicht so, wie die Kunst ihn uns wirklich darbietet. Wir bringen dann nämlich nur das Verhältniß mit, welches wir unseren Bedürfnissen, Vergnügen, unserer sonstigen Bildung und anderweitigen Zwecken nach zu solchen Gegenständen haben, d. h. wir fassen sie nur nach ihrer *äußeren Zweckmäßigkeit* auf, wodurch nun unsere Bedürfnisse der lebendige Selbstzweck, die Hauptsache werden, die Lebendigkeit des Gegenstandes aber vernichtet ist, in sofern er wesentlich nur dazu bestimmt erscheint, als bloßes Mittel zu dienen, oder uns ganz gleichgültig zu bleiben, weil wir ihn nicht zu gebrauchen wissen. Ein Sonnenblick z. B., der durch eine offene Thür in ein Zimmer fällt, in das wir hineintreten, eine Gegend, die wir durchreisen, eine Nätherin, eine Magd, die wir emsig beschäftigt sehen, kann uns etwas durchaus Gleichgültiges seyn, weil wir weit davon abliegenden Gedanken und Interessen ihren Lauf geben, und deshalb, in diesem Selbstgespräch oder Dialog mit Anderen,

gegen unsere Gedanken und Reden die vor uns dastehende Situation nicht zum Worte kommen lassen, oder nur eine ganz flüchtige Aufmerksamkeit darauf richten, die über die abstrakten Urtheile „angenehm, schön, häßlich" u. s. f. nicht hinausreicht. So erfreuen wir uns auch wohl an der Lustigkeit eines Bauerntanzes, indem wir denselben oberflächlich mit ansehn, oder entfernen uns davon und verachten ihn, weil wir „ein Feind von allem Rohen" sind. Aehnlich geht es uns mit menschlichen Physiognomieen, mit denen wir im täglichen Leben verkehren, oder die uns zufällig begegnen. Unsere Subjektivität und Wechselthätigkeit kommt immer dabei mit ins Spiel. Wir sind getrieben, Diesem oder Jenem dieß oder das zu sagen, haben Geschäfte abzumachen, Rücksichten zu nehmen, denken an Dieß oder Jenes von ihm, sehen ihn um diesen oder jenen Umstand an, den wir von ihm wissen, richten uns im Gespräche danach, schweigen von diesem, um ihn nicht zu verletzen, berühren jenes nicht, weil er's uns übel deuten möchte, kurz wir haben immer seine Geschichte, Rang, Stand, unser Benehmen oder unser Geschäft mit ihm zum Gegenstande, und bleiben in einem durchaus praktischen Verhältnisse oder in dem Zustande der Gleichgültigkeit und unaufmerksamen Zerstreutheit stehen.

Die Kunst nun aber in Darstellung solcher lebendigen Wirklichkeit verändert vollständig unseren Standpunkt zu derselben, indem sie ebensosehr alle die praktischen Verzweigungen abschneidet, die uns sonst mit dem Gegenstande in Zusammenhang setzen, und uns denselben ganz theoretisch entgegenbringt, als sie auch die Gleichgültigkeit aufhebt, und unsere anderwärts beschäftigte Aufmerksamkeit ganz auf die dargestellte Situation hinleitet, für die wir, um sie zu genießen, uns in uns sammeln und koncentriren müssen. — Die Skulptur besonders schlägt durch ihre ideale Produktionsweise die praktische Beziehung zu dem Gegenstande von Hause aus nieder, in sofern ihr Werk sogleich zeigt, dieser Wirklichkeit nicht anzugehören. Die Malerei dagegen führt

uns einerseits ganz in die Gegenwart einer uns näheren alltäglichen Welt hinein, aber sie zerreißt in ihr andererseits alle die Fäden der Bedürftigkeit, der Anziehung, Neigung oder Abneigung, welche uns zu solcher Gegenwart hinziehn, oder von ihr abstoßen, und führt uns die Gegenstände als Selbstzweck in ihrer eigenthümlichen Lebendigkeit näher. Es findet hier das Umgekehrte dessen statt, was Herr von Schlegel z. B. in der Geschichte des Pygmalion so ganz prosaisch als die Rückkehr des vollendeten Kunstwerks zum gemeinen Leben, zum Verhältniß der subjektiven Neigung und des realen Genusses ausspricht, eine Rückkehr, die das Gegentheil derjenigen Entfernung ist, in welche das Kunstwerk die Gegenstände zu unserem Bedürfnisse setzt, und eben damit deren eigenes selbstständiges Leben und Erscheinen vor uns hinstellt.

ββ) Wie nun die Kunst in diesem Kreise einem Inhalte, den wir sonst nicht für sich in seiner Eigenthümlichkeit gewähren lassen, die eingebüßte Selbstständigkeit revindicirt, so weiß sie zweitens solche Gegenstände festzuhalten, die in der Wirklichkeit nicht so verweilen, daß wir sie für sich zu beachten gewohnt würden. Je höher die Natur in ihren Organisationen und deren beweglichen Erscheinung hinaufreicht, desto mehr gleicht sie dem Schauspieler, der nur dem Augenblicke dient. In dieser Beziehung habe ich es schon früher als einen Triumph der Kunst über die Wirklichkeit gerühmt, daß sie auch das Flüchtigste zu fixiren im Stande ist. In der Malerei nun betrifft dieses Dauerbarmachen des Augenblicklichen einerseits wiederum die koncentrirte momentane Lebendigkeit in bestimmten Situationen, andererseits die Magie des Scheinens derselben in ihrer veränderlichen momentanen Färbung. Ein Trupp von Reitern z. B. kann sich in seiner Gruppirung, in den Zuständen jedes Einzelnen in jedem Augenblicke verändern. Wären wir selber dabei, so hätten wir ganz andere Dinge zu thun, als auf die Lebendigkeit dieser Veränderungen zu achten; wir hätten dann aufzusteigen, abzusteigen,

den Schnappsack aufzumachen, zu essen, zu trinken, auszuruhen, die Pferde abzuschirren, zu tränken, zu füttern u. s. f., oder wären wir im gewöhnlichen praktischen Leben Zuschauer, so sähen wir mit ganz anderen Interessen darauf; wir würden wissen wollen, was sie machen, was für Landsleute es sind, zu welchem Zweck sie ausziehn und dergl. mehr. Der Maler dagegen schleicht den vorübergehendsten Bewegungen, den flüchtigsten Ausdrücken des Gesichts, den augenblicklichsten Farbenerscheinungen in dieser Beweglichkeit nach, und bringt sie bloß im Interesse dieser ohne ihn verschwindenden Lebendigkeit des Scheinens vor uns. Besonders das Spiel des Farbenscheins, nicht die Farbe als solche, sondern ihr Hell und Dunkel, das Hervor- und Zurücktreten der Gegenstände ist der Grund, daß die Darstellung natürlich erscheint; worauf wir in Kunstwerken weniger zu merken pflegen, als es diese Seite verdient, die uns erst die Kunst zum Bewußtseyn bringt. Außerdem nimmt der Künstler in diesen Beziehungen der Natur ihren Vorzug, ins Einzelnste zu gehn, konkret, bestimmt, individualisirt zu seyn, indem er seinen Gegenständen die gleiche Individualität lebendiger Erscheinung in deren schnellsten Blitzen bewahrt, und doch nicht unmittelbare, streng nachgebildete Einzelnheiten für die bloße Wahrnehmung, sondern für die Phantasie eine Bestimmtheit giebt, in welcher zugleich die Allgemeinheit wirksam bleibt.

γγ) Je geringfügiger nun, im Verhältniß zu religiösen Stoffen, die Gegenstände sind, welche diese Stufe der Malerei als Inhalt ergreift, desto mehr macht hier gerade die künstlerische Produktion, die Art des Sehens, Auffassens, Verarbeitens, die Einlebung des Künstlers in den ganz individuellen Umkreis seiner Aufgaben, die Seele und lebendige Liebe seiner Ausführung selbst eine Hauptseite des Interesses aus, und gehört mit zu dem Inhalt. Was der Gegenstand unter seinen Händen wird, muß jedoch nichts seyn, was nicht derselbe in der That ist und seyn kann. Wir glauben nur etwas ganz Anderes und Neues

zu sehen, weil wir in der Wirklichkeit nicht auf dergleichen Situationen und deren Farbenerscheinung so im Detail Acht haben. Umgekehrt kommt auch allerdings etwas Neues zu diesen gewöhnlichen Gegenständen hinzu; nämlich eben die Liebe, der Sinn und Geist, die Seele, aus welcher sie der Künstler ergreift, sich aneignet, und so seine eigene Begeisterung der Produktion dem, was er erschafft, als ein neues Leben einhaucht. —

Dieß sind die wesentlichsten Gesichtspunkte, welche in Betreff des Inhalts der Malerei zur Berücksichtigung kommen.

b) Die zweite Seite, von welcher wir demnächst zu sprechen haben, bezieht sich auf die näheren Bestimmungen, denen das sinnliche Material, in sofern es den angegebenen Inhalt in sich aufnehmen soll, sich zugänglich erweisen muß.

α) Das Erste, was in dieser Rücksicht von Wichtigkeit wird, ist die Linearperspektive. Sie tritt als nothwendig ein, weil die Malerei nur die Fläche zu ihrer Verfügung hat, während sie nicht mehr, wie das Basrelief der alten Skulptur, ihre Figuren nebeneinander auf ein und demselben Plane ausbreiten kann, sondern zu einer Darstellungsweise fortgehn muß, welche die Entfernung ihrer Gegenstände nach allen Raumdimensionen scheinbar zu machen genöthigt ist. Denn die Malerei hat den Inhalt, den sie erwählt, zu entfalten, in seiner vielfachen Bewegung vor Augen zu stellen, und die Figuren mit der äußern landschaftlichen Natur, Gebäulichkeiten, Umgebung von Zimmern u. s. f. in einem ganz anderen Grade, als dieß die Skulptur selbst im Relief irgendwie vermag, in einen mannigfaltigen Zusammenhang zu bringen. Was nun die Malerei in dieser Rücksicht nicht in seiner wirklichen Entfernung in der realen Weise der Skulptur hinstellen kann, muß sie durch den Schein der Realität ersetzen. Das Nächste besteht in dieser Rücksicht darin, daß sie die eine Fläche, die sie vor sich hat, in unterschiedene, scheinbar von einander entfernt liegende Plane zertheilt, und dadurch die Gegensätze eines nahen Vorgrundes und

entfernten Hintergrundes erhält, welche durch den Mittelgrund wieder in Verbindung treten. Auf diese verschiedenen Plane stellt sie ihre Gegenstände hin. Indem sich nun die Objekte, je weiter sie vom Auge abliegen, um so mehr verhältnißmäßig verkleinern, und diese Abnahme in der Natur selbst schon mathematisch bestimmbaren optischen Gesetzen folgt, so hat die Malerei auch ihrerseits diesen Regeln, welche durch die Uebertragung der Gegenstände auf eine Fläche wiederum eine specifische Art der Anwendung erhalten, Folge zu geben. Dies ist die Nothwendigkeit für die sogenannte lineare oder mathematische Perspektive in der Malerei, deren nähere Vorschriften wir jedoch hier nicht zu erörtern haben.

β) Zweitens nun aber stehn die Gegenstände nicht nur in bestimmter Entfernung von einander, sondern sind auch von unterschiedener Form. Diese besondere Raumumgränzung, durch welche jedes Objekt in seiner specifischen Gestalt sichtbar gemacht wird, ist die Sache der Zeichnung. Erst die Zeichnung giebt sowohl die Entfernung der Gegenstände von einander, als auch die einzelne Gestalt derselben an. Ihr vorzüglichstes Gesetz ist die Richtigkeit in Form und Entfernung, welche sich freilich zunächst noch nicht auf den geistigen Ausdruck, sondern nur auf die äußere Erscheinung bezieht, und deshalb nur die selbst äußerliche Grundlage bildet, doch besonders bei organischen Formen und deren mannigfaltigen Bewegungen durch die dadurch eintretenden Verkürzungen von großer Schwierigkeit ist. In sofern sich nun diese beiden Seiten rein auf die Gestalt und deren räumliche Totalität beziehn, so machen sie das Plastische, Skulpturmäßige in der Malerei aus, das diese Kunst, da sie auch das Innerlichste durch die Außengestalt ausdrückt, ebensowenig entbehren kann, als sie in anderer Rücksicht dabei stehn bleiben darf. Denn ihre eigentliche Aufgabe ist die Färbung, so daß in dem wahrhaft Malerischen Entfernung und Gestalt nur durch Farbenunterschiede ihre eigentliche Darstellung gewinnen und darin aufgehn.

γ) Es ist deshalb die Farbe, das Kolorit, was den Maler zum Maler macht. Wir bleiben zwar gern beim Zeichnen und hauptsächlich beim Skizzenhaften, als bei dem vornehmlich Genialen stehn, aber wie erfindungsreich und phantasievoll auch der innere Geist in Skizzen aus der gleichsam durchsichtigeren, leichteren Hülle der Gestalt unmittelbar heraustreten kann, so muß doch die Malerei malen, wenn sie nicht nach der sinnlichen Seite in der lebendigen Individualität und Partikularisation ihrer Gegenstände abstrakt bleiben will. Hiermit soll jedoch den Zeichnungen und besonders den Handzeichnungen der großen Meister, wie z. B. Raphael's und Albrecht Dürer's, ein bedeutender Werth nicht abgesprochen werden. Im Gegentheil haben nach einer Seite hin gerade Handzeichnungen das höchste Interesse, indem man das Wunder sieht, daß der ganze Geist unmittelbar in die Fertigkeit der Hand übergeht, die nun mit der größten Leichtigkeit, ohne Versuch, in augenblicklicher Produktion alles, was im Geiste des Künstlers liegt, hinstellt. Die dürer'schen Randzeichnungen z. B. in dem Gebetbuche auf der münchener Bibliothek sind von unbeschreiblicher Geistigkeit und Freiheit; Einfall und Ausführung erscheint als eins und dasselbe, während man bei Gemälden die Vorstellung nicht entfernen kann, daß hier die Vollendung erst nach mehrfachem Uebermalen, stetem Fortschreiten und Verbessern geleistet sey.

Dessenohngeachtet bringt erst die Malerei durch den Gebrauch der Farbe das Seelenvolle zu seiner eigentlich lebendigen Erscheinung. Doch haben nicht alle Malerschulen die Kunst des Kolorits in gleicher Höhe gehabt, ja es ist eine eigenthümliche Erscheinung, daß fast nur die Venetianer und vorzüglich die Niederländer die vollkommenen Meister in der Farbe geworden sind. Beide der See nahe, beide in einem niedrigen Lande, durchschnitten von Sümpfen, Wasser, Kanälen. Bei den Holländern kann man sich dieß so erklären, daß sie bei einem immer neblichten Horizonte die stete Vorstellung des grauen Hintergrundes vor sich hatten, und nun durch dieses Trübe um so mehr veranlaßt wurden, das

Farbige in allen seinen Wirkungen und Mannigfaltigkeiten der Beleuchtung, Reflexe, Lichtscheine u. s. f. zu studiren, hervorzuheben und darin gerade eine Hauptaufgabe ihrer Kunst zu finden. Gegen die Venetianer und Holländer gehalten, erscheint die sonstige Malerei der Italiener, Correggio und einige Andere ausgenommen, als trockener, saftloser, kälter und unlebendiger.

Näher nun lassen sich bei der Färbung folgende Punkte als die wichtigsten herausheben.

αα) Erstens die abstrakte Grundlage aller Farbe, das Helle und Dunkle. Wenn dieser Gegensatz und seine Vermittelungen für sich ohne weitere Farbenunterschiede in Wirkung gesetzt werden, so kommen dadurch nur die Gegensätze des Weißen, als des Lichts, und des Schwarzen, als des Schattens, so wie die Uebergänge und Nüancen zum Vorschein, welche die Zeichnung integriren, indem sie dem eigentlich Plastischen der Gestalt angehören, und die Hebung, Senkung, Rundung, Entfernung der Gegenstände hervorbringen. Wir können in dieser Rücksicht hier der Kupferstecherkunst, welche es nur mit dem Hell und Dunkel als solchem zu thun hat, beiläufig erwähnen. Außer dem unendlichen Fleiß und der sorglichsten Arbeitsamkeit ist in dieser hochzuschätzenden Kunst, wenn sie auf ihrer Höhe steht, Geist mit der Nützlichkeit großer Vervielfältigung verbunden, welche auch die Buchdruckerkunst hat. Doch ist sie nicht wie die Zeichnung als solche bloß auf Licht und Schatten angewiesen, sondern bemüht sich in ihrer heutigen Ausbildung besonders mit der Malerei in Wetteifer zu treten, und außer dem Hell und Dunkel, das durch die Beleuchtung bewirkt wird, auch noch diejenigen Unterschiede größerer Helle oder Dunkelheit auszudrücken, welche durch die Lokalfarbe selbst hervorkommen; wie sich z. B. im Kupferstich bei derselben Beleuchtung der Unterschied von blondem und schwarzem Haare sichtbar machen läßt.

In der Malerei nun aber giebt das Hell und Dunkel, wie gesagt, nur die Grundlage ab, obschon diese Grundlage

von der höchsten Wichtigkeit ist. Denn sie allein bestimmt das Vor- und Zurücktreten, die Rundung, überhaupt das eigentliche Erscheinen der Gestalt als sinnlicher Gestalt, das, was man die Modelirung nennt. Die Meister des Kolorits treiben es in dieser Rücksicht bis zum äußersten Gegensatz des hellsten Lichtes und der tiefsten Schatten, und bringen nur dadurch ihre großen Effekte hervor. Doch ist ihnen dieser Gegensatz nur erlaubt, in sofern er nicht hart, d. h. in sofern er nicht ohne reichhaltiges Spiel der Uebergänge und Vermittelungen bleibt, die alles in Zusammenhang und Fluß setzen und bis zu den feinsten Nüancirungen fortgehen. Fehlen aber solche Gegensätze, so wird das Ganze flach, weil eben nur der Unterschied des Helleren oder Dunklerern bestimmte Theile sich hervorheben, andere dagegen zurücktreten läßt. Besonders bei reichen Kompositionen und weiten Entfernungen der darzustellenden Gegenstände von einander wird es nothwendig, bis in das tiefste Dunkel hineinzugehen, um eine weite Stufenleiter für Licht und Schatten zu haben.

Was nun die nähere Bestimmtheit des Lichts und Schattens betrifft, so hängt Meselbe vornehmlich von der Art der vom Künstler angenommenen Beleuchtung ab. Das Tageslicht, Morgen-, Mittags-, Abendlicht, Sonnenschein oder Mondlicht, klarer oder bewölkter Himmel, das Licht bei Gewittern, Kerzenbeleuchtung, beschlossenes, einfallendes oder gleichmäßig sich verbreitendes Licht, die verschiedenartigsten Beleuchtungsweisen verursachen hier die allermannigfaltigsten Unterschiede. Bei einer öffentlichen reichen Handlung, einer in sich selbst klaren Situation des wachen Bewußtseyns ist das äußere Licht mehr Nebensache, und der Künstler wird am besten das gewöhnliche Tageslicht gebrauchen, wenn nicht die Forderung dramatischer Lebendigkeit, die gewünschte Heraushebung bestimmter Figuren und Gruppen und das Zurücktretenlassen anderer eine ungewöhnliche Beleuchtungsweise, welche für dergleichen Unterschiede günstiger ist, nothwendig macht. Die älteren großen Maler haben deshalb

Kontraste, überhaupt ganz specielle Situationen gleichsam der Beleuchtung wenig benutzt; und mit Recht, da sie mehr auf das Geistige als solches als auf den Effekt der sinnlichen Erscheinungsweise losgingen, und bei der überwiegenden Innerlichkeit und Wichtigkeit des Gehalts diese immer mehr oder weniger äußere Seite entbehren konnten. Bei Landschaften dagegen und unbedeutenden Gegenständen des gewöhnlichen Lebens wird die Beleuchtung von ganz anderem Belang. Hier sind die großen künstlerischen, oft auch künstlichen, magischen Effekte an ihrer Stelle. In der Landschaft z. B. können die kühnen Kontraste großer Lichtmassen und starker Schattenparthien die beste Wirkung thun, doch ebensosehr auch zur bloßen Manier werden. Umgekehrt sind es in diesen Kreisen hauptsächlich die Lichtreflexe, das Scheinen und Wiederscheinen, dieß wunderbare Lichtecho, das ein besonders lebendiges Spiel von Hell und Dunkel hervorbringt, und sowohl für den Künstler, als auch für den Beschauer ein gründliches und anhaltendes Studium erfordert. Dabei kann denn die Beleuchtung, welche der Maler äußerlich oder innerlich in seiner Konception aufgefaßt hat, selbst nur ein schnellvorübergehender und sich verändernder Schein seyn. Wie plötzlich aber auch oder ungewöhnlich die festgehaltene Beleuchtung seyn mag, so muß dennoch der Künstler selbst bei der bewegtesten Handlung dafür sorgen, daß das Ganze in dieser Mannigfaltigkeit nicht unruhig, schwankend, verworren werde, sondern klar und zusammengehalten bleibe.

ββ) Dem gemäß, was ich bereits oben sagte, muß nun aber die Malerei das Hell und Dunkel nicht in seiner bloßen Abstraktion, sondern durch die Verschiedenheit der Farbe selbst ausdrücken. Licht und Schatten müssen farbig seyn. Wir haben deshalb zweitens von der Farbe als solcher zu sprechen.

Der erste Punkt betrifft hier wieder zunächst das Hell und Dunkel der Farben gegeneinander, in sofern sie in ihrem wechselseitigen Verhältniß selbst als Licht und Dunkel wirken und ein-

ander heben oder drücken und schaden. Roth z. B. und noch mehr Gelb ist für sich bei gleicher Intensität heller als Blau. Dieß hängt mit der Natur der verschiedenen Farben selbst, die erst Goethe neuerdings in das rechte Licht gestellt hat, zusammen. Im Blau nämlich ist das Dunkle die Hauptsache, das erst, in sofern es durch ein helleres, doch nicht vollständig durchsichtiges Medium wirkt, als Blau erscheint. Der Himmel z. B. ist dunkel; auf höchsten Bergen wird er immer schwärzer; durch ein durchsichtiges, jedoch trübendes Medium, wie die atmosphärische Luft der niedrigeren Ebenen, gesehen, erscheint er blau, und um so heller, je weniger durchsichtig die Luft ist. Beim Gelb umgekehrt wirkt das an und für sich Helle durch ein Trübes, welches das Helle noch durchscheinen läßt. Der Rauch ist z. B. solch ein trübendes Mittel; vor etwas durch ihn hindurchwirkendem Schwarzen gesehn, sieht er blaulich aus, vor etwas Hellem gelblich und röthlich. Das eigentliche Roth ist die wirksame königliche konkrete Farbe, in welcher sich Blau und Gelb, die selbst wieder Gegensätze sind, durchdringen; Grün kann man auch als solche Vereinigung ansehn, doch nicht als die konkrete Einheit, sondern als bloß ausgelöschten Unterschied, als die gesättigte, ruhige Neutralität. Diese Farben sind die reinsten, einfachsten, die ursprünglichen Grundfarben. Man kann deshalb auch in der Art und Weise, wie die älteren Meister sie anwendeten, eine symbolische Beziehung suchen. Besonders im Gebrauch des Blau und Roth. Blau entspricht dem Sanfteren, Sinnvollen, Stilleren, dem empfindungsreichen Hineinsehn, in sofern es das Dunkle zum Princip hat, das nicht Widerstand leistet, während das Helle mehr das Widerstehende, Producirende, Lebendige, Heitre ist; Roth das Männliche, Herrschende, Königliche; Grün das Indifferente, Neutrale. Nach dieser Symbolik trägt z. B. Maria, wo sie als thronend, als Himmelskönigin vorgestellt ist, häufig einen rothen, wo sie dagegen als Mutter erscheint, einen blauen Mantel.

Alle die übrigen unendlich mannigfaltigen Farben müssen als bloße Modifikationen betrachtet werden, in welchen irgend eine Schattirung jener Kardinalfarben zu erkennen ist. In diesem Sinne wird z. B. kein Maler Violet eine Farbe nennen. In ihrem Wechselverhältniß nun sind alle diese Farben selber in ihrer Wirkung gegeneinander heller und dunkler; ein Umstand, welchen der Maler wesentlich in Betracht ziehn muß, um den rechten Ton, den er an jeder Stelle für die Modelirung, Entfernung der Gegenstände nöthig hat, nicht zu verfehlen. Hier tritt nämlich eine ganz eigenthümliche Schwierigkeit ein. In dem Gesicht z. B. ist die Lippe roth, die Augenbraue dunkel, schwarz, braun, oder wenn auch blond, dennoch immer in dieser Farbe dunkler als die Lippe; ebenso sind die Wangen durch ihr Roth heller der Farbe nach als die Nase bei gelblicher, bräunlicher, grünlicher Hauptfarbe. Diese Theile können nun ihrer Lokalfarbe zufolge heller und intensiver gefärbt seyn, als es ihnen der Modelirung nach zukommt. In der Skulptur, ja selbst in der Zeichnung werden dergleichen Parthien ganz nur nach dem Verhältniß der Gestalt und Beleuchtung in Hell und Dunkel gehalten. Der Maler dagegen muß sie in ihrer lokalen Färbung aufnehmen, welche dieß Verhältniß stört. Dasselbe findet mehr noch bei von einander entfernteren Gegenständen statt. Für den gewöhnlichen sinnlichen Anblick ist es der Verstand, der in Bezug auf die Dinge über ihre Entfernung und Form u. s. f. nicht nur nach dem Farbenscheine, sondern auch noch aus ganz andern Umständen urtheilt. In der Malerei aber ist nur die Farbe vorhanden, die als bloße Farbe dasjenige beeinträchtigen kann, was das Hell und Dunkel für sich fordert. Hier besteht nun die Kunst des Malers darin, solch einen Widerspruch aufzulösen und die Farben so zusammenzustellen, daß sie weder in ihrer Lokaltinte der Modelirung, noch in ihrem sonstigen Verhältniß einander Schaden thun. Erst durch die Berücksichtigung beider Punkte kann die wirkliche Gestalt und Färbung der Gegenstände bis zur Vollendung zum

Vorschein kommen. Mit welcher Kunst haben z. B. die Holländer den Glanz von Atlasgewändern mit allen den mannigfaltigen Reflexen und Abstufungen des Schattens in Falten u. s. f., den Schein des Silbers, Goldes, Kupfers, glasirter Gefäße, Sammet u. s. f. und ebenso van Eyck schon das Leuchten der Edelsteine, Goldborten, Geschmeide u. s. f. gemalt. Die Farben, durch welche z. B. der Goldglanz hervorgebracht ist, haben für sich nichts Metallisches; sieht man sie in der Nähe, so ist es einfaches Gelb, das für sich betrachtet nur wenig leuchtet; die ganze Wirkung hängt einerseits von dem Herausheben der Form, andererseits von der Nachbarschaft ab, in welche jede einzelne Farbennüance gebracht ist.

Eine weitere Seite zweitens geht die Harmonie der Farben an.

Ich habe bereits oben bemerkt, daß die Farben eine durch die Natur der Sache selbst gegliederte Totalität ausmachen. In dieser Vollständigkeit müssen sie nun auch erscheinen; keine Hauptfarbe darf ganz fehlen, weil sonst der Sinn der Totalität etwas vermißt. Besonders die älteren Italiener und Niederländer geben in Ansehung dieses Farbensystems eine volle Befriedigung; wir finden in ihren Gemälden Blau, Gelb, Roth, Grün. Solche Vollständigkeit nun macht die Grundlage der Harmonie aus. Weiter aber müssen die Farben so zusammengestellt seyn, daß sowohl ihr malerischer Gegensatz, als auch die Vermittlung und Auflösung desselben und dadurch eine Ruhe und Versöhnung für's Auge zu Stande kommt. Theils die Art der Zusammenstellung, Theils der Grad der Intensität jeder Farbe bewirkt solche Kraft des Gegensatzes der Ruhe der Vermittlung. In der älteren Malerei waren es besonders die Niederländer, welche die Kardinalfarben in ihrer Reinheit, und ihrem einfachen Glanz gebrauchten, wodurch die Harmonie durch Schärfung der Gegensätze erschwert wird, aber, wenn sie erreicht ist, dem Auge wohl thut. Doch muß bei dieser Entschiedenheit und Kräftigkeit der Farbe

dann auch der Charakter der Gegenstände sowie die Kraft des Ausdrucks selbst entschiedener und einfacher seyn. Hierin liegt zugleich eine höhere Harmonie der Färbung mit dem Inhalt. Die Hauptpersonen z. B. müssen auch die hervorstechendste Farbe haben, und in ihrem Charakter, ihrer ganzen Haltung und Ausdrucksweise großartiger erscheinen als die Nebenpersonen, denen nur die gemischten Farben zukommen. In der Landschaftsmalerei treten dergleichen Gegensätze der reinen Kardinalfarben weniger heraus, in Scenen hingegen, worin die Personen die Hauptsache bleiben, und insbesondere die Gewänder die größten Theile der ganzen Fläche einnehmen, sind jene einfacheren Farben an ihrer Stelle. Hier entspringt die Scene aus der Welt des Geistigen, in welcher das Unorganische, die Naturumgebung abstrakter, d. h. nicht in seiner natürlichen Vollständigkeit und isolirten Wirkung erscheinen muß, und die mannigfaltigen Tinten der Landschaft in ihrer nüancenreicheren Buntheit weniger passen. Im Allgemeinen paßt die Landschaft zur Umgebung menschlicher Scenen nicht so vollständig als ein Zimmer, überhaupt Architektonisches, denn die Situationen, welche im Freien spielen, sind im Ganzen genommen gewöhnlich nicht diejenigen Handlungen, in denen das volle Innere als das Wesentliche sich herauskehrt. Wird aber der Mensch in die Natur hinausgestellt, so muß sie nur als bloße Umgebung Gültigkeit erhalten. Bei dergleichen Darstellungen nun erhalten, wie gesagt, vornehmlich die entschiedenen Farben ihren rechten Platz. Doch gehört eine Kühnheit und Kraft zu ihrem Gebrauch. Süßliche, verschwemmte, lieblich thuende Gesichter stimmen nicht zu ihnen; solch ein weicher Ausdruck, solche Verblasenheit von Physiognomien, welche man seit Mengs für Idealität zu halten gewohnt ist, würde durch entschiedene Farben ganz darniedergeschlagen werden. In neuester Zeit sind bei uns vornehmlich nichtssagende, weichliche Gesichter, mit gezierten besonders graziös oder einfach und großartig seyn sollenden Stellungen u. s. f. Mode geworden.

Diese Unbedeutenheit von Seiten des inneren geistigen Charakters führt dann auch auf Unbedeutenheit der Farben und des Farbentons, so daß alle Farben in Unscheinbarkeit und kraftloser Gebrochenheit und Abdämpfung gehalten werden, und nichts recht hervorkommt; nichts Anderes freilich herunterdrückt, aber auch nichts heraushebt. Es ist dieß wohl eine Harmonie der Farben, und häufig von großer Süße und einschmeichelnder Lieblichkeit, aber in der Unbedeutenheit. In der ähnlichen Beziehung sagt schon Goethe in seinen Anmerkungen zur Uebersetzung von Diderot's Versuch über die Malerei: „man giebt keineswegs zu, daß es leichter sey, ein schwaches Kolorit harmonischer zu machen als ein starkes; aber freilich, wenn das Kolorit stark ist, wenn Farben lebhaft erscheinen, dann empfindet auch das Auge Harmonie und Disharmonie viel lebhafter; wenn man aber die Farben schwächt, einige hell, andere gemischt, andere beschmutzt im Bilde braucht, dann weiß freilich Niemand, ob er ein harmonisches oder disharmonisches Bild sieht; das weiß man aber allenfalls zu sagen, daß es unwirksam, daß es unbedeutend sey." —

Mit der Harmonie der Farben ist nun aber im Kolorit noch keineswegs Alles erreicht, sondern es müssen drittens noch mehrere andere Seiten, um eine Vollendung hervorzubringen, hinzukommen. Ich will in dieser Rücksicht hier nur noch der sogenannten Luftperspektive, der Karnation, und endlich der Magie des Farbenscheines Erwähnung thun.

Die Linearperspektive betrifft zunächst nur die Größenunterschiede, welche die Linien der Gegenstände in ihrer geringeren oder weiteren Entfernung vom Auge machen. Diese Veränderung und Verkleinerung der Gestalt ist jedoch nicht das Einzige, was die Malerei nachzubilden hat. Denn in der Wirklichkeit erleidet Alles durch die atmosphärische Luft, die zwischen den Gegenständen, ja selbst zwischen den verschiedenen Theilen derselben hinzieht, eine Verschiedenartigkeit der Färbung. Dieser

mit der Entfernung sich abdämpfende Farbenton ist es, welcher die Luftperspektive ausmacht, in sofern dadurch die Gegenstände Theils in der Weise ihrer Umrisse, Theils in Rücksicht auf ihren Hell- und Dunkelschein und sonstige Färbung modificirt werden. Gewöhnlich meint man, was im Vorgrunde dem Auge am nächsten steht, sey immer das Hellste und der Hintergrund das Dunklere, in der That aber verhält sich die Sache anders. Der Vorgrund ist das Dunkelste und Hellste zugleich, d. h. der Kontrast von Licht und Schatten wirkt in der Nähe am stärksten, und die Umrisse sind am bestimmtesten; je weiter dagegen die Objekte sich vom Auge entfernen, desto farbloser, unbestimmter in ihrer Gestalt werden sie, indem sich der Gegensatz von Licht und Schatten mehr und mehr verliert, bis sich das Ganze überhaupt in ein helles Grau verliert. Die verschiedene Art der Beleuchtung jedoch verursacht in dieser Rücksicht die verschiedenartigsten Abweichungen. — Besonders in der Landschaftsmalerei, doch auch in allen übrigen Gemälden, welche weite Räume darstellen, ist die Luftperspektive von höchster Wichtigkeit, und die großen Meister des Kolorits haben auch hierin zauberische Effekte hervorgebracht.

Das Schwerste nun aber zweitens in der Färbung, das Ideale gleichsam, der Gipfel des Kolorits ist das Inkarnat, der Farbenton der menschlichen Fleischfarbe, welche alle andern Farben wunderbar in sich vereinigt, ohne daß sich die eine oder andere selbstständig heraushebt. Das jugendliche, gesunde Roth der Wange ist zwar reiner Karmin, ohne allen Stich in's Blaue, Violette oder Gelbe, aber dieß Roth ist selbst nur ein Anflug oder vielmehr ein Schimmer, der von Innen herauszudringen scheint, und sich unbemerkbar in die übrige Fleischfarbe hinein verliert. Diese aber ist ein ideelles Ineinander aller Hauptfarben. Durch das durchsichtige Gelb der Haut scheint das Roth der Arterien, das Blau der Venen, und zu dem Hell und Dunkel und den sonstigen mannigfaltigen

Scheinen und Resleren kommen noch graue, bräunliche, selbst grünliche Töne hinzu, die uns beim ersten Anblick höchst unnatürlich dünken und doch ihre Richtigkeit und wahrhaften Effekt haben können. Dabei ist dieses Ineinander von Scheinen ganz glanzlos, d. h. es zeigt kein Scheinen von Anderem an ihm, sondern ist von Innen her beseelt und belebt. Dieß Durchscheinen von Innen besonders ist für die Darstellung von größter Schwierigkeit. Man kann es einem See im Abendschein vergleichen, in welchem man die Gestalten, die er abspiegelt und zugleich die klare Tiefe und Eigenthümlichkeit des Wassers sieht. Metallglanz dagegen ist wohl scheinend und wiederscheinend, Edelgesteine zwar durchsichtig, blitzend, doch kein durchscheinendes Ineinander von Farben, wie das Fleisch, ebenso der Atlas, glänzende Seidenstoffe u. s. f. Die thierische Haut, das Haar oder Gefieder, die Wolle u. s. f. sind in derselben Weise von der verschiedenartigsten Färbung, aber doch in den bestimmten Theilen von direkter, selbstständiger Farbe, so daß die Mannigfaltigkeit mehr ein Resultat verschiedener Flächen und Plane, kleiner Punkte und Linien von verschiedenen Färbungen, als ein Ineinander, wie beim Fleisch, ist. Am nächsten noch kommen demselben die Farbenspiele durchscheinender Trauben, und die wunderbaren zarten durchsichtigen Farbennüancen der Rose. Doch auch diese erreicht nicht den Schein innerer Belebung, den die Fleischfarbe haben muß, und dessen glanzloser Seelenduft zum Schwierigsten gehört, was die Malerei kennt. Denn dieß Innerliche, Subjektive der Lebendigkeit soll auf einer Fläche nicht als aufgetragen, nicht als materielle Farbe, als Striche, Punkte u. s. f., sondern als selbst lebendiges Ganze erscheinen; durchsichtig tief, wie das Blau des Himmels, das fürs Auge keine widerstandleistende Fläche seyn darf, sondern worein wir uns müssen vertiefen können. Schon Diderot in dem von Goethe übersetzten Aufsatz über Malerei sagt in dieser Hinsicht: „Wer das Gefühl des Fleisches erreicht hat, ist schon weit gekommen, das Uebrige ist

nichts dagegen. Tausend Maler sind gestorben, ohne das Fleisch gefühlt zu haben, tausend andere werden sterben, ohne es zu fühlen."

Was kurz das Material angeht, durch welches diese glanzlose Lebendigkeit des Fleisches kann hervorgebracht werden, so hat sich erst die Oelfarbe als hiezu vollkommen tauglich erwiesen. Am wenigstens geschickt, ein Ineinanderscheinen zu bewirken, ist die Behandlung in Mosaiken, welche sich zwar durch ihre Dauer empfiehlt, doch weil sie die Farbennüancen durch verschieden gefärbte Glasstifte oder Steinchen, die nebeneinander gestellt werden, ausdrücken muß, niemals das fließende sich Verschmelzen eines ideellen Ineinander von Farben bewirken kann. Weiter gehn schon die Fresko- und Tempera-Malerei. Doch beim Freskomalen werden die auf nassen Kalk aufgetragenen Farben zu schnell eingesogen, so daß einerseits die größte Fertigkeit und Sicherheit des Pinsels nöthig ist, andererseits mehr mit großen Strichen nebeneinander gearbeitet werden muß, welche, da sie schnell auftrocknen, keine feinere Vertreibung gestatten. Das Aehnliche findet beim Malen mit Temperafarben statt, die zwar zu großer innerer Klarheit und schönem Leuchten zu bringen sind, doch durch ihr schnelles Auftrocknen gleichfalls sich weniger zur Verschmelzung und Vertreibung eignen, und eine mehr zeichnende Behandlung mit Strichen nöthig machen. Die Oelfarbe dagegen erlaubt nicht nur das zarteste sanfteste Ineinanderschmelzen und Vertreiben, wodurch die Uebergänge so unmerklich werden, daß man nicht sagen kann, wo eine Farbe anfängt und wo sie aufhört, sondern sie erhält auch bei richtiger Mischung und rechter Auftragsweise ein edelsteinartiges Leuchten, und kann vermittelst ihres Unterschiedes von Deck- und Lasurfarben in weit höherem Grade als die Temperamalerei ein Durchscheinen verschiedener Farbenlagen hervorbringen.

Der dritte Punkt endlich, dessen wir noch erwähnen müssen, betrifft die Duftigkeit, Magie in der Wirkung des Kolo-

rits. Diese Zauberei des Farbenscheins wird hauptsächlich da erst auftreten, wo die Substantialität und Geistigkeit der Gegenstände sich verflüchtigt hat, und nun die Geistigkeit in die Auffassung und Behandlung der Färbung hereintritt. Im Allgemeinen läßt sich sagen, daß die Magie darin besteht, alle Farben so zu behandeln, daß dadurch ein für sich objektloses Spiel des Scheines hervorkommt, das die äußerste verschwebende Spitze des Kolorits bildet, ein Ineinander von Färbungen, ein Scheinen von Resleren, die in andere Scheine scheinen, und so fein, so flüchtig, so seelenhaft werden, daß sie in's Bereich der Musik herüberzugehn anfangen. Nach Seiten der Modelirung gehört die Meisterschaft des Helldunkels hieher, worin schon unter den Italienern Leonardo da Vinci und vor allem Correggio Meister waren. Sie sind zu tiefsten Schatten fortgegangen, die aber selbst wieder durchleuchtet bleiben und sich durch unmerkliche Uebergänge bis zum hellsten Lichte steigern. Dadurch kommt die höchste Rundung zum Vorschein, nirgends ist eine Härte oder Gränze, überall ein Uebergehn; Licht und Schatten wirken nicht unmittelbar nur als Licht oder Schatten, sondern beide durchscheinen einander, wie eine Kraft von Innen her durch ein Aeußeres hindurchwirkt. Das Aehnliche gilt für die Behandlung der Farbe, in welcher auch die Holländer die größten Meister waren. Durch diese Idealität, dieß Ineinander, dieses Herüber und Hinüber von Resleren und Farbenscheinen, durch diese Veränderlichkeit und Flüchtigkeit von Uebergängen breitet sich über das Ganze bei der Klarheit, dem Glanz, der Tiefe, dem milden und saftigen Leuchten der Farbe ein Schein der Beseelung, welcher die Magie des Kolorits ausmacht, und dem Geiste des Künstlers, der dieser Zauberer ist, eigens angehört.

γγ) Dieß führt uns auf einen letzten Punkt, den ich kurz noch besprechen will.

Unsern Ausgangspunkt nahmen wir von der Linearperspektive, schritten sodann zur Zeichnung fort und betrachteten

endlich die Farbe; zuerst Licht und Schatten in Rücksicht auf Modelirung; zweitens als Farbe selbst, und zwar als Verhältniß der relativen Helligkeit und Dunkelheit der Farben gegeneinander, sowie ferner als Harmonie, Luftperspektive, Karnation und Magie derselben. Die dritte Seite nun betrifft die schöpferische Subjektivität des Künstlers in Hervorbringung des Kolorits.

Gewöhnlich meint man, die Malerei könne hiebei nach ganz bestimmten Regeln verfahren. Dieß ist jedoch nur bei der Linearperspektive, als einer ganz geometrischen Wissenschaft der Fall, obschon auch hier nicht einmal die Regel als abstrakte Regel hervorscheinen darf, wenn sie nicht das eigentlich Malerische zerstören soll. Die Zeichnung zweitens läßt sich weniger schon als die Perspektive durchweg auf allgemeine Gesetze zurückführen, am wenigsten aber das Kolorit. Der Farbensinn muß eine künstlerische Eigenschaft, eine eigenthümliche Seh- und Konceptionsweise von Farbentönen, die existiren, so wie eine wesentliche Seite der reproduktiven Einbildungskraft und Erfindung seyn. Dieser Subjektivität des Farbentons wegen, in welcher der Künstler seine Welt anschaut, und die zugleich produktiv bleibt, ist die große Verschiedenheit des Kolorits keine bloße Willkür und beliebige Manier einer Färbung, die nicht so in rerum natura vorhanden ist, sondern liegt in der Natur der Sache selbst. So erzählt z. B. Goethe in Dichtung und Wahrheit folgendes hiehergehörige Beispiel. „Als ich (nach einem Besuche der Dresdner Gallerie) bei meinem Schuster wieder eintrat — bei einem solchen hatte er sich aus Grille einquartiert — um das Mittagsmahl zu genießen, traute ich meinen Augen kaum: denn ich glaubte ein Bild von Ostade vor mir zu sehen, so vollkommen, daß man es nur auf die Gallerie hätte hängen dürfen. Stellung der Gegenstände, Licht, Schatten, bräunlicher Teint des Ganzen, alles was man in jenen Bildern bewundert, sah ich hier in der Wirklichkeit. Es war das erstemal, daß ich auf einen so hohen Grad die Gabe gewahr wurde, die ich nachher

mit mehrerem Bewußtseyn übte, die Natur nämlich mit den Augen dieses oder jenes Künstlers zu sehen, dessen Werken ich so eben eine besondere Aufmerksamkeit gewidmet hatte. Diese Fähigkeit hat mir viel Genuß gewährt, aber auch die Begierde vermehrt, der Ausübung eines Talents, das mir die Natur versagt zu haben schien, von Zeit zu Zeit eifrig nachzuhängen." Besonders thut sich diese Verschiedenheit des Kolorits auf der einen Seite bei Darstellung des menschlichen Fleisches hervor, selbst abgesehen von allen äußerlich wirkenden Modifikationen der Beleuchtung, des Alters, Geschlechts, der Situation, Nationalität, Leidenschaft u. s. f. Auf der anderen ist es die Darstellung des täglichen Lebens im Freien oder Innern der Häuser, Schenken, Kirchen u. s. w., so wie die landschaftliche Natur, deren Reichthum von Gegenständen und Färbungen jeden Maler mehr oder weniger an seinen eigenen Versuch weist, dieß mannigfaltige Spiel von Scheinen, das hier eintritt, aufzufassen, wiederzugeben und sich nach seiner Anschauung, Erfahrung und Einbildungskraft zu erfinden.

b) Wir haben bis jetzt in Betreff auf die besonderen Gesichtspunkte, welche in der Malerei geltend zu machen sind, erstens vom Inhalt, zweitens von dem sinnlichen Material gesprochen, dem dieser Inhalt eingebildet werden kann. Drittens bleibt uns zum Schluß nur noch übrig, die Art und Weise festzustellen, in welcher der Künstler seinen Inhalt, diesem bestimmten sinnlichen Elemente gemäß, malerisch zu koncipiren und auszuführen hat. Den breiten Stoff, der sich auch hier wieder unserer Betrachtung darbietet, können wir folgendermaßen gliedern.

Erstens sind es die allgemeineren Unterschiede der Konceptionsweise, die wir sondern und in ihrer Fortbewegung zu immer reicherer Lebendigkeit begleiten müssen;

Zweitens haben wir uns mit den bestimmteren Seiten zu beschäftigen, welche innerhalb dieser Arten der Auffassung näher die eigentlich malerische Komposition, die künstlerischen Motive der ergriffenen Situation und der Gruppirung angehn.

Drittens wollen wir einen Blick auf die Art der Charakterisirung werfen, welche aus der Verschiedenheit sowohl der Gegenstände als auch der Konception hervorgeht.

α) Was nun erstens die allgemeinsten Weisen der malerischen Auffassung betrifft, so finden dieselben Theils in dem Inhalt selbst, der zur Darstellung gebracht werden soll, Theils in dem Entfaltungsgange der Kunst ihren Ursprung, welche nicht gleich von Hause aus den ganzen Reichthum, der in einem Gegenstande liegt, herausarbeitet, sondern erst nach mannigfaltigen Stufen und Uebergängen zur vollen Lebendigkeit hingelangt.

αα) Der erste Standpunkt, den die Malerei in dieser Beziehung einnehmen kann, zeigt noch ihre Herkunft von der Skulptur und Architektur, indem sie sich in dem allgemeinen Charakter ihrer ganzen Konceptionsweise noch diesen Künsten anschließt. Dieß wird am meisten der Fall seyn können, wenn sich der Künstler auf einzelne Figuren beschränkt, welche er nicht in der lebendigen Bestimmtheit einer in sich mannigfaltigen Situation, sondern in dem einfachen, selbstständigen Beruhen auf sich hinstellt. Aus den verschiedenen Kreisen des Inhalts, den ich als für die Malerei gemäß bezeichnet habe, sind hiefür besonders religiöse Gegenstände, Christus, einzelne Apostel und Heilige passend. Denn dergleichen Figuren müssen fähig seyn, für sich selbst in ihrer Vereinzelung Bedeutung genug zu haben, eine Totalität zu seyn und einen substantiellen Gegenstand der Verehrung und Liebe für das Bewußtseyn auszumachen. In dieser Art finden wir vornehmlich in der älteren Kunst Christus oder Heilige isolirt, ohne bestimmtere Situation und Naturumgebung dargestellt. Tritt eine Umgebung hinzu, so besteht sie hauptsächlich in architektonischen Verzierungen, besonders gothischen, wie dieß z. B. bei älteren Niederländern und Ober-Deutschen häufig vorkommt. In dieser Bezüglichkeit auf die Architektur, zwischen deren Pfei-

ler und Bogen oft auch mehrere solcher Figuren, der zwölf Apostel z. B., nebeneinandergestellt werden, geht die Malerei noch nicht zu der Lebendigkeit der späteren Kunst fort, und auch die Gestalten selbst bewahren noch Theils den mehr starren statuarischen Charakter der Skulptur, Theils bleiben sie überhaupt in einem statuarischen Typus stehen, wie ihn die byzantinische Malerei z. B. an sich trägt. Für solche einzelne Figuren ohne alle Umgebung oder bei bloß architektonischer Einschließung ist dann auch eine strengere Einfachheit der Farbe und grellere Entschiedenheit derselben passend. Die ältesten Maler haben statt einer reichen Naturumgebung deshalb den einfarbigen Goldgrund beibehalten, dem nun die Farben der Gewänder face machen und ihn gleichsam pariren müssen, und daher entschiedener, greller sind, als wir sie in den Zeiten der schönsten Ausbildung der Malerei finden, wie denn überhaupt die Barbaren ohnehin an einfachen lebhaften Farben, Roth, Blau u. s. f. ihr Gefallen haben.

Zu dieser ersten Art der Auffassung gehören nun größtentheils auch die wunderthätigen Bilder. Als zu etwas Stupendem hat der Mensch zu ihnen nur ein stupides Verhältniß, das die Seite der Kunst gleichgültig läßt, so daß sie dem Bewußtseyn nicht durch menschliche Verlebendigung und Schönheit freundlich näher gebracht werden, und die am meisten religiös verehrten, künstlerisch betrachtet, gerade die allerschlechtesten sind.

Wenn nun aber dergleichen vereinzelte Figuren nicht als eine für sich fertige Totalität um ihrer ganzen Persönlichkeit willen ein Gegenstand der Verehrung oder des Interesses abgeben können, so hat eine solche noch im Princip der skulpturartigen Auffassung ausgeführte Darstellung keinen Sinn. So sind Portraits z. B. für die Bekannten der Person und ihrer ganzen Individualität wegen interessant; sind aber die Personen vergessen oder unbekannt, so frischt sich durch ihre Darstellung in einer Aktion oder Situation, die einen bestimmten Charakter zeigt,

eine ganz andere Theilnahme an, als die ist, die wir für solche ganz einfache Konceptionsweise gewinnen können. Große Portraits, wenn sie durch alle Mittel der Kunst in voller Lebendigkeit vor uns dastehn, haben an dieser *Fülle* des Daseyns selbst schon dieß Hervortreten, Hinausschreiten aus ihrem Rahmen. Bei van dykischen Portraits z. B. hat mir der Rahmen, besonders wenn die Stellung der Figur nicht ganz en face, sondern etwas herumgewendet ist, ausgesehen wie die Thüre der Welt, in welche der Mensch da hereintritt. Sind deshalb Individuen nicht, wie Heilige, Engel u. s. f., schon etwas in sich selbst Vollendetes und Fertiges, und können sie nur durch die Bestimmtheit einer Situation, durch einen einzelnen Zustand, eine besondere Handlung interessant werden, so ist es unangemessen, sie als selbstständige Gestalten darzustellen. So waren z. B. die letzte Arbeit Kügelchen's in Dresden vier Köpfe, Bruststücke; Christus, Johannes der Täufer, Johannes der Evangelist und der verlorene Sohn. Was Christus und Johannes den Evangelisten anbetrifft, so fand ich, als ich sie sah, die Auffassung ganz zweckmäßig. Aber der Täufer und vollends der verlorene Sohn haben gar nicht diese Selbstständigkeit für mich, daß ich sie in dieser Weise als Bruststücke sehen mochte. Hier ist im Gegentheil nothwendig, diese Figuren in Thätigkeit und Handlung zu setzen, oder wenigstens in Situationen zu bringen, durch welche sie in lebendigem Zusammenhange mit ihrer äußeren Umgebung die charakteristische Individualität eines in sich abgeschlossenen Ganzen erlangen könnten. Der kügelchensche Kopf des verlorenen Sohnes drückt zwar sehr schön den Schmerz, die tiefe Reue und Zerknirschung aus, aber daß dieß gerade die Reue des *verlorenen Sohnes* seyn solle, ist nur durch eine ganz kleine Heerde Schweine im Hintergrunde angedeutet. Statt dieser symbolischen Hinweisung sollten wir ihn mitten unter der Heerde sehn, oder in einer anderen Scene seines Lebens. Denn der verlorene Sohn hat keine weitere vollständige allgemeine Persönlichkeit

und existirt für uns, soll er nicht zu einer bloßen Allegorie werden, nur in der bekannten Reihe von Situationen, in welchen ihn die Erzählung schildert. Wie er das väterliche Haus verläßt, oder in seinem Elend, seiner Reue, seiner Rückkehr mußte er uns in konkreter Wirklichkeit vorgeführt werden. So aber sind jene Schweine im Hintergrunde nicht viel besser, als ein Zettel mit dem aufgeschriebenen Namen.

ββ) Ueberhaupt kann die Malerei, da sie die volle Besonderheit der subjektiven Innigkeit zu ihrem Inhalt zu nehmen hat, weniger noch als die Skulptur bei dem situationslosen Beruhen in sich und der bloß substantiellen Auffassung eines Charakters stehn bleiben, sondern muß diese Selbstständigkeit aufgeben und ihren Inhalt in bestimmter Situation, Mannigfaltigkeit, Unterschiedenheit der Charaktere und Gestalten in Bezug auf einander und ihre äußere Umgebung darzustellen bemüht seyn. Dieß Ablassen von den bloß traditionellen statarischen Typen, von der architektonischen Aufstellung und Umschließung der Figuren und der skulpturartigen Konceptionsweise, diese Befreiung von dem Ruhenden, Unthätigen, dieß Suchen eines lebendigen menschlichen Ausdrucks, einer charakteristischen Individualität, dieß Hineinsetzen jedes Inhalts in die subjektive Besonderheit und deren bunte Aeußerlichkeit macht den Fortschritt der Malerei aus, durch welchen sie erst den ihr eigenthümlichen Standpunkt erlangt. Mehr als den übrigen bildenden Künsten ist es daher der Malerei nicht nur gestattet, sondern es muß sogar von ihr gefordert werden, zu einer dramatischen Lebendigkeit fortzugehn, so daß die Gruppirung ihrer Figuren die Thätigkeit in einer bestimmten Situation anzeigt.

γγ) Mit diesem Hineinführen in die vollendete Lebendigkeit des Daseyns und dramatische Bewegung der Zustände und Charaktere verbindet sich drittens dann die immer vermehrte Wichtigkeit, welche bei der Konception und Ausführung auf die Individualität und das volle Leben der Farbenerscheinung aller

Gegenstände gelegt wird, in sofern in der Malerei die letzte Spitze der Lebendigkeit nur durch Farbe ausdrückbar ist. Doch kann sich diese Magie des Scheins endlich auch so überwiegend geltend machen, daß darüber der Inhalt der Darstellung gleichgültig wird, und die Malerei dadurch in dem bloßen Duft und Zauber ihrer Farbentöne und der Entgegensetzung und ineinanderscheinenden und spielenden Harmonie sich ganz ebenso zur Musik herüberzuwenden anfängt, als die Skulptur in der weiteren Ausbildung des Reliefs sich der Malerei zu nähern beginnt.

β) Das Nächste nun, wozu wir jetzt überzugehen haben, betrifft die besonderen Bestimmungen, denen die malerische Kompositionsweise, als Darstellung einer bestimmten Situation und deren näheren Motive durch Zusammenstellung und Gruppirung verschiedener Gestalten oder Naturgegenstände zu einem in sich abgeschlossenen Ganzen, in ihren Hervorbringungen folgen muß.

αα) Das Haupterforderniß, das wir an die Spitze stellen können, ist die glückliche Auswahl einer für die Malerei passenden Situation.

Hier besonders hat die Erfindungskraft des Malers ihr unermeßliches Feld; von der einfachsten Situation eines unbedeutenden Gegenstandes an, eines Blumenstraußes, oder eines Weinglases mit Tellern, Brodt, einzelnen Früchten umher, bis hin zu den reichhaltigen Kompositionen von großen öffentlichen Begebenheiten, Haupt- und Staatsaktionen, Krönungsfesten, Schlachten, und dem jüngsten Gericht, wo Gott Vater, Christus, die Apostel, die himmlischen Herrschaaren und die ganze Menschheit, Himmel, Erde und Hölle zusammentreten.

Was das Nähere angeht, so ist in dieser Beziehung das eigentlich Malerische einerseits von dem Skulpturartigen, andererseits von dem Poetischen, wie es nur der Dichtkunst vollkommen auszudrücken möglich ist, bestimmter abzuscheiden.

Die wesentliche Verschiedenheit einer malerischen von einer skulpturmäßigen Situation liegt, wie wir bereits oben gesehn

haben, darin, daß die Skulptur hauptsächlich das selbstständig in sich Beruhende, Konfliktlose in harmlosen Zuständen, an denen die Bestimmtheit nicht das Durchgreifende ausmacht, darzustellen berufen ist, und erst im Relief vornehmlich zur Gruppirung, epischen Ausbreitung von Gestalten, zur Darstellung von bewegteren Handlungen, denen eine Kollision zu Grunde liegt, fortzuschreiten anfängt, die Malerei dagegen bei ihrer eigentlichen Aufgabe erst dann anfängt, wenn sie aus der beziehungslosen Selbstständigkeit ihrer Figuren und dem Mangel an Bestimmtheit der Situation herausgeht, um in die lebendige Bewegung menschlicher Zustände, Leidenschaften, Konflikte, Handlungen in stetem Verhältniß zu der äußeren Umgebung eintreten, und selbst bei Auffassung der landschaftlichen Natur dieselbe Bestimmtheit einer besonderen Situation und deren lebendigsten Individualität festhalten zu können. Wir stellten deshalb gleich anfangs schon für die Malerei die Forderung auf, daß sie die Darstellung der Charaktere, der Seele, des Innern nicht so zu liefern habe, wie sich diese innere Welt unmittelbar in ihrer äußeren Gestalt zu erkennen giebt, sondern durch *Handlungen* das, was sie ist, entwickelt und äußert.

Der letztere Punkt hauptsächlich ist es, welcher die Malerei in einen näheren Bezug zur *Poesie* bringt. Beide Künste in diesem Verhältnisse haben Theils einen Vorzug, Theils einen Nachtheil. Die Malerei kann die Entwickelung einer Situation, Begebenheit, Handlung nicht, wie die Poesie oder Musik, in einer *Succession* von Veränderungen geben, sondern nur *einen* Moment ergreifen wollen. Hieraus folgt die ganz einfache Reflexion, daß durch diesen einen Moment das Ganze der Situation oder Handlung, die Blüthe derselben, dargestellt, und deshalb *der* Augenblick aufgesucht werden muß, in welchem das Vorhergehende und Nachfolgende in *einen* Punkt zusammengedrängt ist. Bei einer Schlacht z. B. würde dieß der Moment des Sieges seyn; das Gefecht ist noch sichtbar, zugleich aber die Entscheidung

bereits gewiß. Der Maler kann daher einen Rest des Vergangenen, das sich in seinem Abziehen und Verschwinden noch in der Gegenwart geltend macht, aufnehmen, und zugleich das Künftige, das als unmittelbare Folge aus einer bestimmten Situation hervorgehn muß, andeuten. In's Nähere jedoch kann ich mich hier nicht einlassen.

Bei diesem Nachtheil gegen den Dichter hat nun aber der Maler den Vortheil voraus, daß er die bestimmte Scene, indem er sie sinnlich vor die Anschauung im Scheine ihrer wirklichen Realität bringt, in der vollkommensten Einzelnheit ausmalen kann. „Ut pictura poesis erit" ist zwar ein beliebter Spruch, der besonders in der Theorie vielfach urgirt und von der beschreibenden Dichtkunst in ihren Schilderungen der Jahres- und Tageszeiten, Blumen, Landschaften präcis genommen und in Anwendung gebracht worden ist. Die Beschreibung aber solcher Gegenstände und Situationen in Worten ist einerseits sehr trocken und tädiös, und kann dennoch, wenn sie aufs Einzelne eingehn will, niemals fertig werden, andererseits bleibt sie verwirrt, weil sie das als ein Nacheinander der Vorstellung geben muß, was in der Malerei auf einmal vor der Anschauung steht, so daß wir das Vorhergehende immer vergessen und aus der Vorstellung heraus haben, während es doch wesentlich mit dem Andern, was folgt, in Zusammenhang seyn soll, da es im Raum zusammen gehört und nur in dieser Verknüpfung und diesem Zugleich einen Werth hat. In diesen gleichzeitigen Einzelnheiten dagegen kann gerade der Maler das ersetzen, was ihm in Ansehung der fortlaufenden Succession vom Vergangenen und Nachfolgenden abgeht. Doch steht die Malerei wieder in einer anderen Beziehung gegen die Poesie und Musik zurück; in Betreff des Lyrischen nämlich. Die Dichtkunst kann Empfindungen und Vorstellungen nicht nur als Empfindungen und Vorstellungen überhaupt, sondern auch als Wechsel, Fortgang, Steigerung derselben entwickeln. Mehr noch in Rücksicht auf die koncentrirte Innerlichkeit ist dieß

in der Musik der Fall, die es sich mit der Bewegung der Seele in sich zu thun macht. Die Malerei nun aber hat hiefür nichts als den Ausdruck des Gesichts und der Stellung, und verkennt, wenn sie sich auf das eigentlich Lyrische ausschließlich einläßt, ihre Mittel. Denn wie sehr sie auch die innere Leidenschaft und Empfindung in Mienenspiel und Bewegungen des Körpers ausdrückt, so muß doch dieser Ausdruck nicht unmittelbar die Empfindung als solche betreffen, sondern die Empfindung in einer bestimmten Aeußerung, Begebenheit, Handlung. Daß sie im Aeußerlichen darstellt, hat deshalb nicht den abstrakten Sinn, durch Physiognomie und Gestalt das Innere anschaubar zu machen, sondern die Aeußerlichkeit, in deren Form sie das Innere ausspricht, ist eben die individuelle Situation einer Handlung, die Leidenschaft in bestimmter That, durch welche die Empfindung erst ihre Explikation und Erkennbarkeit erhält. Wenn man daher das Poetische der Malerei darein setzt, daß sie die innere Empfindung unmittelbar ohne näheres Motiv und Handlung in Gesichtszügen und Stellung ausdrücken solle, so heißt dieß nur die Malerei in eine Abstraktion zurückweisen, der sie sich gerade zu entwinden hat, und von ihr verlangen, sich der Eigenthümlichkeit der Poesie zu bemächtigen, wodurch sie, wenn sie den Versuch wagt, nur in Trockenheit oder Fadheit geräth.

Ich hebe hier diesen Punkt heraus, weil in der vorjährigen hiesigen Kunstausstellung (1828) mehrere Bilder aus der sogenannten düsseldorfer Schule sehr gerühmt worden sind, deren Meister bei vieler Verständigkeit und technischer Fertigkeit diese Richtung auf die bloße Innerlichkeit, auf das, was ausschließlich nur für die Poesie darstellbar ist, genommen haben. Der Inhalt war größten Theils goetheschen Gedichten oder aus Shakespeare, Ariost und Tasso entlehnt, und machte hauptsächlich die innerliche Empfindung der Liebe aus. Gewöhnlich stellten die vorzüglichsten Gemälde je ein Liebespaar dar, Romeo und Julie z. B., Rinald und Armide, ohne nähere Situation, so daß jene Paare gar nichts

thun und ausdrücken, als in einander verliebt zu seyn, also sich zu einander hinzuneigen und recht verliebt einander anzusehen, recht verliebt dreinzublicken. Da muß sich denn natürlich der Hauptausdruck in Mund und Auge koncentriren, und besonders hat Rinaldo eine Stellung mit seinen langen Beinen, bei der er eigentlich, so wie sie daliegen, nicht recht weiß, wo er mit hin soll. Das streckt sich deshalb auch ganz bedeutungslos hin. Die Skulptur, wie wir gesehn haben, entschlägt sich des Auges und Seelenblicks, dit Malerei ergreift dagegen das reiche Moment des Ausdrucks, aber sie muß sich nicht auf diesen Punkt koncentriren, nicht das Feuer oder die schwimmende Mattigkeit und Sehnsüchtigkeit des Auges oder die süßliche Freundlichkeit des Mundes sich ohne alle Motive zum Hauptaugenmerk des Ausdrucks machen wollen. Von ähnlicher Art war auch der Fischer von Hübner, wozu der Stoff aus dem bekannten goetheschen Gedicht genommen war, das die unbestimmte Sehnsucht nach der Ruhe, Kühlung und Reinheit des Wassers mit so wunderbarer Tiefe und Anmuth der Empfindung schildert. Der Fischerknabe, der da nackt in's Wasser gezogen wird, hat wie die männlichen Figuren in den übrigen Bildern auch, ein sehr prosaisches Gesicht, dem man es, wenn seine Physiognomie ruhig wäre, nicht ansehn würde, daß er tiefer, schöner Empfindungen fähig seyn könnte. Ueberhaupt kann man von allen diesen männlichen und weiblichen Gestalten nicht sagen, daß sie von gesunder Schönheit wären, im Gegentheil zeigen sie nichts als die Nervengereiztheit, Schmächtigkeit und Krankhaftigkeit der Liebe und Empfindung überhaupt, die man nicht reproducirt sehn, sondern von der man wie im Leben so auch in der Kunst vielmehr gern verschont bleiben will. In dieselbe Kategorie gehört auch die Art und Weise, in welcher Schadow, der Meister dieser Schule, die goethesche Mignon dargestellt hat. Der Charakter Mignon's ist schlechthin poetisch. Was sie interessant macht, ist ihre Vergangenheit, die Härte des äußeren und inneren Schicksals, der Widerstreit

italienischer, in sich heftig aufgeregter Leidenschaft in einem Gemüth, das sich darin nicht klar wird, dem jeder Zweck und Entschluß fehlt, und das nun, in sich selbst ein Geheimniß, absichtlich geheimnißvoll sich nicht zu helfen weiß; dieß in sich gekehrte ganz abgebrochene sich Aeußern, das nur in einzelnen, unzusammenhängenden Eruptionen merken läßt, was in ihr vorgeht, ist die Furchtbarkeit des Interesses, das wir an ihr nehmen müssen. Ein solches volles Konvolut kann nun wohl vor unserer Phantasie stehn, aber die Malerei kann es nicht, wie es Schadow gewollt hat, so ohne Bestimmtheit der Situation und der Handlung einfach durch Mignon's Gestalt und Physiognomie darstellen. Im Ganzen läßt sich daher behaupten, diese genannten Bilder seyen ohne Phantasie für Situationen, Motive und Ausdruck gefaßt. Denn zu echten Kunstdarstellungen der Malerei gehört, daß der ganze Gegenstand mit Phantasie ergriffen, und in Gestalten zur Anschauung gebracht sey, die sich äußern, ihr Inneres durch eine Folge der Empfindung, durch eine Handlung darthun, welche für die Empfindung so bezeichnend ist, daß nun alles und jedes im Kunstwerk von der Phantasie zum Ausdruck des ausgewählten Inhalts vollständig verwendet erscheint. Die älteren italienischen Maler besonders haben wohl auch, wie diese modernen, Liebesscenen dargestellt, und zum Theil ihren Stoff aus Gedichten genommen, aber sie haben denselben mit Phantasie und gesunder Heiterkeit zu gestalten verstanden. Amor und Psyche, Amor mit Venus, Pluto's Raub der Proserpina, der Raub der Sabinerinnen, Herkules mit dem Spinnrocken bei Omphale, welche die Löwenhaut um sich geworfen, das sind alles Gegenstände, welche die älteren Meister in lebendigen, bestimmten Situationen, in Scenen mit Motiven, und nicht bloß als einfache in keiner Handlung begriffene Empfindung ohne Phantasie, darstellten. Auch aus dem alten Testament haben sie Liebesscenen entlehnt. So hängt z. B. in Dresden ein Bild, von Giorgione; Jakob, der weit hergekommen, grüßt die Rahel, drückt ihr die Hand und küßt sie; weiterhin stehen ein Paar Knechte an einem Brunnen, beschäftigt für ihre Heerde Wasser zu schöpfen, die zahlreich im Thale weidet. Ein anderes Gemälde stellt Jakob und Rebekka dar; Rebekka reicht Abraham's Knechten zu trinken, wodurch sie von ihnen erkannt wird. Ebenso sind aus Ariost Scenen hergenommen, Medor z. B., der Angelika's Namen auf die Einfassung eines Quells schreibt.

Wenn in neuerer Zeit so viel von der Poesie in der Malerei gesprochen wird, so darf dieß, wie gesagt, nichts anderes heißen, als einen Gegenstand mit Phantasie fassen, Empfindungen durch Handlung sich expliciren lassen, nicht aber die abstrakte Empfindung festhalten und als solche ausdrücken wollen. Selbst die Poesie, welche die Empfindung doch in ihrer Innerlichkeit auszusprechen vermag, breitet sich in Vorstellungen, Anschauungen und Betrachtungen aus; wollte sie z. B. beim Ausdruck der Liebe nur dabei stehn bleiben, zu sagen: „ich liebe Dich," und immer nur zu wiederholen: ich liebe Dich, so möchte das zwar den Herren, die viel von der Poesie der Poesie geredet haben, genehm seyn, aber es wäre die abstrakteste Prosa. Denn Kunst überhaupt in Betreff auf Empfindung besteht in Auffassung und Genuß derselben durch die Phantasie, welche die Leidenschaft in der Poesie zu Vorstellungen klärt, und uns in deren Aeußerung, sey es lyrisch oder in epischen Begebenheiten und dramatischen Handlungen, befriedigt. Für das Innere als solches genügt aber in der Malerei Mund, Auge und Stellung nicht, sondern es muß eine totale konkrete Objektivität da seyn, welche als Existenz des Innern gelten kann.

Die Hauptsache nun also bei einem Gemälde besteht darin, daß es eine Situation, die Scene einer Handlung darstelle. Hierbei ist das erste Gesetz die Verständlichkeit. In dieser Rücksicht haben religiöse Gegenstände den großen Vorzug, daß sie allgemein bekannt sind. Der Gruß des Engels, die Anbetung der Hirten oder der drei Könige, die Ruhe auf der Flucht nach

Aegypten, die Kreuzigung, Grablegung, Auferstehung, ebenso die Legenden der Heiligen, waren dem Publikum, für welches ein Gemälde gemalt wurde, nichts Fremdes, wenn uns auch jetzt die Geschichten der Märtyrer ferner liegen. Für eine Kirche z. B. ward größten Theils nur die Geschichte des Patrons, oder des Schutzheiligen der Stadt u. s. f. dargestellt. Die Maler selbst haben sich deshalb nicht immer aus eigener Wahl an solche Gegenstände gehalten, sondern das Bedürfniß forderte dieselben für Altäre, Kapellen, Klöster u. s. f., so daß nun schon der Ort der Aufstellung selbst zur Verständlichkeit des Bildes beiträgt. Dieß ist zum Theil nothwendig, denn der Malerei fehlen die Sprache, die Worte und Namen, durch welche die Poesie sich außer ihren mannigfaltig anderen Bezeichnungsmitteln helfen kann. So werden z. B. in einem königlichen Schlosse, Rathhaussaale, Parlamentshause Scenen großer Begebenheiten, wichtiger Momente aus der Geschichte dieses Staates, dieser Stadt, dieses Hauses ihre Stelle haben, und an dem Orte, für welchen das Gemälde bestimmt ist, durchweg bekannt seyn. Man wird z. B. für ein hiesiges königliches Schloß nicht leicht einen Gegenstand aus der englischen oder chinesischen Geschichte, oder aus dem Leben des Königs Mithridates auswählen. Anders ist es in Bildergallerien, wo alles zusammengehängt wird, was man an guten Kunstwerken irgend besitzt und aufkaufen kann, wodurch denn freilich das Gemälde seine individuelle Zusammengehörigkeit mit einem bestimmten Lokal, so wie seine Verständlichkeit durch den Ort verliert. Dasselbe ist in Privatzimmern der Fall; ein Privatmann nimmt, was er kriegen kann, oder sammelt im Sinne einer Gallerie und hat sonst seine anderweitigen Liebhabereien und Grillen.

Den geschichtlichen Sujets stehen nun in Bezug auf Verständlichkeit die sogenannten allegorischen Darstellungen, welche zu einer Zeit sehr am Brette waren, bei weitem nach, und werden außerdem, da ihnen meist die innere Lebendigkeit und Partikularität der Gestalten abgehen muß, unbestimmt, frostig und kalt.

Dagegen sind die landschaftlichen Naturscenen und Situationen der täglichen menschlichen Wirklichkeit ebenso klar in dem, was sie bedeuten sollen, als sie in Rücksicht auf Individualität, dramatische Mannigfaltigkeit, Bewegung und Fülle des Daseyns für die Erfindung und Ausführung einen höchst günstigen Spielraum gewähren.

ββ) Daß nun aber die bestimmte Situation, soweit es die Sache des Malers seyn kann sie verständlich zu machen, erkennbar werde, dazu reicht das bloß äußere Lokal der Aufstellung und die allgemeine Bekanntschaft mit dem Gegenstande nicht hin. Denn im Ganzen sind dieß nur äußerliche Beziehungen, welche das Kunstwerk als solches weniger angehn. Der Hauptpunkt, um den es sich eigentlich handelt, besteht im Gegentheil darin, daß der Künstler Sinn und Geist genug habe, um die verschiedenen Motive, welche die bestimmte Situation enthält, hervorzuheben und erfindungsreich zu gestalten. Jede Handlung, in welcher das Innere in die Objektivität heraustritt, hat unmittelbare Aeußerungen, sinnliche Folgen und Beziehungen, welche, in sofern sie in der That Wirkungen des Innern sind, die Empfindung verrathen und abspiegeln, und deshalb sowohl zu Motiven der Verständlichung als auch der Individualisirung aufs glücklichste verwendet werden können. Es ist z. B. ein bekannter, vielbesprochener Vorwurf, den man der raphaelischen Transfiguration gemacht hat, daß sie in zwei ganz zusammenhangslose Handlungen aus einander falle, was in der That, *äußerlich* betrachtet, der Fall ist; oben auf dem Hügel sehn wir die Verklärung, unten die Scene mit dem Besessenen. Geistig aber fehlt es an dem höchsten Zusammenhange nicht. Denn einerseits ist Christi sinnliche Verklärung eben die wirkliche Erhöhung desselben über den Boden, und die *Entfernung* von den Jüngern, welche deshalb auch als Trennung und Entfernung selbst sichtbar werden muß; andererseits ist die Hoheit Christi am meisten hier in einem wirklichen einzelnen Falle dadurch verklärt, daß die Jünger

den Beſeſſenen ohne Hülfe des Herrn nicht zu heilen vermögen. Hier iſt alſo dieſe gedoppelte Handlung durchaus motivirt, und der Zuſammenhang äußerlich und innerlich dadurch hergeſtellt, daß ein Jünger auf Chriſtus, den Entfernten, ausdrücklich hinzeigt, und damit die wahre Beſtimmung des Sohnes Gottes andeutet, zugleich auf Erden zu ſeyn, auf daß das Wort wahr werde, wenn zwei verſammelt ſind in meinem Namen, bin ich mitten unter ihnen. — Um noch ein anderes Beiſpiel anzuführen, ſo hatte Goethe einmal die Darſtellung Achill's in Weiberkleidern bei der Ankunft des Ulyſſes als Preisaufgabe geſtellt. In einer Zeichnung nun blickt Achill auf den Helm des gewaffneten Helden, ſein Herz erglüht bei dieſem Anblick, und in Folge dieſer inneren Bewegung zerreißt die Perlenſchnur, die er am Halſe trägt; ein Knabe ſucht ſie zuſammen und nimmt ſie vom Boden auf. Dieß ſind Motive glücklicher Art.

Ferner hat der Künſtler mehr oder weniger große Räume auszufüllen; bedarf der Landſchaft als Hintergrund, Beleuchtung, architektoniſcher Umgebungen, Nebenfiguren, Geräthſchaften u. ſ. f. Dieſen ganzen ſinnlichen Vorrath nun muß er, ſo viel es thunlich iſt, zur Darſtellung von Motiven, welche in der Situation liegen, verwenden, und ſo das Aeußerliche ſelbſt in einen ſolchen Bezug auf dieſelben zu bringen wiſſen, daß es nicht mehr für ſich unbedeutend bleibt. Zwei Fürſten z. B. oder Erzväter reichen ſich die Hände; ſoll dieß ein Friedenszeichen, die Beſieglung eines Bundes ſeyn, ſo werden Krieger, Waffen und dergleichen, Vorbereitungen zum Opfer für den Eidſchwur die paſſende Umgebung ausmachen; begegnen ſich dagegen dieſelben Perſonen, treffen ſie auf einer Wanderſchaft zuſammen, und reichen ſich zum Gruß und Wiederſehen die Hände, ſo werden ganz andere Motive nöthig ſeyn. Dergleichen in einer Weiſe zu erfinden, daß eine Bedeutſamkeit für den Vorgang und eine Individualiſirung der ganzen Darſtellung herauskommt, das vornehmlich iſt es, worauf ſich der geiſtige Sinn des Malers in dieſer Rückſicht zu richten

hat. Dabei ſind denn viele Künſtler auch bis zu ſymboliſchen Beziehungen der Umgebung und Handlung fortgegangen. Bei der Anbetung der heiligen drei Könige z. B. ſieht man Chriſtus häufig unter einem baufälligen Dache in der Krippe liegen, umher altes verfallendes Gemäuer eines antiken Gebäudes, im Hintergrunde einen angefangenen Dom. Dieß zerbröckelnde Geſtein und der aufſteigende Dom haben einen Bezug auf den Untergang des Heidenthums durch die chriſtliche Kirche. Ebenſo ſtehn beim Gruß des Engels neben Maria, auf Bildern der eyckiſchen Schule beſonders, häufig blühende Lilien ohne Antheren, und deuten dadurch die Jungfräulichkeit der Mutter Gottes an.

m) Indem nun *drittens* die Malerei durch das Princip der inneren und äußeren Mannigfaltigkeit, in welcher ſie die Beſtimmtheit von Situationen, Vorfällen, Konflikten und Handlungen auszuführen hat, zu vielfachen Unterſchieden und Gegenſätzen ihrer Gegenſtände, ſeyen es Naturobjekte oder menſchliche Figuren, fortgehn muß, und zugleich die Aufgabe erhält, dieſes verſchiedenartige Auseinander zu gliedern und zu einer in ſich übereinſtimmenden Totalität zuſammenzuſchließen, ſo wird dadurch, als eines der wichtigſten Erforderniſſe, eine kunſtgemäße Stellung und *Gruppirung* der Geſtalten nothwendig. Bei der großen Menge einzelner Beſtimmungen und Regeln, die hier anzuwenden ſind, kann jedoch das Allgemeinſte, das ſich darüber ſagen läßt, nur ganz formeller Art bleiben, und ich will nur kurz einige Hauptpunkte angeben.

Die nächſte Weiſe der Anordnung bleibt noch ganz architektoniſch, ein gleichartiges Nebeneinanderſtellen von Figuren oder regelmäßiges Entgegenſetzen und ſymmetriſches Zuſammenfügen ſowohl der Geſtalten ſelbſt, als auch ihrer Haltung und Bewegungen. Hierbei iſt dann beſonders die pyramidale Geſtalt der Gruppe ſehr beliebt. Bei einer Kreuzigung z. B. macht ſich die Pyramide wie von ſelbſt, indem Chriſtus oben am Kreuz hängt und nun zu den Seiten die Jünger, Maria oder Heilige ſtehn.

Auch bei Madonnenbildern, in denen Maria mit dem Kinde auf einem erhöhten Throne sitzt und Apostel, Märtyrer u. s. f. als Verehrende unter sich zu ihren Seiten hat, findet der gleiche Fall statt. Selbst in der sixtinischen Madonna ist diese Art der Gruppirung noch als durchgreifend festgehalten. Ueberhaupt ist sie für das Auge beruhigend, weil die Pyramide durch ihre Spitze das sonst zerstreute Nebeneinander zusammenfaßt und der Gruppe eine äußere Einheit giebt.

Innerhalb solcher im Allgemeinen noch abstrakteren symmetrischen Anordnung kann sodann im Besonderen und Einzelnen große Lebendigkeit und Individualität der Stellung, des Ausdrucks und der Bewegung stattfinden. Der Maler, indem er die Mittel, die in seiner Kunst liegen, sämmtlich benutzt, hat mehrere Plane, wodurch er die Hauptfiguren gegen die übrigen näher herauszuheben im Stande ist, und außerdem noch stehn ihm zu demselben Behufe Beleuchtung und Färbung zu Gebote. Es versteht sich hieraus von selbst, wie er in dieser Rücksicht seine Gruppe stellen wird; die Hauptfiguren nicht wohl auf die Seite und Nebendinge nicht an Stellen, welche die höchste Aufmerksamkeit auf sich ziehen; ebenso wird er das hellste Licht auf die Gegenstände werfen, die den Hauptinhalt ausmachen, und sie nicht in Schatten, Nebenfiguren aber mit den bedeutendsten Farben in's klarste Licht bringen.

Bei einer nicht so symmetrischen und dadurch lebendigeren Gruppirung muß sich der Künstler besonders davor hüten, die Figuren nicht auf einander zu drängen, und sie, wie man zuweilen auf Gemälden sieht, zu verwirren, so daß man sich die Glieder erst zusammensuchen muß und Mühe hat, zu unterscheiden, welche Beine zu diesem Kopfe gehören, oder wie die verschiedenen Arme, Hände, Enden von Kleidern, Waffen u. s. f. zu vertheilen sind. Im Gegentheil wird es bei größeren Kompositionen das Beste seyn, das Ganze zwar in klar übersehbaren Parthieen aus einander zu halten, diese aber nicht durchaus von einander zu isoliren

und zu zerstreuen; besonders bei Scenen und Situationen, die ihrer Natur nach schon für sich selbst ein zerstreutes Durcheinander sind, wie z. B. das Mannasammeln in der Wüste, Jahrmärkte und dergleichen mehr.

Auf diese formellen Andeutungen will ich mich hier für diesmal beschränken.

γ) Nachdem wir nun *erstens* von den allgemeinen Arten malerischer Auffassung, *zweitens* von der Komposition in Betreff auf Auswahl von Situationen, Auffinden von Motiven und Gruppirung gehandelt haben, muß ich *drittens* noch Einiges über die *Charakterisirungsweise* hinzufügen, durch welche sich die Malerei von der Skulptur und deren idealen Plastik unterscheidet.

αα) Es ist schon bei früheren Gelegenheiten gesagt worden, daß in der Malerei die innere und äußere *Besonderheit* der Subjektivität freizulassen ist, welche deswegen nicht die in das Ideale selbst aufgenommene Schönheit der Individualität zu seyn braucht, sondern bis zu derjenigen Partikularität fortgehn kann, durch welche das erst hervorkommt, was wir in neuerem Sinne *charakteristisch* nennen. Man hat das Charakteristische in dieser Rücksicht zum unterscheidenden Kennzeichen des Modernen im Gegensatze der Antike überhaupt gemacht, und in der Bedeutung, in welcher wir das Wort hier nehmen wollen, hat es damit allerdings seine Richtigkeit. Nach modernem Maaßstabe gemessen, sind Zeus, Apollo, Diana u. s. f. eigentlich keine Charaktere, obschon wir sie als diese ewigen hohen, plastischen, idealen Idividualitäten bewundern müssen. Näher tritt schon an dem homerischen Achill, an dem Agamemnon, der Klytemnestra des Aeschylus, an dem Odysseus, der Antigone, Ismene u. s. f., wie Sophokles sie in Wort und That ihr Inneres sich expliciren läßt, eine bestimmtere Besonderheit hervor, auf der diese Gestalten als auf etwas zu ihrem Wesen Gehörigen bestehn und sich darin erhalten, so daß wir in der Antike, wenn man dieß Charaktere nennen will, freilich

auch Charaktere dargestellt finden. Aber in Agamemnon, Ajax, Odysseus u. s. f. bleibt die Besonderheit doch immer noch allgemeiner Art, der Charakter eines Fürsten, des tollen Muthes, der List in abstrakterer Bestimmtheit; das Individuelle schließt sich zu enger Verschlingung mit dem Allgemeinen zusammen, und hebt den Charakter in die ideale Individualität hinein. Die Malerei dagegen, welche die Besonderheit nicht in jener Idealität zurückhält, entwickelt gerade die ganze Mannigfaltigkeit der auch zufälligen Partikularität, so daß wir statt jener plastischen Ideale der Götter und Menschen jetzt besondere Personen nach der Zufälligkeit des Besondern vor uns sehn, und deshalb die körperliche Vollkommenheit der Gestalt und die durchgängige Angemessenheit des Geistigen zu seinem gesunden freien Daseyn, mit einem Worte, das was wir in der Skulptur die ideale Schönheit nannten, in der Malerei weder in dem gleichem Maaße fordern, noch überhaupt zur Hauptsache machen dürfen, da jetzt die Innigkeit der Seele und deren lebendige Subjektivität den Mittelpunkt bildet. In diese ideellere Region dringt jenes Naturreich so tief nicht ein; die Frömmigkeit des Herzens, die Religion des Gemüths kann, wie die moralische Gesinnung und Thätigkeit in dem Silenengesichte des Sokrates, auch in einem der bloß äußeren Gestalt nach für sich betrachtet häßlichen Körper wohnen. Für den Ausdruck der geistigen Schönheit wird allerdings der Künstler das an und für sich Häßliche der äußeren Formen vermeiden, oder es durch die Macht der hindurchbrechenden Seele zu bändigen und zu verklären wissen, aber er kann dennoch die Häßlichkeit nicht durchweg entbehren. Denn der oben weitläufiger geschilderte Inhalt der Malerei schließt eine Seite in sich, für welche gerade die Abnormität und das Mißgestaltete menschlicher Figuren und Physiognomien das eigentlich Entsprechende sind. Es ist dieß der Kreis des Schlechten und Bösen, das im Religiösen hauptsächlich bei den Kriegsknechten, die bei Christi Leidensgeschichte thätig sind, bei den Sündern in der Hölle und den Teufeln zum

Vorschein kommt. Besonders Michel Angelo verstand es Teufel zu malen, die durch phantastische Gestaltung zwar das Maaß menschlicher Formen überschreiten, dennoch zugleich noch menschlich bleiben.

Wie sehr nun aber auch die Individuen, welche die Malerei aufstellt, in sich eine volle Totalität besonderer Charaktere seyn müssen, so soll damit doch nicht gesagt seyn, daß in ihnen nicht ein Analogon von dem hervortreten könne, was im Plastischen das Ideale ausmacht. Im Religiösen ist zwar der Grundzug der reinen Liebe die Hauptsache, besonders bei Maria, deren ganzes Wesen in dieser Liebe liegt, ebenso bei den Frauen, die Christus begleiten, und unter den Jüngern bei Johannes, dem Jünger der Liebe; mit diesem Ausdruck aber kann sich auch die sinnliche Schönheit der Formen, wie dieß z. B. bei Raphael der Fall ist, verschwistern, nur darf sie sich nicht als bloße Schönheit der Formen geltend machen wollen, sondern muß durch die innigste Seele des Ausdrucks geistig belebt, verklärt seyn, und diese geistige Innigkeit sich als den eigentlichen Zweck und Inhalt erweisen lassen. Auch in den Kindergestalten Christi und Johannes des Täufers hat die Schönheit ihren Spielraum. Bei den übrigen Figuren, Aposteln, Heiligen, Jüngern, Weisen des Alterthums u. s. f. ist jener Ausdruck einer gesteigerten Innigkeit gleichsam mehr nur die Sache bestimmter momentanerer Situationen, außerhalb welcher sie als selbstständigere, in der Welt vorhandene Charaktere erscheinen, ausgerüstet mit Kraft und Ausdauer des Muthes, Glaubens und Handelns, so daß hier ernste, würdige Männlichkeit, bei aller Verschiedenheit der Charaktere, den Grundzug ausmacht. Es sind nicht Götterideale, sondern ganz individuelle menschliche Ideale, nicht Menschen nur, wie sie seyn sollten, sondern menschliche Ideale, wie sie wirklich sind und da sind, Menschen, denen es weder an der Besonderheit des Charakters, noch an einem Zusammenhange dieser Partikularität mit dem Allgemeinen fehlt, das die Individuen

erfüllt. Von dieser Art haben Michel Angelo, Raphael und Leonardo da Vinci in seinem berühmten Abendmahl Gestalten geliefert, denen eine ganz andere Würde, Großartigkeit und Adel inwohnt, als den Figuren anderer Maler. Dieß ist der Punkt, auf welchem die Malerei, ohne den Charakter ihres Gebietes aufzugeben, mit den Alten auf demselben Boden zusammentrifft.

ββ) Indem nun die Malerei unter den bildenden Künsten am meisten der besonderen Gestalt und dem partikularen Charakter das Recht ertheilt, für sich herauszutreten, so liegt ihr vornehmlich der Uebergang in das eigentlich Portraitmäßige nahe. Man hätte deshalb sehr Unrecht, die Portraitmalerei, als dem hohen Zwecke der Kunst nicht angemessen, zu verdammen. Wer würde die große Zahl vortrefflicher Portraits der großen Meister missen wollen? Wer ist nicht schon, unabhängig von dem Kunstwerth solcher Werke, begierig, außer der Vorstellung berühmter Individuen, ihres Geistes, ihrer Thaten, dieß Bild der Vorstellung bis zur Bestimmtheit der Anschauung vervollständigt vor sich zu haben? Denn auch der größte, hochgestellteste Mensch war oder ist ein wirkliches Individuum, und diese Individualität, die Geistigkeit in ihrer wirklichsten Besonderung und Lebendigkeit wollen wir uns zur Anschauung bringen. Doch abgesehen von solchen Zwecken, die außerhalb der Kunst fallen, läßt sich in gewissem Sinne behaupten, daß die Fortschritte der Malerei, von ihren unvollkommenen Versuchen an, eben darin bestanden haben, sich zum Portrait hinzuarbeiten. Der fromme, andächtige Sinn war es zuerst, der die innere Lebendigkeit hervorbrachte, die höhere Kunst belebte diesen Sinn mit der Wahrheit des Ausdrucks und des besonderen Daseyns, und mit dem vertiefteren Eingehn auf die äußere Erscheinung vertiefte sich auch die innere Lebendigkeit, um deren Ausdruck es zu thun war.

Damit jedoch das Portrait nun auch ein echtes Kunstwerk sey, muß, wie schon erinnert, in demselben die Einheit der geistigen Individualität ausgeprägt und der geistige Charakter das

Ueberwiegende und Hervortretende seyn. Hierzu tragen alle Theile des Gesichts vornehmlich bei, und der feine physiognomische Sinn des Malers bringt nun eben die Eigenthümlichkeit des Individuums dadurch zur Anschauung, daß er gerade die Züge und Parthieen auffaßt und heraushebt, in welchen diese geistige Eigenthümlichkeit sich in der klarsten und prägnantesten Lebendigkeit ausspricht. In dieser Rücksicht kann ein Portrait sehr naturtreu, von großem Fleiße der Ausführung und dennoch geistlos, eine Skizze dagegen, mit wenigen Zügen von einer Meisterhand hingeworfen, unendlich lebendiger und von schlagender Wahrheit seyn. Solch eine Skizze muß dann aber in den eigentlich bedeutenden bezeichnenden Zügen das einfache, aber ganze Grundbild des Charakters darstellen, das jene geistlosere Ausführung und treue Natürlichkeit übertüncht und unscheinbar macht. Das Rathsamste wird seyn, in Betreff hierauf wieder die glückliche Mitte zwischen solchem Skizziren und naturtreuen Nachahmen zu halten. Von dieser Art sind z. B. die meisterhaften Portraits Titian's. Sie treten uns so individuell entgegen, und geben uns einen Begriff geistiger Lebendigkeit, wie es uns eine gegenwärtige Physiognomie nicht giebt Es verhält sich damit, wie mit der Beschreibung von großen Thaten und Ereignissen, die ein wahrhaft künstlerischer Geschichtsschreiber liefert, welcher uns ein viel höheres, wahreres Bild derselben entwirft, als dasjenige seyn würde, das wir aus eigener Anschauung gewinnen könnten. Die Wirklichkeit ist mit dem Erscheinenden als solchen, mit Nebendingen und Zufälligkeiten überladen, so daß wir oft den Wald vor Bäumen nicht sehen, und oft das Größte an uns wie ein gewöhnlicher täglicher Vorfall vorübergeht. Der ihnen inwohnende Sinn und Geist ist es, der Ereignisse erst zu großen Thaten macht, und diesen giebt uns eine echt geschichtliche Darstellung, welche das bloß Aeußerliche nicht aufnimmt, und nur das herauskehrt, worin jener innere Geist sich lebendig explicirt. In dieser Weise muß auch der Maler den geistigen Sinn und Charakter der Gestalt

durch seine Kunst vor uns hinstellen. Gelingt dieß vollkommen, so kann man sagen, solch ein Portrait sey gleichsam getroffener, dem Individuum ähnlicher, als das wirkliche Individuum selbst. Dergleichen Portraits hat auch Albrecht Dürer gemacht; mit wenigen Mitteln heben sich die Züge so einfach, bestimmt und großartig hervor, daß wir ganz ein geistiges Leben vor uns zu haben meinen; je länger man solch ein Bild anschaut, desto tiefer sieht man sich hinein, sieht man es heraus. Es bleibt wie eine scharfe geistvolle Zeichnung, die das Charakteristische vollendet enthält, und das Uebrige in Farben und Formen nur für die weitere Verständlichkeit, Anschaulichkeit und Abrundung ausführt, ohne wie die Natur in das Detail der bloß bedürftigen Lebendigkeit einzugehn. So malt z. B. auch in der Landschaft die Natur die vollständigste Zeichnung und Färbung jedes Blattes, Gezweigs, Grases u. s. f. aus, die Landschaftsmalerei aber darf ihr in dieser Ausführlichkeit nicht nachfolgen wollen, sondern nur der Stimmung gemäß, welche das Ganze ausdrückt, die Details hervorstellen, doch die Einzelnheiten, wenn sie auch im Wesentlichen charakteristisch und individuell bleiben muß, nicht für sich naturgetreu in allen Fäserchen, Auszackungen u. s. f. portraitiren. — Im menschlichen Gesicht ist die Zeichnung der Natur das Knochengerüste in seinen harten Theilen, um die sich die weichern anlegen, und zu mannigfaltigen Zufälligkeiten auslaufen; die Charakterzeichnung des Portraits aber, so wichtig auch jene harten Theile sind, besteht in anderen festen Zügen, in dem Gesicht, verarbeitet durch den Geist. In diesem Sinne kann man vom Portrait sagen, daß es nicht nur schmeicheln könne, sondern schmeicheln müsse, weil es das fortläßt, was dem bloßen Zufalle der Natur angehört, und nur das aufnimmt, was einen Beitrag zur Charakteristik des Individuums selber in seinem eigensten innersten Wesen liefert. Heut zu Tage ist es Mode, allen Gesichtern, um sie freundlich zu machen, einen Zug des Lächelns zu geben, was sehr gefährlich

und schwer in der Gränze zu halten ist. Anmuthig mag es seyn, aber die bloße höfliche Freundlichkeit des socialen Umgangs ist nicht ein Hauptzug jedes Charakters, und wird unter den Händen vieler Maler nur allzuleicht zu der fadesten Süßlichkeit.

77) Wie portraitmäßig jedoch die Malerei bei allen ihren Darstellungen verfahren mag, so muß sie die individuellen Gesichtszüge, Gestalten, Stellungen, Gruppirungen und Arten des Kolorits dennoch immer der bestimmten Situation gemäß machen, in welche sie, um irgend einen Inhalt auszudrücken, ihre Figuren und Naturgegenstände hineinversetzt. Denn dieser Inhalt in dieser Situation ist es, der sich darstellen soll.

Von dem unendlich mannigfaltigen Detail, das hier in Betracht gezogen werden könnte, will ich nur einen Hauptpunkt kurz berühren. Die Situation nämlich ist entweder ihrer Natur nach vorübergehend, und die Empfindung, welche sich in derselben ausspricht, momentaner Art, so daß ein und dasselbe Subjekt noch viele ähnliche oder auch entgegengesetzte Empfindungen ausdrücken könnte, oder die Situation und Empfindung greift durch die ganze Seele eines Charakters, der deshalb seine volle innerste Natur darin kund giebt. Dieß Letztere sind die wahrhaften absoluten Momente für die Charakteristik. In den Situationen nämlich, in welchen ich oben schon der Madonna erwähnt habe, findet sich nichts, was nicht, wie individuell sie auch mag als ein in sich totales Individuum gefaßt werden, zur Mutter Gottes, zum ganzen Umfang ihrer Seele und ihres Charakters gehört. Hier nun muß sie auch so charakterisirt werden, daß sich zeigt, sie sey sonst nichts, als was sie in diesem bestimmten Zustande ausdrücken kann. So haben die göttlichen Meister die Madonna in solchen ewigen Mutterſituationen, Muttermomenten gemalt. Andere Meister haben in ihren Charakter noch den Ausdruck sonstiger Weltlichkeit und einer anderweitigen Existenz gelegt. Dieser Ausdruck kann sehr schön und lebendig seyn, aber dieselbe Gestalt, die gleichen Züge, der ähnliche Ausdruck wäre nun ebensosehr

für andere Interessen und Verhältnisse der ehelichen Liebe u. s. f. passend, und wir werden dadurch geneigt, solche Figur nun auch noch aus anderen Gesichtspunkten als aus dem einer Madonna anzublicken, während man in den höchsten Werken keinem anderen Gedanken als dem, welchen die Situation erwecken soll, Raum zu geben vermag. Aus diesem Grunde erscheint mir auch die Maria Magdalena von Correggio in Dresden so bewundrungswürdig und wird ewig bewundert werden. Sie ist die reuige Sünderin, aber man sieht es ihr an, daß es ihr mit der Sünde nicht Ernst ist, daß sie von Hause aus edel war und schlechter Leidenschaften und Handlungen nicht hat fähig seyn können. So bleibt ihr tiefes aber gehaltenes Insichgehn eine Rückkehr nur zu sich selbst, die keine momentane Situation, sondern ihre ganze Natur ist. In der gesammten Darstellung, der Gestalt, den Gesichtszügen, dem Anzug, der Haltung, Umgebung u. s. f. hat deshalb der Künstler keine Spur von Reflexion auf einen der Umstände zurückgelassen, die auf Sünde und Schuld zurückdeuten könnten; sie ist dieser Zeiten unbewußt, nur vertieft in ihren jetzigen Zustand, und dieser Glauben, dieß Sinnen, Versinken scheint ihr eigentlicher ganzer Charakter zu seyn. —

Solche Angemessenheit des Innern und Aeußern, der Bestimmtheit des Charakters und der Situation haben besonders die Italiener aufs Schönste erreicht. In dem schon früher angeführten Brustbilde Kügelchen's vom verlorenen Sohne hingegen ist zwar die Zerknirschung seiner Reue und seines Schmerzes lebhaft ausgedrückt, doch die Einheit des ganzen Charakters, den er außerhalb dieser Situation haben würde, und des Zustandes, in welchem er uns dargestellt ist, hat der Künstler nicht erreicht. Stellt man sich diese Züge beruhigt vor, so geben sie nur die Physiognomie eines Menschen, der uns auf der dresdner Brücke wie eben Andere auch begegnen könnte. Bei echter Zusammenstimmung des Charakters mit dem Ausdruck einer konkreten Situation wird uns dergleichen niemals einfallen, wie denn auch in der echten Genremalerei, selbst bei den flüchtigsten Momenten, die Lebendigkeit zu groß ist, um der Vorstellung Raum zu geben, daß diese Figuren eine andere Stellung, andere Züge und einen veränderten Ausdruck anzunehmen jemals im Stande wären.

Dieß sind die Hauptpunkte in Betreff auf den Inhalt und die künstlerische Behandlung in dem sinnlichen Elemente der Malerei, der Ebene und Färbung.

3. Historische Entwickelung der Malerei.

Drittens nun aber können wir nicht, wie wir es bisher gethan haben, bei der bloß allgemeinen Angabe und Betrachtung des Inhalts, der für die Malerei sich eignet, und der Gestaltungsweise, welche aus ihrem Princip hervorgeht, stehen bleiben, denn in sofern diese Kunst durchweg auf der Besonderheit der Charaktere und deren Situation, der Gestalt und deren Stellung, Kolorit u. s. w. beruht, so müssen wir die wirkliche Realität ihrer besonderen Werke vor uns haben, und von diesen sprechen. Das Studium der Malerei ist nur vollkommen, wenn man die Gemälde selbst, in welchen sich die angegebenen Gesichtspunkte geltend gemacht haben, kennt und zu genießen und zu beurtheilen versteht. Dieß ist zwar bei aller Kunst der Fall, unter den bisher betrachteten Künsten jedoch bei der Malerei am meisten. Für die Architektur und Skulptur, wo der Kreis des Inhalts beschränkter, die Darstellungsmittel und Formen weniger reichhaltig und verschiedenartig, die besonderen Bestimmungen einfacher und durchgreifender sind, kann man sich eher schon mit Abbildungen, Beschreibungen, Abgüssen helfen. Die Malerei fordert die Anschauung der einzelnen Kunstwerke selbst; besonders reichen bei ihr bloße Beschreibungen, wie oft man sich auch damit begnügen muß, nicht aus. Bei der unendlichen Mannigfaltigkeit jedoch, zu welcher sie auseinander läuft, und deren Seiten sich in den besondern Kunstwerken vereinzeln, erscheinen diese zunächst

nur als eine bunte Menge, welche, indem sie sich für die Betrachtung nicht ordnet und gliedert, nun auch die Eigenthümlichkeit der einzelnen Gemälde wenig sichtbar macht. So erscheinen z. B. die meisten Gallerien, wenn man nicht für jedes Bild schon eine Bekanntschaft mit dem Lande, der Zeit, der Schule und dem Meister, dem es angehört, mitbringt, als ein sinnloses Durcheinander, aus welchem man sich nicht herauszufinden vermag. Das zweckmäßigste für das Studium und den sinnvollen Genuß wird deshalb eine historische Aufstellung seyn. Solch eine Sammlung, geschichtlich geordnet, einzig und unschätzbar in ihrer Art, werden wir bald in der Bildergallerie des hier errichteten königlichen Museums *) zu bewundern Gelegenheit haben, in welcher nicht nur die äußerliche Geschichte in der Fortbildung des Technischen, sondern der wesentliche Fortgang der inneren Geschichte in ihrem Unterschiede der Schulen, der Gegenstände und deren Auffassung und Behandlungsweise deutlich erkennbar seyn wird. Nur durch solche lebendige Anschauung selbst läßt sich eine Vorstellung von dem Beginne in traditionellen, statarischen Typen, von dem Lebendigwerden der Kunst, dem Suchen des Ausdrucks und der individuellen Charakteristik, der Befreiung von dem unthätigen, ruhigen Dastehn der Gestalten, von dem Fortgang zu dramatisch bewegter Handlung, Gruppirung, und dem vollen Zauber des Kolorits, sowie von der Verschiedenheit der Schulen geben, welche Theils die gleichen Gegenstände eigenthümlich behandeln, Theils sich durch den Unterschied des Inhalts, den sie ergreifen, von einander trennen.

Wie für das Studium, so ist nun auch für die wissenschaftliche Betrachtung und Darstellung die geschichtliche Entwickelung der Malerei von großer Wichtigkeit. Der Inhalt, den ich angab, die Ausbildung des Materials, die unterschiedenen

*) Diese Aeußerung ist dem im Jahre 1829 am 17. Februar gehaltenen Vortrage entnommen.

Hauptmomente der Auffassung, alles erhält hier erst in sachgemäßer Folge und Verschiedenheit sein konkretes Daseyn. Auf diese Entwickelung muß ich deshalb noch einen Blick werfen, und das Hervorstechendste herausheben.

Im Allgemeinen liegt der Fortgang darin, daß mit religiösen Gegenständen in einer selbst noch typischen Auffassung, architektonischen einfachen Anordnung und unausgebildeten Färbung der Anfang gemacht wird. Dann kommt Gegenwart, Individualität, lebendige Schönheit der Gestalten, Tiefe der Innigkeit, Reiz und Zauber des Kolorits mehr und mehr in die religiösen Situationen herein, bis die Kunst sich der weltlichen Seite zuwendet, die Natur, das Alltägliche des gewöhnlichen Lebens oder das historisch Wichtige nationaler Begebenheiten der Vergangenheit und Gegenwart, Portraits und dergleichen bis zum Kleinsten und Unbedeutendsten hin mit gleicher Liebe, als dem religiösen idealen Gehalt gewidmet worden war, ergreift, und in diesem Kreise vornehmlich nicht nur die äußerste Vollendung des Malens, sondern auch die lebendigste Auffassung und individuellste Ausführungsweise hinzugewinnt. Dieser Fortgang läßt sich am schärfsten in dem allgemeinen Verlauf der byzantinischen, italienischen, niederländischen und deutschen Malerei verfolgen, nach deren kurzen Charakteristik wir endlich den Uebergang zur Musik hin machen wollen.

a) Was nun näher erstens die byzantinische Malerei anbetrifft, so hatte sich eine gewisse Kunstübung bei den Griechen noch immer erhalten, und dieser besseren Technik kamen außerdem für Stellung, Gewandung u. s. f. die antiken Muster zu Gute. Dagegen ging dieser Kunst Natur und Lebendigkeit ganz ab, in den Formen des Gesichts blieb sie traditionell, in den Figuren und Ausdrucksweisen typisch und starr, in der Anordnung mehr oder weniger architektonisch; die Naturumgebung und der landschaftliche Hintergrund fehlten, die Modellirung durch Licht und Schatten, Hell und Dunkel und deren Verschmelzung erreichte,

wie die Perspektive und Kunst lebendiger Gruppirung, entweder gar keine oder nur eine sehr geringfügige Ausbildung. Bei solchem Festhalten an ein und demselben früh schon fertigen Typus erhielt die selbstständige künstlerische Produktion nur wenig Spielraum, die Kunst der Malerei und Musivarbeit sank häufig zum Handwerk herunter, und wurde dadurch lebloser und geistloser, wenn diese Handwerker auch, wie die Arbeiter antiker Vasen, vortreffliche Vorbilder vor sich hatten, denen sie in Stellung und Faltenwurf folgen konnten. — Der ähnliche Typus der Malerei bedeckte mit einer traurigen Kunst nun auch den zerstörten Westen, und breitete sich vornehmlich in Italien aus. Hier aber, wenn auch zunächst in schwachen Anfängen, zeigte sich schon früh der Trieb, nicht bei abgeschlossenen Gestalten und Arten des Ausdrucks stehn zu bleiben, sondern, wenn auch zunächst roh, dennoch einer höheren Entwickelung entgegenzugehn, während man es den byzantinischen Gemälden, wie Herr v. Rumohr (Ital. Forschungen, I. S. 279) von griechischen Madonnen und Christusbildern sagt, „auch in den günstigsten Beispielen ansieht, daß sie sogleich als Mumie entstanden waren, und künftiger Ausbildung im voraus entsagt hatten." In ähnlicher Weise strebten die Italiener bereits vor den Zeiten ihrer selbstständigen Kunstentwickelung in der Malerei den Byzantinern gegenüber nach einer geistigeren Auffassung christlicher Gegenstände. So führt z. B. der so eben genannte Forscher (I. S. 280) als einen merkwürdigen Beleg dieses Unterschiedes die Art und Weise an, in welcher Neugriechen und Italiener den Leib Christi an Kruzifixen darstellten. „Die Griechen nämlich, sagt er, denen der Anblick grausamer Leibesstrafen Gewohnheit war, dachten sich den Heiland am Kreuze mit der ganzen Schwere des Leibes herabhängend, den Unterleib geschwellt und die erschlafften Kniee links ausgebogen, den gesenkten Kopf mit den Qualen eines grausamen Todes ringend. Ihr Gegenstand war demnach das körperliche Leiden an sich selbst. Die Italiener hingegen, in deren älteren Denkmälern, wie nicht

zu übersehen ist, die Darstellung sowohl der Jungfrau mit dem Kinde, als des Gekreuzigten nur höchst selten vorkommt, pflegten die Gestalt des Heilandes am Kreuze aufzurichten, verfolgten also, wie es scheint, die Idee des Sieges des Geistigen, nicht, wie jene, des Erliegens des Körperlichen. Diese unläugbar edlere Auffassungsart tritt in mehr begünstigten Kreisen des Abendlandes früh an's Licht."

Mit dieser Andeutung muß ich es hier genug seyn lassen.

b) In der freieren Entfaltung nun aber der *italienischen* Malerei haben wir *zweitens* einen anderen Charakter der Kunst aufzusuchen. Außer dem religiösen Inhalt des alten und neuen Testaments und der Lebensgeschichten von Märtyrern und Heiligen entnimmt sie ihre Gegenstände größtentheils nur aus der griechischen Mythologie, selten dagegen aus den Ereignissen der Nationalgeschichte, oder, Portraite ausgenommen, aus der Gegenwart und Wirklichkeit des Lebens; gleich selten, spät und vereinzelt erst, aus der landschaftlichen Natur. Was sie aber für die Auffassung und künstlerische Ausarbeitung des religiösen Kreises vornehmlich hinzubringt, ist die *lebendige Wirklichkeit* des geistigen und leiblichen Daseyns, zu welcher jetzt alle Gestalten sich versinnlichen und beseelen. Für diese Lebendigkeit bildet von Seiten des Geistes jene natürliche Heiterkeit, von Seiten des Körpers jene entsprechende Schönheit der sinnlichen Form das Grundprincip, welche für sich, als schöne Form schon, die Unschuld, Frohheit, Jungfräulichkeit, natürliche Grazie des Gemüths, Adel, Phantasie und eine liebevolle Seele ankündigt. Kommt nun zu solch einem Naturel die Erhöhung und Vergoldung des Innern durch die Innigkeit der Religion, durch den geistigen Zug tieferer Frömmigkeit hinzu, welcher die von Hause aus entschiedenere Sicherheit und Fertigkeit des Daseyns in dieser Sphäre des Heils seelenvoll belebt, so haben wir dadurch eine ursprüngliche Harmonie der Gestalt und ihres Ausdrucks vor uns, die, wo sie zur Vollendung gelangt, in diesem Bereich des Romantischen

und Christlichen an das reine Ideal der Kunst lebendig erinnert. Freilich muß auch innerhalb solch eines neuen Einklangs die Innigkeit des Herzens überwiegen, aber dieß Innere ist ein glücklicherer, reinerer Himmel der Seele, zu welchem der Weg der Umkehr aus dem Sinnlichen und Endlichen, und der Rückkehr zu Gott, wenn er auch durch Versenkung in den tieferen Schmerz der Buße und des Todes hindurchgeht, dennoch mühelofer und weniger gewaltsam bleibt, indem sich der Schmerz auf die Region der Seele, der Vorstellung, des Glaubens koncentrirt, ohne in das Feld gewaltiger Begierde, widerspänstiger Barbarei, harter Eigensucht und Sünde hinabzusteigen, und sich mit diesen Feinden der Seligkeit zu schwer errungenen Siegen herumzuschlagen. Es ist ein ideal bleibender Uebergang, ein Schmerz, der sich mehr nur schwärmerisch als verletzend in seinem Leiden verhält, ein abstrakteres, seelenreicheres Leiden, das in dem Inneren vorgeht, und ebensowenig die leiblichen Qualen herauskehrt, als sich hier die Züge der Halsstarrigkeit, Rohheit, Knorrigkeit, oder die Züge trivialer, gemeiner Naturen in dem Charakter der Körperformen und Physiognomieen kund geben, so daß es erst eines hartnäckigen Kampfes bedürfte, ehe sie für den Ausdruck der Religiosität und Frömmigkeit durchgängig würden. Diese streitlosere Innigkeit der Seele und ursprünglichere Angemessenheit der Formen zu diesem Innern macht die anmuthige Klarheit und den ungetrübten Genuß aus, den uns die wahrhaft schönen Werke der italienischen Malerei gewähren müssen. Wie man von einer Instrumentalmusik sagt, daß Ton, Gesang darin sey, so schwebt hier der reine Gesang der Seele, ein melodisch Durchziehen, über der ganzen Gestalt und allen ihren Formen, und wie in der Musik der Italiener und in den Tönen ihres Gesanges, wenn die reinen Stimmen ohne Nebengekreisch erklingen, in jeder Besonderheit und Wendung des Klangs und der Melodie es nur das Genießen der Stimme selbst ist, das ertönt, so ist auch solcher Selbstgenuß der liebenden Seele der Grundton ihrer

Malerei. Es ist dieselbe Innigkeit, Klarheit und Freiheit, welche wir in den großen italienischen Dichtern wiederfinden. Schon das kunstreiche Wiederklingen der Reime in den Terzinen, Kanzonen, Sonetten und Stanzen, dieser Klang, der nicht nur das Bedürfniß der Gleichheit in einmaliger Wiederholung befriedigt, sondern die Gleichheit zum dritten Male bewährt, ist ein freier Wohlklang, der seiner selbst, seines eigenen Genusses wegen hinströmt. Die gleiche Freiheit zeigt sich im geistigen Gehalt. In Petrarka's Sonetten, Sestinen, Kanzonen ist es nicht der wirkliche Besitz ihres Gegenstandes, nach welchem die Sehnsucht des Herzens ringt, es ist keine Betrachtung und Empfindung, der es um den wirklichen Inhalt und die Sache selbst zu thun ist, und die sich darin aus Bedürfniß ausspricht; sondern das Aussprechen selbst macht die Befriedigung; es ist der Selbstgenuß der Liebe, die in ihrer Trauer, ihren Klagen, Schilderungen, Erinnerungen und Einfällen ihre Glückseligkeit sucht; eine Sehnsucht, die sich als Sehnsucht befriedigt, und mit dem Bilde, dem Geiste derer, die sie liebt, schon im vollen Besitze der Seele ist, mit der sie sich zu einigen sehnt. Auch Dante, geführt von seinem Meister Virgil durch Hölle und Fegefeuer, sieht das Schrecklichste, Schauderhafteste, er bangt, zerfließt oft in Thränen, aber schreitet getrost und ruhig weiter, ohne Schrecken und Angst, ohne die Verdrießlichkeit und Verbitterung: es solle nicht so seyn. Ja selbst seine Verdammten in der Hölle haben noch die Seligkeit der Ewigkeit, — io eterno duro steht über den Pforten der Hölle — sie sind was sie sind, ohne Reue und Verlangen, sprechen nicht von ihren Qualen — diese gehen uns und sie gleichsam nichts an, denn sie dauern ewig — sondern sie sind nur ihrer Gesinnung und Thaten eingedenk, fest sich selber gleich in denselben Interessen, ohne Jammer und Sehnsucht.

Wenn man diesen Zug seliger Unabhängigkeit und Freiheit der Seele in der Liebe gefaßt hat, so versteht man den Charakter der italienischen größten Maler. In dieser Freiheit sind sie

Meister über die Besonderheit des Ausdrucks, der Situation, auf diesem Flügel des innigen Friedens haben sie zu gebieten über Gestalt, Schönheit, Farbe; in der bestimmtesten Darstellung der Wirklichkeit und des Charakters, indem sie ganz auf der Erde bleiben und oft nur Portraits geben oder zu geben scheinen, sind es Gebilde einer anderen Sonne, eines anderen Frühlings, die sie schaffen; es sind Rosen, die zugleich im Himmel blühen. So ist es ihnen in der Schönheit selber nicht zu thun um die Schönheit der Gestalt allein, nicht um die sinnliche, in den sinnlichen Körperformen ausgegossene Einheit der Seele mit ihrem Leibe, sondern um diesen Zug der Liebe und Versöhnung in jeder Gestalt, Form und Individualität des Charakters; es ist der Schmetterling, die Psyche, die, im Sonnenglanze ihres Himmels, selbst um verkümmerte Blumen schwebt. Durch diese reiche, freie, volle Schönheit allein sind sie befähigt worden, die antiken Ideale unter den Neuern hervorzubringen. —

Den Standpunkt solch einer Vollendung hat jedoch die italienische Malerei nicht sogleich von Hause aus eingenommen, sondern ist, ehe sie ihn zu erreichen vermochte, erst einen langen Weg entlang gegangen. Doch die rein unschuldige Frömmigkeit, der grandiose Sinn der ganzen Konception, und die unbefangene Schönheit der Form, die Innigkeit der Seele sind häufig gerade bei den alten italienischen Meistern, aller Unvollkommenheit der technischen Ausbildung zum Trotz, am hervorstechendsten. Im vorigen Jahrhundert aber hat man diese älteren Meister wenig geschätzt, sondern als ungeschickt, trocken und dürftig verworfen. Erst in neuerer Zeit sind sie von Gelehrten und Künstlern wieder der Vergessenheit entzogen worden, nun aber auch mit einer übertriebenen Vorliebe bewundert und nachgebildet, welche die Fortschritte einer weiteren Ausbildung der Auffassungsweise und Darstellung abläugnen wollte, und auf die entgegengesetzten Abwege führen mußte.

Was nun die näheren historischen Hauptmomente in der

Entwickelung der italienischen Malerei bis zur Stufe ihrer Vollendung anbetrifft, so will ich kurz nur folgende Punkte herausheben, auf welche es bei der Charakterisirung der wesentlichsten Seiten der Malerei und ihrer Ausdrucksweise ankommt.

α) Nach früherer Rohheit und Barbarei gingen die Italiener von dem durch die Byzantiner im Ganzen handwerksmäßiger fortgepflanzten Typus wieder mit einem neuen Aufschwung aus. Der Kreis der dargestellten Gegenstände war aber nicht groß, und die Hauptsache blieb die strenge Würde, die Feierlichkeit und religiöse Hoheit. Doch bereits Duccio der Sieneser und Cimabue der Florentiner, wie es Herr v. Rumohr als ein gewichtiger Kenner dieser früheren Epochen bezeugt, (Italien. Forschungen, II. S. 4) suchten die dürftigen Ueberreste der antiken perspektivisch und anatomisch begründeten Zeichnungsart, welche sich durch mechanische Nachbildung christlich antiker Kunstwerke besonders in der neugriechischen Malerei erhalten hatten, in sich aufzunehmen, und im eigenen Geiste möglichst zu verjüngen. Sie „empfanden den Werth solcher Bezeichnungen, doch strebten sie, das Grelle ihrer Verknöcherung zu mildern, indem sie solche halbverstandenen Züge mit dem Leben verglichen, wie wir Angesichts ihrer Leistungen vermuthen und annehmen dürfen." Dieß sind inzwischen nur die ersten Emporstrebungen der Kunst aus dem Typischen, Starren zum Lebendigen und individuell Ausdrucksvollen hin.

β) Der weitere zweite Schritt nun aber besteht in der Losreißung von jenen griechischen Vorbildern, in dem Hereintreten in's Menschliche und Individuelle, der ganzen Konception und Ausführung nach, so wie in der fortgebildeten tieferen Angemessenheit menschlicher Charaktere und Formen zu dem religiösen Gehalt, den sie ausdrücken sollen.

αα) Hier ist zuerst der großen Einwirkung zu erwähnen, welche Giotto und die Schüler desselben hervorbrachten. Giotto änderte ebensowohl die bisherige Zubereitungsart der Farben, als er auch die Auffassungsweise und Richtung der Darstellung

umwandelte. Die Neugriechen haben sich wahrscheinlich, wie aus chemischen Untersuchungen hervorgeht, sey es als Bindemittel der Farben, sey es als Ueberzug, des Wachses bedient, wodurch „der gelblich-grünliche, verdunkelnde Ton" entstand, der „nicht durchhin aus den Wirkungen des Lampenlichts zu erklären ist." (Ital. Forsch., I. S. 312.) Dieß zähere Bindungsmittel nun der griechischen Maler hat Giotto ganz aufgegeben, und ist dagegen zu dem Anreiben der Farben mit geklärter Milch junger Sprossen, unreifer Feigen, und mit anderen minder öligen Leimen übergegangen, welche die italienischen Maler des früheren Mittelalters, vielleicht schon, ehe sie sich wieder der strengeren Nachbildung der Byzantiner zuwendeten, in Gebrauch gehabt hatten. (Ital. Forsch., II. 43., I. 312.) Diese Bindungsmittel übten auf die Farben keinen verdunkelnden Einfluß aus, sondern ließen sie hell und klar. Wichtiger jedoch war die Umwandlung, welche durch Giotto in Rücksicht auf die Wahl der Gegenstände und deren Darstellungsweise in die italienische Malerei hereinkam. Schon Ghiberti rühmt von Giotto, daß er die rohe Manier der Griechen verlassen, und ohne über das Maaß hinauszugehn, die Natürlichkeit und Anmuth eingeführt habe; (Ital. Forsch., II. 42.) und auch Boccaz (Decam. giorn. 6. Nov. 5.) sagt von ihm, daß die Natur nichts hervorbringe, was Giotto nicht bis zur Täuschung nachzubilden verstehe. In den byzantinischen Gemälden läßt sich von Naturanschauung kaum eine Spur entdecken; Giotto nun war es, der sich auf das Gegenwärtige und Wirkliche hinausrichtete, und die Gestalten und Affekte, die er darzustellen unternahm, mit dem Leben selbst, wie es sich um ihn her bewegte, verglich. Mit dieser Richtung tritt der Umstand zusammen, daß zu Giotto's Zeit nicht nur überhaupt die Sitten freier, das Leben lustiger wurde, sondern daß auch die Verehrung vieler neuer Heiliger aufkam, welche der Zeit des Malers selbst näher lagen. Diese besonders wählte sich Giotto bei seiner Richtung auf die wirkliche Gegenwart zu Gegenständen seiner Kunst

aus, so daß nun auch wieder im Inhalte selbst die Forderung lag, auf die Natürlichkeit der leiblichen Erscheinung, auf Darstellung bestimmterer Charaktere, Handlungen, Leidenschaften, Situationen, Stellungen und Bewegungen hinzuarbeiten. Was nun aber bei diesem Bestreben relativ verloren ging, ist jener großartige heilige Ernst, welcher der vorangehenden Kunststufe zu Grunde gelegen hatte. Das Weltliche gewinnt Platz und Ausbreitung, wie denn auch Giotto im Sinne seiner Zeit dem Burlesken neben dem Pathetischen eine Stelle einräumte, so daß Herr v. Rumohr mit Recht sagt, (Ital. Forsch., II. 73.) „unter diesen Umständen weiß ich nicht, was Einige wollen, welche sich mit aller Kraft daran gesetzt haben, die Richtung und Leistung des Giotto als das Erhabenste der neueren Kunst auszupreisen." Für die Würdigung des Giotto den richtigen Standpunkt wieder angegeben zu haben, ist ein großes Verdienst jenes gründlichen Forschers, der zugleich darauf aufmerksam macht, daß Giotto selbst in seiner Richtung auf die Vermenschlichung und Natürlichkeit doch immer noch auf einer im Ganzen niedrigen Stufe stehen blieb.

ββ) In dieser durch Giotto angeregten Sinnesweise nun bildete die Malerei sich fort. Die typische Darstellung Christi, der Apostel und der bedeutenderen Ereignisse, von denen die Evangelien Bericht erstatten, ward mehr und mehr in den Hintergrund gedrängt; doch erweiterte sich dafür der Kreis der Gegenstände nach einer anderen Seite, indem (Ital. Forsch., II. 213.) „alle Hände geschäftig waren, die Uebergänge im Leben moderner Heiligen zu malen: frühere Weltlichkeit, plötzliches Erwachen des Bewußtseyns des Heiligen, Eintritt in's Leben der Frommen und Abgeschiedenen, Wunder im Leben, wie besonders nach dem Tode, in deren Darstellung, wie es in den äußeren Bedingungen der Kunst liegt, der Ausdruck des Affektes der Lebenden die Andeutung der unsichtbaren Wunderkraft überwog." Daneben wurden dann auch die Begebnisse der Lebens- und Leidensgeschichte Christi nicht vernachläßigt. Besonders die Geburt und Erziehung Christi,

die Madonna mit dem Kinde erhoben sich zu Lieblingsgegenständen, und wurden mehr in die lebendigere Familientraulichkeit, in's Zärtliche und Innige, in's Menschliche und Empfindungsreiche hineingeführt, während auch „in den Aufgaben aus der Leidensgeschichte nicht mehr das Erhabene und Siegreiche, vielmehr nur das Rührende hervorgehoben ward — die unmittelbare Folge jenes schwärmerischen Schwelgens im Mitgefühle der irdischen Schmerzen des Erlösers, dem der heilige Franciskus durch Beispiel und Lehre eine neue bis dahin unerhörte Energie verliehen hatte."

In Rücksicht auf einen weiteren Fortgang gegen die Mitte des fünfzehnten Jahrhunderts hin sind besonders zwei Namen zu nennen, Masaccio und Fiesole. Worauf es nämlich wesentlich bei der fortschreitenden Hineinlebung des religiösen Gehalts in die lebendigen Formen der menschlichen Gestalt und des seelenvollen Ausdrucks menschlicher Züge ankam, war auf der einen Seite, wie Rumohr es angiebt, (II. S. 243) die Mehrung der Rundung aller Formen; auf der anderen Seite ein „tieferes Eingehen in die Austheilung, in den Zusammenhang, in die vielfältigsten Abstufungen des Reizes und der Bedeutung menschlicher Gesichtsformen." In die nächste Lösung dieser Kunstaufgabe, deren Schwierigkeit für jene Zeit die Kräfte eines Künstlers übersteigen mochte, theilten sich Masaccio und Angelico da Fiesole. „Masaccio übernahm die Erforschung des Helldunkels, der Rundung und Auseinandersetzung zusammengeordneter Gestalten; Angelico da Fiesole hingegen die Ergründung des inneren Zusammenhanges, der einwohnenden Bedeutung menschlicher Gesichtszüge, deren Fundgruben er zuerst der Malerei eröffnet." Masaccio nicht etwa in dem Streben nach Anmuth, sondern mit großartiger Auffassung, Männlichkeit, und im Bedürfniß nach durchgreifenderer Einheit; Fiesole mit der Inbrunst religiöser, vom Weltlichen entfernter Liebe, klösterlicher Reinheit der Gesinnung, Erhebung und Heiligung der Seele; wie denn Vasari von

ihm erzählt, er habe niemals gemalt, ohne vorher mit Innigkeit zu beten, und nie die Leiden des Erlösers dargestellt, ohne dabei in Thränen auszubrechen. (Ital. Forsch., II. S. 252.) So war es also auf der einen Seite die erhöhtere Lebendigkeit und Natürlichkeit, um welche es in diesem Fortschritte der Malerei zu thun war, auf der anderen aber blieb die Tiefe des frommen Gemüths, die unbefangene Innigkeit der Seele im Glauben nicht aus, sondern überwog noch die Freiheit, Geschicklichkeit, Naturwahrheit und Schönheit der Komposition, Stellung, Gewandung und Färbung. Wenn die spätere Entwickelung noch einen bei weitem erhöhteren volleren Ausdruck der geistigen Innerlichkeit zu erreichen verstand, so ist die jetzige Epoche doch in Reinheit und Unschuld der religiösen Gesinnung und ernsten Tiefe der Konception nicht überboten worden. Manche Gemälde dieser Zeit können zwar für uns durch ihre Farbe, Gruppirung und Zeichnung etwas Abstoßendes haben, indem die Formen der Lebendigkeit, die zur Darstellung für die Religiosität des Innern gebraucht werden, für diesen Ausdruck noch nicht vollkommen durchgängig erscheinen; von Seiten des geistigen Sinnes jedoch, aus welchem die Kunstwerke hervorgingen, darf man die naive Reinheit, die Vertrautheit mit den innigsten Tiefen des wahrhaft religiösen Gehalts, die Sicherheit gläubiger Liebe auch in Bedrängniß und Schmerz, und oft auch die Grazie der Unschuld und Seligkeit um so weniger verkennen, als die folgenden Epochen, wenn sie auch nach anderen Seiten künstlerischer Vollendung vorwärts schritten, dennoch diese ursprünglichen Vorzüge, nachdem sie verloren gegangen waren, nicht wieder erreichten.

rr) Ein dritter Punkt, der im weiteren Fortgang zu den eben erwähnten hinzukommt, betrifft die größere Ausbreitung in Rücksicht der Gegenstände, welche mit erneutem Sinn in die Darstellung aufgenommen wurden. Wie das Heilige sich in der italienischen Malerei von Hause aus der Wirklichkeit schon dadurch genähert hatte, daß Menschen, welche der Lebensepoche der

Maler selbst näher standen, für heilig erklärt wurden, so zieht jetzt die Kunst auch die anderweitige Wirklichkeit und Gegenwart in ihr Bereich hinein. Von jener Stufe reiner Innigkeit und Frömmigkeit, welche nur den Ausdruck dieser religiösen Beseelung selber bezweckte, geht nämlich die Malerei mehr und mehr dazu fort, das äußerliche Weltleben mit den religiösen Gegenständen zu vergesellschaften. Das frohe, kraftvolle Aufsichberuhn der Bürger mit ihrer Betriebsamkeit, ihrem Handel und Gewerbe, ihrer Freiheit, ihrem männlichen Muth und Patriotismus, das Wohlseyn in der lebensheiteren Gegenwart, dieses wiedererwachende Wohlgefallen des Menschen an seiner Tugend und witzigen Fröhlichkeit, diese Versöhnung mit dem Wirklichen von Seiten des inneren Geistes und der Außengestalt war es, welche auch in die künstlerische Auffassung und Darstellung hereintrat und in ihr sich geltend machte. In diesem Sinne sehen wir die Liebe für landschaftliche Hintergründe, Aussichten auf Städte, Umgebung von Kirchen, Palästen lebendig werden, die wirklichen Portraits berühmter Gelehrter, Freunde, Staatsmänner, Künstler und sonstiger Personen, welche durch Witz, Heiterkeit sich die Gunst ihrer Zeit erworben hatten, gewinnen in religiösen Situationen Platz, Züge aus dem häuslichen und bürgerlichen Leben werden mit größerer oder geringerer Freiheit und Geschicklichkeit benutzt, und wenn auch das Geistige des religiösen Gehalts die Grundlage blieb, so wurde doch der Ausdruck der Frömmigkeit nicht mehr für sich isolirt, sondern ward an das vollere Leben der Wirklichkeit und weltlichen Lebensgebiete angeknüpft. (Vergl. Ital. Forsch., II. S. 282) Allerdings wird durch diese Richtung der Ausdruck religiöser Koncentration und ihrer innigen Frömmigkeit abgeschwächt, aber die Kunst bedurfte, um zu ihrem Gipfel zu gelangen, auch dieses weltlichen Elementes.

γ) Aus dieser Verschmelzung nun der lebendigen volleren Wirklichkeit mit der inneren Religiosität des Gemüths entsprang eine neue geistvolle Aufgabe, deren Lösung erst den großen Künstlern des sechszehnten Jahrhunderts vollkommen gelang. Denn es galt jetzt, die seelenvolle Innigkeit, den Ernst und die Hoheit der Religiosität mit jenem Sinn für die Lebendigkeit leiblicher und geistiger Gegenwart der Charaktere und Formen in Einklang zu setzen, damit die körperliche Gestalt in ihrer Stellung, Bewegung und Färbung nicht bloß ein äußerliches Gerüst bleibe, sondern in sich selbst seelenvoll und lebendig werde, und bei durchgängigem Ausdruck aller Theile zugleich im Inneren und Aeußeren als gleichmäßig schön erscheine.

Zu den vorzüglichsten Meistern, welche diesem Ziele entgegenschreiten, ist besonders Leonardo da Vinci zu nennen. Er nämlich war es, der nicht nur mit fast grübelnder Gründlichkeit und Feinheit des Verstandes und der Empfindung tiefer als ein Anderer vor ihm auf die Formen des menschlichen Körpers und die Seele ihres Ausdrucks einging, sondern sich auch, bei gleich tiefer Begründung der malerischen Technik, eine große Sicherheit in Anwendung der Mittel erwarb, welche sein Studium ihm an die Hand gegeben hatte. Dabei wußte er sich zugleich einen ehrfurchtsvollen Ernst für die Konception seiner religiösen Aufgaben zu bewahren, so daß seine Gestalten, wie sehr sie auch dem Schein eines volleren und abgerundeten wirklichen Daseyns zustreben, und den Ausdruck süßer lächelnder Freudigkeit in ihren Mienen und zierlichen Bewegungen zeigen, dennoch der Hoheit nicht entbehren, welche die Ehrfurcht vor der Würde und Wahrheit der Religion gebietet. (Vergl. Ital. Forsch., II. S. 308).

Die reinste Vollendung aber in dieser Sphäre hat erst Raphael erreicht. Herr v. Rumohr theilt besonders den umbrischen Malerschulen seit der Mitte des funfzehnten Jahrhunderts einen geheimen Reiz bei, dem jedes Herz sich öffne, und sucht diese Anziehung aus der Tiefe und Zartheit des Gefühls, so wie aus der wunderbaren Vereinigung zu erklären, in welche jene Maler halbdeutliche Erinnerungen aus den ältesten christlichen Kunstbestrebungen mit den milderen Vorstellungen der neueren Gegenwart

zu bringen verstanden, und in dieser Rücksicht ihre toskanischen, lombardischen und venetianischen Zeitgenossen überragten. (Ital. Forschungen, II. S. 310.) Diesen Ausdruck nun „fleckenloser Seelenreinheit und gänzlicher Hingebung in süßschmerzliche und schwärmerische zärtliche Gefühle" wußte auch Pietro Perugino, der Meister Raphaels, sich anzueignen, und damit die Objektivität und Lebendigkeit der äußeren Gestalten, das Eingehn auf das Wirkliche und Einzelne zu verschmelzen, wie es vornehmlich von den Florentinern war ausgebildet worden. Von Perugino nun, an dessen Geschmack und Styl Raphael in seinen Jugendarbeiten noch gefesselt erscheint, geht Raphael zur vollständigsten Erfüllung jener oben angedeuteten Forderung fort. Bei ihm nämlich vereinigt sich die höchste kirchliche Empfindung für religiöse Kunstaufgaben, so wie die volle Kenntniß und liebreiche Beachtung natürlicher Erscheinungen in der ganzen Lebendigkeit ihrer Farbe und Gestalt mit dem gleichen Sinn für die Schönheit der Antike. Diese große Bewunderung vor der idealischen Schönheit der Alten brachte ihn jedoch nicht etwa zur Nachahmung und aufnehmenden Anwendung der Formen, welche die griechische Skulptur so vollendet ausgebildet hatte, sondern er faßte nur im Allgemeinen das Princip ihrer freien Schönheit auf, die bei ihm nun durch und durch von malerisch individueller Lebendigkeit und tieferer Seele des Ausdrucks, so wie von einer bis dahin den Italienern noch nicht bekannten offenen, heiteren Klarheit und Gründlichkeit der Darstellung durchdrungen war. In der Ausbildung und gleichmäßig verschmelzenden Zusammenfassung dieser Elemente erreichte er den Gipfel seiner Vollendung. — In dem magischen Zauber des Helldunkels, in der seelenvollen Zierlichkeit und Grazie des Gemüths, der Formen, Bewegungen, Gruppirungen ist dagegen Correggio, in dem Reichthum der natürlichen Lebendigkeit, dem leuchtenden Schmelz, der Gluth, Wärme, Kraft des Kolorits Titian noch größer geworden. Es giebt nichts Lieblicheres als Correggio's Naivetät nicht natürlicher, sondern

religiöser, geistiger Anmuth; nichts Süßeres als seine lächelnde bewußtlose Schönheit und Unschuld.

Die malerische Vollendung dieser großen Meister ist eine Höhe der Kunst, wie sie nur einmal von einem Volke in dem Verlauf geschichtlicher Entwickelung kann erstiegen werden.

c) Was nun drittens die deutsche Malerei angeht, so können wir die eigentlich deutsche mit der niederländischen zusammenstellen.

Der allgemeine Unterschied gegen die Italiener besteht hier darin, daß weder die Deutschen noch die Niederländer aus sich selbst zu jenen freien idealen Formen und Ausdrucksweisen hingelangen wollen oder können, denen es ganz entspricht, in die geistige verklärte Schönheit übergegangen zu seyn. Dafür bilden sie aber auf der einen Seite den Ausdruck für die Tiefe der Empfindung und die subjektive Beschlossenheit des Gemüths aus, auf der anderen Seite bringen sie zu dieser Innigkeit des Glaubens die ausgebreitetere Partikularität des individuellen Charakters hinzu, der nun nicht nur die alleinige innere Beschäftigung mit den Interessen des Glaubens und Seelenheils kund giebt, sondern auch zeigt, wie sich die dargestellten Individuen auch um die Weltlichkeit bemüht, sich mit den Sorgen des Lebens herumgeschlagen und in dieser schweren Arbeit weltliche Tugenden, Treue, Beständigkeit, Geradheit, ritterliche Festigkeit und bürgerliche Tüchtigkeit erworben haben. Bei diesem mehr in das Beschränkte versenkten Sinn finden wir zugleich im Gegensatz der von Hause aus reineren Formen und Charaktere der Italiener, hier, bei den Deutschen besonders, mehr den Ausdruck einer formellen Halsstarrigkeit widerspenstiger Naturen, welche sich entweder mit der Energie des Trotzes und der brutalen Eigenwilligkeit Gott gegenüberstellen, oder sich Gewalt anzuthun genöthigt sind, um sich mit saurer Arbeit aus ihrer Beschränktheit und Rohheit herausreißen und zur religiösen Versöhnung durchkämpfen zu können, so daß nun die tiefen Wunden, die sie ihrem Innern

ſchlagen müſſen, noch in dem Ausdruck ihrer Frömmigkeit zum Vorſchein kommen.

In Rückſicht auf das Nähere will ich nur auf einige Hauptpunkte aufmerkſam machen, welche in Betreff der älteren niederländiſchen Schule im Unterſchiede der oberdeutſchen und der ſpäteren holländiſchen Meiſter des ſiebenzehnten Jahrhunderts von Wichtigkeit ſind.

α) Unter den älteren Niederländern ragen beſonders die Gebrüder van Eyck, Hubert und Johann, ſchon im Anfange des funfzehnten Jahrhunderts hervor, deren Meiſterſchaft man erſt in neuerer Zeit wieder hat ſchätzen lernen. Sie werden bekanntlich als die Erfinder, oder wenigſtens als die eigentlichen erſten Vollender der Oelmalerei genannt. Bei dem großen Schritte, den ſie vorwärts thaten, könnte man nun glauben, daß ſich hier von früheren Anfängen her eine Stufenleiter der Vervollkommnung müßte nachweiſen laſſen. Von ſolch einem allmäligen Fortſchreiten aber ſind uns keine geſchichtlichen Kunſtdenkmäler aufbewahrt. Anfang und Vollendung ſteht bis jetzt für uns mit einem Male da. Denn vortrefflicher, als dieſe Brüder es thaten, kann faſt nicht gemalt werden. Außerdem beweiſen die übrig gebliebenen Werke, in welchen das Typiſche bereits bei Seite geſtellt und überwunden iſt, nicht nur eine große Meiſterſchaft in Zeichnung, Stellung, Gruppirung, innerer und äußerer Charakteriſtik, Wärme, Klarheit, Harmonie und Feinheit der Färbung, Großartigkeit und Abgeſchloſſenheit der Kompoſition, ſondern auch der ganze Reichthum der Malerei in Betreff auf Naturumgebung, architektoniſches Beiwerk, Hintergründe, Horizont, Pracht und Mannigfaltigkeit der Stoffe, Kleidung, Art der Waffen, des Schmuckes u. ſ. f. iſt bereits mit ſolcher Treue, mit ſo viel Empfindung für das Maleriſche, und ſolch einer Virtuoſität behandelt, daß ſelbſt die ſpäteren Jahrhunderte, wenigſtens von Seiten der Gründlichkeit und Wahrheit, nichts Vollendeteres aufzuzeigen haben. Dennoch werden wir durch die Meiſterwerke der italieniſchen Malerei, wenn

wir ſie dieſen niederländiſchen gegenüberſtellen, mehr angezogen werden, weil die Italiener bei voller Innigkeit und Religioſität die geiſtreiche Freiheit und Schönheit der Phantaſie voraus haben. Die niederländiſchen Figuren erfreuen zwar auch durch Unſchuld, Naivetät und Frömmigkeit, ja in Tiefe des Gemüths übertreffen ſie zum Theil die beſten Italiener, aber zu der gleichen Schönheit der Form und Freiheit der Seele haben ſich die niederländiſchen Meiſter nicht zu erheben vermocht, und beſonders ſind ihre Chriſtkinder übel geſtaltet, und ihre übrigen Charaktere, Männer und Frauen, wie ſehr ſie auch innerhalb des religiöſen Ausdrucks zugleich eine durch die Tiefe des Glaubens geheiligte Tüchtigkeit in weltlichen Intereſſen kund geben, würden doch über dieß Frommſeyn hinaus, oder vielmehr unter demſelben, unbedeutend und gleichſam unfähig erſcheinen, in ſich frei, phantaſievoll und höchſt geiſtreich zu ſeyn.

β) Eine zweite Seite, welche Berückſichtigung verdient, iſt der Uebergang aus der ruhigeren, ehrfurchtsvollen Frömmigkeit zur Darſtellung von Martern, zum Unſchönen der Wirklichkeit überhaupt. Hierin zeichnen ſich beſonders die oberdeutſchen Meiſter aus, wenn ſie in Scenen aus der Paſſionsgeſchichte die Rohheit der Kriegsknechte, die Bosheit des Spottes, die Barbarei des Haſſes gegen Chriſtus im Verlauf ſeines Leidens und Sterbens mit großer Energie in Charakteriſtik der Häßlichkeiten und Mißgeſtaltungen hervorkehren, welche als äußere Formen der inneren Verworfenheit des Herzens entſprechend ſind. Die ſtille ſchöne Wirkung ruhiger, inniger Frömmigkeit iſt zurückgeſetzt, und bei der Bewegtheit, welche die genannten Situationen vorſchreiben, wird zu ſcheußlichen Verzerrungen, Gebehrden der Wildheit und Zügelloſigkeit der Leidenſchaften fortgegangen. Bei der Fülle der durcheinandertreibenden Geſtalten und der überwiegenden Rohheit der Charaktere fehlt es ſolchen Gemälden auch leicht an innerer Harmonie, ſowohl der Kompoſition als auch der Färbung, ſo daß man beſonders beim erſten Wiederaufleben des

Geschmacks an älterer deutscher Malerei, bei der im Ganzen geringeren Vollendung der Technik viele Verstöße in Rücksicht auf die Entstehungszeit solcher Werke gemacht hat. Man hielt sie für älter als die vollendeteren Gemälde der eyckischen Epoche, während sie doch größtentheils in eine spätere Zeit fallen. Jedoch sind die oberdeutschen Meister nicht etwa bei diesen Darstellungen ausschließlich stehen geblieben, sondern haben gleichfalls die mannigfaltigsten religiösen Gegenstände behandelt, und sich auch in Situationen der Passionsgeschichte, wie Albrecht Dürer z. B., dem Extrem der bloßen Rohheit siegreich zu entwinden verstanden, indem sie sich auch für dergleichen Aufgaben einen inneren Adel und eine äußere Abgeschlossenheit und Freiheit bewahrten.

γ) Das Letzte nun, wozu es die deutsche und niederländische Kunst bringt, ist das gänzliche Sicheinleben ins Weltliche und Tägliche, und das damit verbundene Auseinandertreten der Malerei in die verschiedenartigsten Darstellungsarten, welche sich sowohl in Rücksicht des Inhalts, als auch in Betreff der Behandlung von einander scheiden und einseitig ausbilden. Schon in der italienischen Malerei macht sich der Fortgang bemerkbar von der einfachen Herrlichkeit der Andacht zu immer hervortretenderer Weltlichkeit, die hier aber, wie z. B. bei Raphael, Theils von Religiosität durchdrungen, Theils von dem Princip antiker Schönheit begränzt und zusammengehalten bleibt, während der spätere Verlauf weniger ein Auseinandergehen in die Darstellung von Gegenständen aller Art am Leitfaden des Kolorits ist, als ein oberflächlicheres Zerfahren oder eklektisches Nachbilden der Formen und Malweisen. Die deutsche und niederländische Kunst dagegen hat am bestimmtesten und auffallendsten den ganzen Kreis des Inhalts und der Behandlungsarten durchlaufen; von den ganz traditionellen Kirchenbildern, einzelnen Figuren und Brustbildern an, zu sinnigen, frommen andächtigen Darstellungen hinüber, bis zur Belebung und Ausdehnung derselben in größeren Kompositionen und Scenen, in welchen aber die freie Charakterisirung der Figuren, die erhöhte Lebendigkeit durch Aufzüge, Dienerschaft, zufällige Personen der Gemeinde, Schmuck der Kleider und Gefäße, der Reichthum von Portraits, Architekturwerken, Naturumgebung, Aussichten auf Kirchen, Straßen, Städte, Ströme, Waldungen, Gebirgsformen auch noch von der religiösen Grundlage zusammengefaßt und getragen wird. Dieser Mittelpunkt nun ist es, der jetzt fortbleibt, so daß der bis hieher in Eins gehaltene Kreis von Gegenständen auseinanderfällt, und die Besonderheiten in ihrer specifischen Einzelnheit und Zufälligkeit des Wechsels und der Veränderung sich der vielfältigsten Art der Auffassung und malerischen Ausführung preisgeben.

Um den Werth dieser letzten Sphäre auch an dieser Stelle, wie früher bereits, vollständig zu würdigen, müssen wir uns noch einmal den nationalen Zustand näher vor Augen bringen, aus welchem sie ihren Ursprung genommen hat. In dieser Beziehung haben wir das Herübertreten aus der Kirche und den Anschauungen und Gestaltungen der Frömmigkeit zur Freude am Weltlichen als solchen, an den Gegenständen und partikularen Erscheinungen der Natur, an dem häuslichen Leben in seiner Ehrbarkeit, Wohlgemuthheit und stillen Enge, wie an nationalen Feierlichkeiten, Festen und Aufzügen, Bauerntänzen, Kirmeßspäßen und Ausgelassenheiten folgendermaßen zu rechtfertigen. Die Reformation war in Holland durchgedrungen; die Holländer hatten sich zu Protestanten gemacht, und die spanische Kirchen- und Königs-Despotie überwunden. Und zwar finden wir hier nach Seiten des politischen Verhältnisses weder einen vornehmen Adel, der seinen Fürsten und Tyrannen verjagt oder ihm Gesetze vorschreibt, noch ein ackerbauendes Volk, gedrückte Bauern, die losschlagen wie die Schweizer, sondern bei weitem der größere Theil, ohnehin der Tapferen zu Land und der kühnsten Seehelden, bestand aus Städtebewohnern, gewerbsfleißigen, wohlhabenden Bürgern, die, behaglich in ihrer Thätigkeit, nicht hoch hinauswollten, doch als es galt die Freiheit ihrer wohlerworbenen Rechte, der

besonderen Privilegien ihrer Provinzen, Städte, Genossenschaften zu verfechten, mit kühnem Vertrauen auf Gott, ihren Muth und Verstand aufstanden, ohne Furcht vor der ungeheuren Meinung von der spanischen Oberherrschaft über die halbe Welt allen Gefahren sich aussetzten, tapfer ihr Blut vergossen, und durch diese rechtliche Kühnheit und Ausdauer sich ihre religiöse und bürgerliche Selbstständigkeit siegreich errangen. Wenn wir irgend eine partikulare Gemüthsrichtung deutsch nennen können, so ist es diese treue, wohlhabige, gemüthvolle Bürgerlichkeit, die im Selbstgefühl ohne Stolz, in der Frömmigkeit nicht bloß begeistert und andächtelnd, sondern im Weltlichen konkret fromm, in ihrem Reichthum schlicht und zufrieden, in Wohnung und Umgebung einfach, zierlich und reinlich bleibt, und in durchgängiger Sorgsamkeit und Vergnüglichkeit in allen ihren Zuständen, mit ihrer Selbstständigkeit und vordringenden Freiheit sich zugleich, der alten Sitte treu, die altväterliche Tüchtigkeit ungetrübt zu bewahren weiß.

Diese sinnige, kunstbegabte Völkerschaft will sich nun auch in der Malerei an diesem ebenso kräftigen als rechtlichen, genügsamen, behaglichen Wesen erfreuen, sie will in ihren Bildern noch einmal in allen möglichen Situationen die Reinlichkeit ihrer Städte, Häuser, Hausgeräthe, ihren häuslichen Frieden, ihren Reichthum, den ehrbaren Putz ihrer Weiber und Kinder, den Glanz ihrer politischen Stadtfeste, die Kühnheit ihrer Seemänner, den Ruhm ihres Handels und ihrer Schiffe genießen, die durch die ganze Welt des Oceans hinfahren. Und eben dieser Sinn für rechtliches, heiteres Daseyn ist es, den die holländischen Meister auch für die Naturgegenstände mitbringen, und nun in allen ihren malerischen Produktionen mit der Freiheit und Treue der Auffassung, mit der Liebe für das scheinbar Geringfügige und Augenblickliche, mit der offenen Frische des Auges und unzerstreuten Einsenkung der ganzen Seele in das Abgeschlossenste und Begränzteste, zugleich die höchste Freiheit künstlerischer Komposition, die feine Empfindung auch für das Nebensächliche und

die vollendete Sorgfalt der Ausführung verbinden. Auf der einen Seite hat diese Malerei in Scenen aus dem Kriegs- und Soldatenleben, in Auftritten in Schenken, bei Hochzeiten und anderen bäurischen Gelagen, in Darstellung häuslicher Lebensbezüge, in Portraits und Naturgegenständen, Landschaften, Thieren, Blumen u. s. f. die Magie und den Farbenzauber des Lichts, der Beleuchtung und des Kolorits überhaupt, andererseits die durch und durch lebendige Charakteristik in größter Wahrheit der Kunst unübertrefflich ausgebildet. Und wenn sie nun aus dem Unbedeutenden und Zufälligen auch in das Bäurische, die rohe und gemeine Natur fortgeht, so erscheinen diese Scenen so ganz durchdrungen von einer unbefangenen Frohheit und Lustigkeit, daß nicht das Gemeine, das nur gemein und bösartig ist, sondern diese Frohheit und Unbefangenheit den eigentlichen Gegenstand und Inhalt ausmacht. Wir sehen deshalb keine gemeinen Empfindungen und Leidenschaften vor uns, sondern das Bäurische und Naturnahe in den unteren Ständen, das froh, schalkhaft, komisch ist. In dieser unbekümmerten Ausgelassenheit selber liegt hier das ideale Moment: es ist der Sonntag des Lebens, der alles gleichmacht, und alle Schlechtigkeit entf ent; Menschen, die so von ganzem Herzen wohlgemuth sind, können nicht durch und durch schlecht und niederträchtig seyn. Es ist in dieser Rücksicht nicht dasselbe, ob das Böse nur als momentan oder als Grundzug in einem Charakter heraustritt. Bei den Niederländern hebt das Komische das Schlimme in der Situation auf, und uns wird sogleich klar, die Charaktere können auch noch etwas Anderes seyn, als das, worin sie in diesem Augenblick vor uns stehen. Solch eine Heiterkeit und Komik gehört zum unschätzbaren Werth dieser Gemälde. Will man dagegen in heutigen Bildern der ähnlichen Art pikant seyn, so stellt man gewöhnlich etwas innerlich Gemeines, Schlechtes und Böses ohne versöhnende Komik dar. Ein böses Weib z. B. zankt ihren betrunkenen Mann in der Schenke aus, und zwar recht bissig; da zeigt sich denn, wie ich

ſchon früher einmal anführte, nichts, als daß Er ein liederlicher Kerl und Sie ein geifriges altes Weib iſt.

Sehen wir die holländiſchen Meiſter mit dieſen Augen an, ſo werden wir nicht mehr meinen, die Malerei hätte ſich ſolcher Gegenſtände enthalten, und nur die alten Götter, Mythen und Fabeln, oder Madonnenbilder, Kreuzigungen, Martern, Päpſte, Heilige und Heiliginnen darſtellen ſollen. Das was zu jedem Kunſtwerk gehört, gehört auch zur Malerei: die Anſchauung, was überhaupt am Menſchen, am menſchlichen Geiſt und Charakter, was der Menſch und was dieſer Menſch iſt. Dieſe Auffaſſung der inneren menſchlichen Natur und ihrer äußeren lebendigen Formen und Erſcheinungsweiſen, dieſe unbefangene Luſt und künſtleriſche Freiheit, dieſe Friſche und Heiterkeit der Phantaſie und ſichere Keckheit der Ausführung macht hier den poetiſchen Grundzug aus, der durch die meiſten holländiſchen Meiſter dieſes Kreiſes geht. In ihren Kunſtwerken kann man menſchliche Natur und Menſchen ſtudiren und kennen lernen. Heutigen Tages aber muß man ſich nur allzuoft Portraits und hiſtoriſche Gemälde vor Augen bringen laſſen, denen man, aller Aehnlichkeit mit Menſchen und wirklichen Individuen zum Trotz, doch auf den erſten Blick ſchon anſieht, daß der Künſtler weder weiß, was der Menſch und menſchliche Farbe, noch was die Formen ſind, in denen der Menſch, daß er Menſch ſey, ausdrückt.

Zweites Kapitel.

Die Muſik.

Blicken wir auf den Gang zurück, den wir bisher in der Entwickelung der beſonderen Künſte verfolgt haben, ſo begannen wir mit der Architektur. Sie war die unvollſtändigſte Kunſt, denn wir fanden ſie unfähig, in der nur ſchweren Materie, welche ſie als ihr ſinnliches Element ergriff und nach den Geſetzen der Schwere behandelte, Geiſtiges in angemeſſener Gegenwart darzuſtellen, und mußten ſie darauf beſchränken, aus dem Geiſte für den Geiſt in ſeinem lebendigen, wirklichen Daſeyn eine kunſtgemäße äußere Umgebung zu bereiten.

Die Skulptur dagegen zweitens machte ſich zwar das Geiſtige ſelbſt zu ihrem Gegenſtande, doch weder als partikularen Charakter, noch als ſubjektive Innerlichkeit des Gemüths, ſondern als die freie Individualität, welche ſich ebenſowenig von dem ſubſtantiellen Gehalt, als von der leiblichen Erſcheinung des Geiſtigen abtrennt, ſondern als Individuum nur ſoweit in die Darſtellung hineingeht, als es zur individuellen Verlebendigung eines in ſich ſelbſt weſentlichen Inhalts erforderlich iſt, und als geiſtiges Inneres die Körperformen nur um ſo viel durchdringt, als es die in ſich unzerſchiedene Einigung des Geiſtes und ſeiner ihm entſprechenden Naturgeſtalt zuläßt. Dieſe für die Skulptur nothwendige Identität des nur in ſeinem leiblichen Organismus, ſtatt im Elemente ſeiner eigenen Innerlichkeit, für ſich ſeyenden Geiſtes theilt dieſer Kunſt die Aufgabe zu, als Material

noch die schwere Materie beizubehalten, die Gestalt derselben aber nicht, wie die Architektur, als eine bloß unorganische Umgebung nach den Gesetzen des Lastens und Tragens zu formiren, sondern zu der dem Geist und seiner idealen Plastik adäquaten klassischen Schönheit umzuwandeln.

Wenn sich die Skulptur in dieser Rücksicht besonders geeignet zeigte, den Gehalt und die Ausdrucksweise der klassischen Kunstform in Kunstwerken lebendig werden zu lassen, während die Architektur, welchem Inhalt sie sich auch dienstbar erweisen mochte, in ihrer Darstellungsart über den Grundtypus einer nur symbolischen Andeutung nicht hinauskam, so treten wir drittens mit der Malerei in das Gebiet des Romantischen hinein. Denn in der Malerei ist zwar auch noch die äußere Gestalt das Mittel, durch welches sich das Innere offenbar macht, dieß Innere aber ist die ideelle, besondere Subjektivität, das aus seinem leiblichen Daseyn in sich gekehrte Gemüth, die subjektive Leidenschaft und Empfindung des Charakters und Herzens, die sich nicht mehr in die Außengestalt total ergießen, sondern in derselben gerade das innerliche Fürsichseyn und die Beschäftigung des Geistes mit dem Bereich seiner eigenen Zustände, Zwecke und Handlungen abspiegeln. Um dieser Innerlichkeit ihres Inhalts willen kann die Malerei sich nicht mit der einerseits nur als schwer gestalteten, andererseits nur ihrer Gestalt nach aufzufassenden, unpartikularisirten Materie begnügen, sondern darf sich nur den Schein und Farbenschein derselben zum sinnlichen Ausdrucksmittel erwählen. Dennoch ist die Farbe nur da, um räumliche Formen und Gestalten, als in lebendiger Wirklichkeit vorhanden, selbst dann noch scheinbar zu machen, wenn die Kunst des Malens zu einer Magie des Kolorits sich fortbildet, in welcher das Objektive gleichsam schon zu verschweben beginnt und die Wirkung fast nicht mehr durch etwas Materielles geschieht. Wie sehr deshalb die Malerei sich auch zu dem ideelleren Freiwerden des Scheines entwickelt, der nicht mehr an der Gestalt als solcher

haftet, sondern sich in seinem eigenen Elemente, in dem Spiel der Scheine und Wiederscheine, in den Zaubereien des Helldunkels für sich selber zu ergehn die Erlaubniß hat, so ist doch diese Farbenmagie immer noch räumlicher Art, ein außereinanderseyender und daher bestehender Schein.

1. Soll nun aber das Innere, wie dieß bereits im Principe der Malerei der Fall ist, in der That als subjektive Innerlichkeit sich kund geben, so darf das wahrhaft entsprechende Material nicht von der Art seyn, daß es noch für sich Bestand hat. Dadurch erhalten wir eine Aeußerungsweise und Mittheilung, in deren sinnliches Element die Objektivität nicht als räumliche Gestalt, um darin Stand zu halten, eingeht, und bedürfen ein Material, das in seinem Seyn für Anderes haltlos ist und in seinem Entstehen und Daseyn selbst schon wieder verschwindet. Dieß Tilgen nicht nur der einen Raumdimension, sondern der totalen Räumlichkeit überhaupt, dieß völlige Zurückziehn in die Subjektivität nach Seiten des Innern wie der Aeußerung, vollbringt die zweite romantische Kunst — die Musik. Sie bildet in dieser Beziehung den eigentlichen Mittelpunkt derjenigen Darstellung, die sich das Subjektive als solches sowohl zum Inhalte als auch zur Form nimmt, indem sie als Kunst zwar das Innere zur Mittheilung bringt, doch in ihrer Objektivität selber subjektiv bleibt, d. h. nicht wie die bildende Kunst die Aeußerung, zu der sie sich entschließt, für sich frei werden und zu einer in sich ruhig bestehenden Existenz kommen läßt, sondern dieselbe als Objektivität aufhebt, und dem Aeußern nicht gestattet, als Aeußeres sich uns gegenüber ein festes Daseyn anzueignen.

In sofern jedoch das Aufheben der räumlichen Objektivität als Darstellungsmittels, ein Verlassen derselben ist, das noch erst von der sinnlichen Räumlichkeit der bildenden Künste selber herkommt, so muß sich diese Negation ganz ebenso an der bisher ruhig für sich bestehenden Materialität bethätigen, als die Malerei in ihrem Felde die Raumdimensionen der Skulptur zur

Fläche reducirte. Die Aufhebung des Räumlichen besteht deshalb hier nur darin, daß ein bestimmtes sinnliches Material sein ruhiges Außereinander aufgiebt, in Bewegung geräth, doch so in sich erzittert, daß jeder Theil des kohärirenden Körpers seinen Ort nicht nur verändert, sondern auch sich in den vorigen Zustand zurückzuversetzen strebt. Das Resultat dieses schwingenden Zitterns ist der Ton, das Material der Musik.

Mit dem Ton nun verläßt die Musik das Element der äußeren Gestalt und deren anschauliche Sichtbarkeit, und bedarf deshalb zur Auffassung ihrer Produktionen auch eines anderen subjektiven Organs, des Gehörs, das, wie das Gesicht, nicht den praktischen, sondern den theoretischen Sinnen zugehört, und selbst noch ideller ist als das Gesicht. Denn die ruhige, begierdelose Beschauung von Kunstwerken läßt zwar die Gegenstände, ohne sie irgend vernichten zu wollen, für sich, wie sie dasind, ruhig bestehen, aber das, was sie auffaßt, ist nicht das in sich selbst Idealgesetzte, sondern im Gegentheil das in seiner sinnlichen Existenz Erhaltene. Das Ohr dagegen vernimmt, ohne sich selber praktisch gegen die Objekte hinauszuwenden, das Resultat jenes innern Erzitterns des Körpers, durch welches nicht mehr die ruhige materielle Gestalt, sondern die erste ideellere Seelenhaftigkeit zum Vorschein kommt. Da nun ferner die Negativität, in die das schwingende Material hier eingeht, einerseits ein Aufheben des räumlichen Zustandes ist, das selbst wieder durch die Reaktion des Körpers aufgehoben wird, so ist die Aeußerung dieser zwiefachen Negation, der Ton, eine Aeußerlichkeit, welche sich in ihrem Entstehen durch ihr Daseyn selbst wieder vernichtet, und an sich selbst verschwindet. Durch diese gedoppelte Negation der Aeußerlichkeit, welche im Principe des Tons liegt, entspricht derselbe der innern Subjektivität, indem das Klingen, das an und für sich schon etwas Idealleres ist als die für sich real bestehende Körperlichkeit, auch diese ideellere Existenz aufgiebt, und dadurch eine dem Innerlichen gemäße Aeußerungsweise wird.

2. Fragen wir nun umgekehrt, welcher Art das Innere seyn müsse, um sich seinerseits wiederum dem Klingen und Tönen adäquat erweisen zu können, so haben wir bereits gesehen, daß für sich, als reale Objektivität genommen, der Ton, dem Material der bildenden Künste gegenüber, ganz abstrakt ist. Gestein und Färbung nehmen die Formen einer breiten, vielgestaltigen Welt der Gegenstände in sich auf, und stellen dieselbe ihrem wirklichen Daseyn nach dar; die Töne vermögen dieß nicht. Für den Musikausdruck eignet sich deshalb auch nur das ganz objektlose Innere, die abstrakte Subjektivität als solche. Diese ist unser ganz leeres Ich, das Selbst ohne weiteren Inhalt. Die Hauptaufgabe der Musik wird deshalb darin bestehn, nicht die Gegenständlichkeit selbst, sondern im Gegentheil die Art und Weise wiederklingen zu lassen, in welcher das innerste Selbst seiner Subjektivität und ideellen Seele nach in sich bewegt ist.

3. Dasselbe gilt für die Wirkung der Musik. Was durch sie in Anspruch genommen wird, ist die letzte subjektive Innerlichkeit als solche; sie ist die Kunst des Gemüths, welche sich unmittelbar an das Gemüth selber wendet. Die Malerei z. B., wie wir sahen, vermag zwar gleichfalls das innere Leben und Treiben, die Stimmungen und Leidenschaften des Herzens, die Situationen, Konflikte und Schicksale der Seele in Physiognomien und Gestalten auszudrücken, was wir aber in Gemälden vor uns haben, sind objektive Erscheinungen, von denen das anschauende Ich, als inneres Selbst, noch unterschieden bleibt. Man mag sich in den Gegenstand, die Situation, den Charakter, die Formen einer Statue oder eines Gemäldes noch so sehr versenken und vertiefen, das Kunstwerk bewundern, darüber außer sich kommen, sich noch so sehr davon erfüllen, — es hilft nichts — diese Kunstwerke sind und bleiben für sich bestehende Objekte, in Rücksicht auf welche wir über das Verhältniß des Anschauens nicht hinaus kommen. In der Musik aber fällt diese Unterscheidung fort.

Ihr Inhalt ist das an sich selbst Subjektive und die Aeußerung bringt es gleichfalls nicht zu einer räumlich bleibenden Objektivität, sondern zeigt durch ihr haltungsloses freies Verschweben, daß sie eine Mittheilung ist, die, statt für sich selbst einen Bestand zu haben, nur vom Innern und Subjektiven getragen, und nur für das subjektive Innere da seyn soll. So ist der Ton wohl eine Aeußerung und Aeußerlichkeit, aber eine Aeußerung, welche gerade dadurch, daß sie Aeußerlichkeit ist, sogleich sich wieder verschwinden macht. Kaum hat das Ohr sie gefaßt, so ist sie verstummt; der Eindruck, der hier stattfinden soll, verinnerlicht sich sogleich; die Töne klingen nur in der tiefsten Seele nach, die in ihrer ideellen Subjektivität ergriffen und in Bewegung gebracht wird.

Diese gegenstandlose Innerlichkeit in Betreff auf den Inhalt wie auf die Ausdrucksweise macht das Formelle der Musik aus. Sie hat zwar auch einen Inhalt, doch weder in dem Sinne der bildenden Künste noch der Poesie; denn was ihr abgeht, ist eben das objektive Sichausgestalten, sey es zu Formen wirklicher äußerer Erscheinungen, oder zur Objektivität von geistigen Anschauungen und Vorstellungen.

Was nun den Verlauf angeht, den wir unseren weiteren Betrachtungen geben wollen, so haben wir

Erstens den allgemeinen Charakter der Musik und ihrer Wirkung im Unterschiede der übrigen Künste, sowohl von Seiten des Materials als auch von Seiten der Form, welche der geistige Inhalt annimmt, bestimmter herauszuheben.

Zweitens müssen wir die besonderen Unterschiede erörtern, zu denen sich die musikalischen Töne und deren Figurationen, Theils in Rücksicht auf ihre zeitliche Dauer, Theils in Beziehung auf die qualitativen Unterschiede ihres realen Erklingens auseinanderbreiten und vermitteln.

Drittens endlich erhält die Musik ein Verhältniß zu dem Inhalt, den sie ausdrückt, indem sie sich entweder den für sich

schon durch das Wort ausgesprochenen Empfindungen, Vorstellungen und Betrachtungen begleitend anschließt, oder sich frei in ihrem eigenen Bereich in fesselloserer Selbstständigkeit ergeht.

Wollen wir nun aber jetzt, nach dieser allgemeinen Angabe des Princips und der Eintheilung der Musik, zur Auseinandersetzung ihrer besonderen Seiten fortschreiten, so tritt der Natur der Sache nach eine eigene Schwierigkeit ein. Weil nämlich das musikalische Element des Tons und der Innerlichkeit, zu welcher der Inhalt sich forttreibt, so abstrakt und formell ist, so kann zum Besondern nicht anders übergegangen werden, als daß wir sogleich in technische Bestimmungen verfallen, in die Maaßverhältnisse der Töne, in die Unterschiede der Instrumente, der Tonarten, Akkorde u. s. f. In diesem Gebiete aber bin ich wenig bewandert, und muß mich deshalb im Voraus entschuldigen, wenn ich mich nur auf allgemeinere Gesichtspunkte und einzelne Bemerkungen beschränke.

1. Allgemeiner Charakter der Musik.

Die wesentlichen Gesichtspunkte, welche in Rücksicht auf die Musik im Allgemeinen von Belang sind, können wir in nachstehender Reihenfolge in Betracht ziehen:

Erstens haben wir die Musik auf der einen Seite mit den bildenden Künsten, auf der anderen mit der Poesie in Vergleich zu bringen;

Zweitens wird sich uns dadurch näher die Art und Weise ergeben, in der die Musik einen Inhalt zu fassen und darzustellen vermag;

Drittens können wir uns aus dieser Behandlungsart bestimmter die eigenthümliche Wirkung erklären, welche die Musik im Unterschiede der übrigen Künste auf das Gemüth ausübt.

a) In Ansehung des ersten Punktes müssen wir die Musik,

wenn wir sie in ihrer specifischen Besonderheit klar herausstellen wollen, nach drei Seiten mit den andern Künsten vergleichen.

α) Erstens steht sie zur Architektur, obschon sie derselben entgegengesetzt ist, dennoch in einem verwandtschaftlichen Verhältniß.

αα) Wenn nämlich in der Baukunst der Inhalt, der sich in architektonischen Formen ausprägen soll, nicht, wie in Werken der Skulptur und Malerei, ganz in die Gestalt hereintritt, sondern von ihr als eine äußere Umgebung unterschieden bleibt, so ist auch in der Musik, als eigentlich romantischer Kunst, die klassische Identität des Innern und seines äußerlichen Daseyns in der ähnlichen, wenn auch umgekehrten, Weise wieder aufgelöst, in welcher die Architektur, als symbolische Darstellungsart, jene Einheit zu erreichen noch nicht im Stande war. Denn das geistige Innere geht aus der bloßen Koncentration des Gemüths zu Anschauungen und Vorstellungen und deren durch die Phantasie ausgebildeten Formen fort, während die Musik mehr nur das Element der Empfindung auszudrücken befähigt bleibt, und nun die für sich ausgesprochenen Vorstellungen des Geistes mit den melodischen Klängen der Empfindung umzieht, wie die Architektur auf ihrem Gebiet um die Bildsäule des Gottes in freilich starrer Weise die verständigen Formen ihrer Säulen, Mauern und Gebälke umherstellt.

ββ) Dadurch wird nun der Ton und seine Figuration in einer ganz anderen Art ein erst durch die Kunst und den bloß künstlerischen Ausdruck gemachtes Element, als dieß in der Malerei und Skulptur mit dem menschlichen Körper und dessen Stellung und Physiognomie der Fall ist. Auch in dieser Rücksicht kann die Musik näher mit der Architektur verglichen werden, welche ihre Formen nicht aus dem vorhandenen, sondern aus der geistigen Erfindung hernimmt, um sie Theils nach den Gesetzen der Schwere, Theils nach den Regeln der Symmetrie und Eurhythmie zu gestalten. Dasselbe thut die Musik in ihrem Bereich, in sofern sie einerseits unabhängig vom Ausdruck der

Empfindung den harmonischen Gesetzen der Töne folgt, die auf quantitativen Verhältnissen beruhn, andererseits sowohl in der Wiederkehr des Taktes und Rhythmus, als auch in weiteren Ausbildungen der Töne selbst vielfach den Formen der Regelmäßigkeit und Symmetrie anheimfällt. Und so herrscht denn in der Musik ebensosehr die tiefste Innigkeit und Seele, als der strengste Verstand, so daß sie zwei Extreme in sich vereinigt, die sich leicht gegeneinander verselbstständigen. In dieser Verselbstständigung besonders erhält die Musik einen architektonischen Charakter, wenn sie sich, losgelöst von dem Ausdruck des Gemüths, für sich selber ein musikalisch gesetzmäßiges Tongebäude erfindungsreich ausführt.

γγ) Bei aller dieser Aehnlichkeit bewegt sich die Kunst der Töne jedoch ebensosehr in einem der Architektur ganz entgegengesetzten Reiche. In beiden Künsten geben zwar die quantitativen und näher die Maaßverhältnisse die Grundlage ab; das Material jedoch, das diesen Verhältnissen gemäß geformt wird, steht sich direkt gegenüber. Die Architektur ergreift die schwere sinnliche Masse in deren ruhigem Nebeneinander und räumlichen äußeren Gestalt, die Musik dagegen die aus der räumlichen Materie sich freiringende Tonseele in den qualitativen Unterschieden des Klangs und in der fortströmenden zeitlichen Bewegung. Deshalb gehören auch die Werke beider Künste zweien ganz verschiedenen Sphären des Geistes an, indem die Baukunst ihre kolossalen Bildungen für die äußere Anschauung in symbolischen Formen dauernd hinsetzt, die schnell vorüberrauschende Welt der Töne aber unmittelbar durch das Ohr in das Innere des Gemüths einzieht, und die Seele zu sympathischen Empfindungen stimmt.

β) Was nun zweitens das nähere Verhältniß der Musik zu den beiden anderen bildenden Künsten betrifft, so ist die Aehnlichkeit und Verschiedenheit, die sich angeben läßt, zum Theil schon in dem begründet, was ich so eben angedeutet habe.

αα) Am weitesten steht die Musik von der Skulptur ab, sowohl in Rücksicht auf das Material und die Gestaltungsweise desselben, als auch in Ansehung der vollendeten Ineinsbildung von Innerem und Aeußerem, zu welcher es die Skulptur bringt. Zu der Malerei hingegen hat die Musik schon eine nähere Verwandtschaft, Theils wegen der überwiegenden Innerlichkeit des Ausdrucks, Theils auch in Bezug auf die Behandlung des Materials, in welcher, wie wir sahen, die Malerei bis nahe an das Gebiet der Musik heranzustreifen unternehmen darf. Dennoch aber hat die Malerei in Gemeinschaft mit der Skulptur immer die Darstellung einer objektiven räumlichen Gestalt zu ihrem Ziel, und ist durch die wirkliche, außerhalb der Kunst bereits vorhandene Form derselben gebunden. Zwar nimmt weder der Maler noch der Bildhauer ein menschliches Gesicht, eine Stellung des Körpers, die Linien eines Gebirgszuges, das Gezweig und Blätterwerk eines Baumes jedesmal so auf, wie er diese äußeren Erscheinungen hier oder dort in der Natur unmittelbar vor sich sieht, sondern hat die Aufgabe, dieß Vorgefundene sich zurecht zu legen, und es einer bestimmten Situation, sowie dem Ausdruck, der aus dem Inhalt derselben nothwendig folgt, gemäß zu machen. Hier ist also auf der einen Seite ein für sich fertiger Inhalt, der künstlerisch individualisirt werden soll, auf der andern Seite stehen ebenso die vorhandenen Formen der Natur schon für sich selber da, und der Künstler hat, wenn er nun diese beiden Elemente, wie es sein Beruf ist, ineinander bilden will, in beiden Haltpunkte für die Konception und Ausführung. Indem er von solchen festen Bestimmungen ausgeht, hat er Theils das Allgemeine der Vorstellung konkreter zu verkörpern, Theils die menschliche Gestalt oder sonstige Formen der Natur, die ihm in ihrer Einzelnheit zu Modellen dienen können, zu generalisiren und zu vergeistigen. Der Musiker dagegen abstrahirt zwar auch nicht von allem und jedem Inhalt, sondern findet denselben in einem Text, den er in Musik setzt, oder kleidet sich unabhängiger schon irgend eine Stimmung in die Form eines musikalischen Thema's, das er dann weiter ausgestaltet, die eigentliche Region seiner Kompositionen aber bleibt die formellere Innerlichkeit, das reine Tönen; und sein Vertiefen in den Inhalt wird, statt eines Bildens nach Außen, vielmehr ein Zurücktreten in die eigene Freiheit des Innern, ein Ergehn seiner in ihm selbst, und in manchen Gebieten der Musik sogar eine Vergewisserung, daß er als Künstler frei von dem Inhalte ist.

Wenn wir nun im Allgemeinen schon die Thätigkeit im Bereiche des Schönen als eine Befreiung der Seele, als ein Lossagen von Bedrängniß und Beschränktheit ansehn können, indem die Kunst selbst die gewaltsamsten tragischen Schicksale durch theoretisches Gestalten mildert und sie zum Genusse werden läßt, so führt die Musik diese Freiheit zur letzten Spitze. Was nämlich die bildenden Künste durch die objektive plastische Schönheit erreichen, welche die Totalität des Menschen, die menschliche Natur als solche, das Allgemeine und Ideale, ohne die Harmonie in sich selbst zu verlieren, in der Partikularität des Einzelnen herausstellt, das muß die Musik in ganz anderer Weise ausführen. Der bildende Künstler braucht nur dasjenige, was in der Vorstellung eingehüllt, was schon von Hause aus darin ist, hervor, d. h. heraus zu bringen, so daß alles Einzelne in seiner wesentlichen Bestimmtheit nur eine nähere Explikation der Totalität ist, welche dem Geiste bereits durch den darzustellenden Inhalt vorschwebt. Eine Figur z. B. in einem plastischen Kunstwerke fordert in dieser oder jener Situation einen Körper, Hände, Füße, Leib, einen Kopf mit solchem Ausdrucke, solcher Stellung, solche andere Figuren, sonstige Zusammenhänge u. s. f., und jede dieser Seiten fordert die anderen, um sich mit ihnen zu einem in sich selbst begründeten Ganzen zusammenzuschließen. Die Ausbildung des Thema ist hier nur eine genauere Analyse dessen, was dasselbe schon an sich selbst enthält, und je ausgearbeiteter das Bild wird, das dadurch vor uns steht, desto mehr koncen-

trirt sich die Einheit und verstärkt sich der bestimmtere Zusammenhang der Theile. Der vollendetste Ausdruck des Einzelnen muß, wenn das Kunstwerk echter Art ist, zugleich die Hervorbringung der höchsten Einheit seyn. Nun darf allerdings auch einem musikalischen Werke die innere Gliederung und Abrundung zum Ganzen, in welchem ein Theil den anderen nöthig macht, nicht fehlen; Theils ist aber hier die Ausführung ganz anderer Art, Theils haben wir die Einheit in einem beschränkteren Sinn zu nehmen.

ββ) In einem musikalischen Thema ist die Bedeutung, die es ausdrücken soll, bereits erschöpft; wird es nun wiederholt, oder auch zu weiteren Gegensätzen und Vermittelungen fortgeführt, so erweisen sich diese Wiederholungen, Ausweichungen, Durchbildungen durch andere Tonarten u. s. f. für das Verständniß leicht als überflüssig, und gehören mehr nur der rein musikalischen Ausarbeitung und dem sich Einleben in das mannigfaltige Element harmonischer Unterschiede an, die weder durch den Inhalt selbst gefordert sind, noch von ihm getragen bleiben, während in den bildenden Künsten dagegen die Ausführung des Einzelnen und in's Einzelne nur eine immer genauere Heraushebung und lebendige Analyse des Inhalts selber wird. Doch läßt sich freilich nicht läugnen, daß auch in einem musikalischen Werke durch die Art und Weise, wie ein Thema sich weiter leitet, ein anderes hinzukommt, und beide nun in ihrem Wechsel oder in ihrer Verschlingung sich forttreiben, verändern, hier unterzugehn, dort wieder aufzutauchen, jetzt besiegt scheinen, dann wieder siegend eintreten, sich ein Inhalt in seinen bestimmteren Beziehungen, Gegensätzen, Konflikten, Uebergängen, Verwickelungen und Lösungen expliciren kann. Aber auch in diesem Falle wird durch solche Durcharbeitung die Einheit nicht, wie in der Skulptur und Malerei, vertiefter und koncentrirter, sondern ist eher eine Ausweitung, Verbreitung, ein Auseinandergehen, eine Entfernung und Zurückführung, für welche der

Inhalt, der sich auszusprechen hat, wohl der allgemeinere Mittelpunkt bleibt, doch das Ganze nicht so fest zusammenhält, als dieß in den Gestalten der bildenden Kunst, besonders, wo sie sich auf den menschlichen Organismus beschränkt, möglich ist.

γγ) Nach dieser Seite hin liegt die Musik, im Unterschiede der übrigen Künste, dem Elemente jener formellen Freiheit des Innern zu nahe, als daß sie sich nicht mehr oder weniger über das Vorhandene, den Inhalt, hinaus wenden könnte. Die Erinnerung an das angenommene Thema ist gleichsam eine Er-Innerung des Künstlers, d. h. ein Innewerden, daß Er der Künstler ist, und sich willkührlich zu ergehn und hin und her zu treiben vermag. Doch wird das freie Phantasiren in dieser Rücksicht ausdrücklich von einem in sich geschlossenen Musikstück unterschieden, das wesentlich ein gegliedertes Ganzes ausmachen soll. In dem freien Phantasiren ist die Ungebundenheit selber Zweck, so daß nun der Künstler unter Anderem auch die Freiheit zeigen kann, bekannte Melodieen und Passagen in seine augenblickliche Produktion zu verweben, ihnen eine neue Seite abzugewinnen, sie in mancherlei Nüancen zu verarbeiten, zu anderen überzuleiten, und von da aus ebenso auch zum Heterogensten fortzuschreiten.

Im Ganzen aber schließt ein Musikstück überhaupt die Freiheit ein, es gehaltener auszuführen, und eine so zu sagen plastischere Einheit zu beobachten, oder in subjektiver Lebendigkeit von jedem Punkte aus mit Willkür in größeren oder geringeren Abschweifungen sich zu ergehn, auf dieselbe Weise hin und her zu wiegen, kapriciös einzuhalten, dieß oder das hereinbrechen und dann wieder in einem fluthenden Strome sich fortrauschen zu lassen. Wenn man daher dem Maler, dem Bildhauer empfehlen muß, die Naturformen zu studiren, so besitzt die Musik nicht einen solchen Kreis schon außerhalb ihrer vorhandenen Formen, an welche sie sich zu halten genöthigt wäre. Der Umkreis ihrer Gesetzmäßigkeit und Nothwendigkeit von Formen fällt vornehmlich in das Bereich der Töne selbst, welche in einen

so engen Zusammenhang mit der Bestimmtheit des Inhalts, der sich in sie hineinlegt, nicht eingehn, und in Rücksicht auf ihre Anwendung außerdem für die subjektive Freiheit der Ausführung meist einen weiten Spielraum übrig lassen.

Dieß ist der Hauptgesichtspunkt, nach welchem man die Musik den objektiver gestaltenden Künsten gegenüberstellen kann.

γ) Nach der andern Seite drittens hat die Musik die meiste Verwandtschaft mit der Poesie, indem beide sich desselben sinnlichen Materials, des Tons, bedienen. Doch findet auch zwischen diesen Künsten, sowohl was die Behandlungsart der Töne, als auch was die Ausdrucksweise angeht, die größte Verschiedenheit statt.

αα) In der Poesie, wie wir schon bei der allgemeinen Eintheilung der Künste sahen, wird nicht der Ton als solcher mannigfaltigen durch die Kunst erfundenen Instrumenten entlockt und kunstreich gestaltet, sondern der artikulirte Laut des menschlichen Sprechorgans wird zum bloßen Redezeichen herabgesetzt, und behält deshalb nur den Werth, eine für sich bedeutungslose Bezeichnung von Vorstellungen zu seyn. Dadurch bleibt der Ton überhaupt ein selbstständiges sinnliches Daseyn, das, als bloßes Zeichen der Empfindungen, Vorstellungen und Gedanken, seine ihm selbst immanente Aeußerlichkeit und Objektivität eben darin hat, daß es nur dieß Zeichen ist. Denn die eigentliche Objektivität des Innern als Innern besteht nicht in den Lauten und Wörtern, sondern darin, daß ich mir eines Gedankens, einer Empfindung u. s. f. bewußt bin, sie mir zum Gegenstande mache, und so in der Vorstellung vor mir habe, oder mir sodann, was in einem Gedanken, einer Vorstellung liegt, entwickele, die äußeren und inneren Verhältnisse des Inhalts meiner Gedanken auseinanderlege, die besonderen Bestimmungen auf einander beziehe u. s. f. Wir denken zwar stets in Worten, ohne dabei jedoch des wirklichen Sprechens zu bedürfen. Durch diese Gleichgültigkeit der Sprachlaute als sinnlicher gegen den

geistigen Inhalt der Vorstellungen u. s. f., zu deren Mittheilung sie gebraucht werden, erhält der Ton hier wieder Selbstständigkeit. In der Malerei ist zwar die Farbe und deren Zusammenstellung, als bloße Farbe genommen, gleichfalls für sich bedeutungslos, und ein gegen das Geistige selbstständiges sinnliches Element; aber Farbe als solche macht auch noch keine Malerei, sondern Gestalt und deren Ausdruck müssen hinzukommen. Mit diesen geistig beseelten Formen tritt dann die Färbung in einen bei weitem engeren Zusammenhang, als ihn die Sprachlaute und deren Zusammensetzung zu Wörtern mit den Vorstellungen haben. — Sehen wir nun auf den Unterschied in dem poetischen und musikalischen Gebrauch des Tons, so drückt die Musik das Tönen nicht zum Sprachlaut herunter, sondern macht den Ton selbst für sich zu ihrem Elemente, so daß er, in soweit er Ton ist, als Zweck behandelt wird. Dadurch kann das Tonreich, da es nicht zur bloßen Bezeichnung dienen soll, in diesem Freiwerden zu einer Gestaltungsweise kommen, welche ihre eigene Form, als kunstreiches Tongebilde, zu ihrem wesentlichen Zweck werden läßt. In neuerer Zeit besonders ist die Musik in der Losgerissenheit von einem für sich schon klaren Gehalt so in ihr eigenes Element zurückgegangen, doch hat dafür auch desto mehr an Macht über das ganze Innere verloren, indem der Genuß, den sie bieten kann, sich nur der einen Seite der Kunst zuwendet, dem bloßen Interesse nämlich für das rein Musikalische der Komposition und deren Geschicklichkeit, eine Seite, welche nur Sache der Kenner ist, und das allgemeine menschliche Kunstinteresse weniger angeht.

ββ) Was nun aber die Poesie an äußerer Objektivität verliert, indem sie ihr sinnliches Element, soweit es nur irgend der Kunst vergönnt werden darf, zu beseitigen weiß, das gewinnt sie an innerer Objektivität der Anschauungen und Vorstellungen, welche die poetische Sprache vor das geistige Bewußtseyn hinstellt. Denn diese Anschauungen, Empfindungen,

Gedanken hat die Phantasie zu einer in sich selbst fertigen Welt von Begebenheiten, Handlungen, Gemüthsstimmungen und Ausbrüchen der Leidenschaft zu gestalten, und bildet in dieser Weise Werke aus, in welche die ganze Wirklichkeit, sowohl der äußeren Erscheinung als dem innern Gehalt nach, für unsere geistige Empfindung, Anschauung und Vorstellung wird. Dieser Art der Objektivität muß die Musik, in sofern sie sich in ihrem eigenen Felde selbstständig halten will, entsagen. Das Tonreich nämlich hat, wie ich bereits angab, wohl ein Verhältniß zum Gemüth, und ein Zusammenstimmen mit den geistigen Bewegungen desselben, weiter aber als zu einem immer unbestimmteren Sympathisiren kommt es nicht, obschon nach dieser Seite hin ein musikalisches Werk, wenn es aus dem Gemüthe selbst entsprungen und von reicher Seele und Empfindung durchzogen ist, eben so reichhaltig wieder zurückwirken kann. — Unsere Empfindungen gehen ferner auch sonst schon aus ihrem Elemente der unbestimmten Innigkeit in einem Gehalt und der subjektiven Verwebung mit demselben zur konkreteren Anschauung und allgemeineren Vorstellung dieses Inhalts hinüber. Dieß kann nun auch bei einem musikalischen Werke geschehen, sobald die Empfindungen, die es in uns seiner eigenen Natur und künstlerischen Beseelung nach erregt, sich in uns zu näheren Anschauungen und Vorstellungen ausbilden, und somit auch die Bestimmtheit der Gemüthseindrücke in festeren Anschauungen und allgemeineren Vorstellungen zum Bewußtseyn bringen. Dieß ist dann aber unsere Vorstellung und Anschauung, zu der wohl das Musikwerk den Anstoß gegeben, die es jedoch nicht selber durch seine musikalische Behandlung der Töne unmittelbar hervorgebracht hat. Die Poesie hingegen spricht die Empfindungen, Anschauungen und Vorstellungen selber aus, und vermag uns auch ein Bild äußerer Gegenstände zu entwerfen, obgleich sie ihrerseits weder die deutliche Plastik der Skulptur und Malerei, noch die Seeleninnigkeit der Musik erreichen kann, und

deshalb unsere sonstige sinnliche Anschauung und sprachlose Gemüthsauffassung zur Ergänzung heranrufen muß.

γγ) Drittens aber bleibt die Musik nicht in dieser Selbstständigkeit gegen die Dichtkunst und den geistigen Gehalt des Bewußtseyns stehn, sondern verschwistert sich mit einem durch die Poesie schon fertig ausgebildeten und als Verlauf von Empfindungen, Betrachtungen, Begebnissen und Handlungen klar ausgesprochenen Inhalt. Soll jedoch die musikalische Seite eines solchen Kunstwerkes das Wesentliche und Hervorstechende desselben bleiben, so darf die Poesie als Gedicht, Drama u. s. f. nicht für sich mit dem Anspruch auf eigenthümliche Gültigkeit heraustreten. Ueberhaupt ist innerhalb dieser Verbindung von Musik und Poesie das Uebergewicht der einen Kunst nachtheilig für die andre. Wenn daher der Text als poetisches Kunstwerk für sich von durchaus selbstständigem Werth ist, so darf derselbe von der Musik nur eine geringe Unterstützung erwarten; wie z. B. die Musik in den dramatischen Chören der Alten eine bloß untergeordnete Begleitung war. Erhält aber umgekehrt die Musik die Stellung einer für sich unabhängigeren Eigenthümlichkeit, so kann wiederum der Text seiner poetischen Ausführung nach nur oberflächlicher seyn, und muß für sich bei allgemeinen Empfindungen und allgemein gehaltenen Vorstellungen stehen bleiben. Poetische Ausarbeitungen tiefer Gedanken geben ebensowenig einen guten musikalischen Text ab, als Schilderungen äußerer Naturgegenstände oder beschreibende Poesie überhaupt. Lieder, Opernarien, Texte von Oratorien u. s. f. können daher, was die nähere poetische Ausführung angeht, mager und von einer gewissen Mittelmäßigkeit seyn; der Dichter muß sich, wenn der Musiker freien Spielraum behalten soll, nicht als Dichter bewundern lassen wollen. Nach dieser Seite hin sind besonders die Italiener, wie z. B. Metastasio und Andere von großer Geschicklichkeit gewesen, während Schiller's Gedichte, die auch zu solchem Zweck in keiner Weise gemacht sind, sich zur musikalischen Komposition als sehr

schwerfällig und unbrauchbar erweisen. Wo die Musik zu einer kunstmäßigeren Ausbildung kommt, versteht man vom Text ohnehin wenig oder nichts, besonders bei unserer deutschen Sprache und Aussprache. Daher ist es denn auch eine unmusikalische Richtung, das Hauptgewicht des Interesses auf den Text zu legen. Ein italienisches Publikum z. B. schwatzt während der unbedeutenderen Scenen einer Oper, ißt, spielt Karten u. s. f., beginnt aber irgend eine hervorstechende Arie, oder sonst ein wichtiges Musikstück, so ist jeder von höchster Aufmerksamkeit. Wir Deutschen dagegen nehmen das größte Interesse an dem Schicksal und den Reden der Opernprinzen und Prinzessinnen mit ihren Bedienten, Schildknappen, Vertrauten und Zofen, und es giebt vielleicht auch jetzt noch ihrer viele, welche, sobald der Gesang anfängt, bedauern, daß das Interesse unterbrochen wird, und sich dann mit Schwatzen aushelfen. — Auch in geistlichen Musiken ist der Text meistentheils entweder ein bekanntes Credo, oder sonst aus einzelnen Psalmenstellen zusammen gebracht, so daß die Worte nur als Veranlassung zu einem musikalischen Kommentar anzusehn sind, der für sich eine eigene Ausführung wird, und nicht etwa nur den Text heben soll, sondern von demselben mehr nur das Allgemeine des Inhalts in der ähnlichen Art hernimmt, in welcher sich etwa die Malerei ihre Stoffe aus der heiligen Geschichte auswählt.

b) Fragen wir nun *zweitens* nach der von den übrigen Künsten unterschiedenen *Auffassungsweise*, in deren Form die Musik, sey sie begleitend oder von einem bestimmten Text unabhängig, einen besonderen Inhalt ergreifen und ausdrücken kann, so sagte ich bereits früher, daß die Musik unter allen Künsten die meiste Möglichkeit in sich schließe, sich nicht nur von jedem wirklichen Text, sondern auch von dem Ausdruck irgend eines bestimmten Inhalts zu befreien, um sich bloß in einem in sich abgeschlossenen Verlauf von Zusammenstellungen, Veränderungen, Gegensätzen und Vermittelungen zu befriedigen,

welche innerhalb des rein musikalischen Bereichs der Töne fallen. Dann bleibt aber die Musik leer, bedeutungslos, und ist, da ihr die eine Hauptseite aller Kunst, der geistige Inhalt und Ausdruck abgeht, noch nicht eigentlich zur Kunst zu rechnen. Erst wenn sich in dem sinnlichen Element der Töne und ihrer mannigfaltigen Figuration Geistiges in angemessener Weise ausdrückt, erhebt sich auch die Musik zur wahren Kunst, gleichgültig, ob dieser Inhalt für sich seine nähere Bezeichnung ausdrücklich durch Worte erhalte, oder unbestimmter aus den Tönen und deren harmonischen Verhältnissen und melodischen Beseelung müsse empfunden werden.

α) In dieser Rücksicht besteht die eigenthümliche Aufgabe der Musik darin, daß sie jedweden Inhalt nicht so für den Geist macht, wie dieser Inhalt als allgemeine *Vorstellung* im Bewußtseyn liegt, oder als bestimmte äußere *Gestalt* für die Anschauung sonst schon vorhanden ist, oder durch die Kunst seine gemäßere Erscheinung erhält, sondern in der Weise, in welcher er in der Sphäre der *subjektiven Innerlichkeit* lebendig wird. Dieses in sich eingehüllte Leben und Weben für sich in Tönen wiederklingen zu lassen, oder den ausgesprochenen Worten und Vorstellungen hinzuzufügen, und die Vorstellungen in dieses Element zu versenken, um sie für die Empfindung und Mitempfindung neu hervorzubringen, ist das der Musik zuzutheilende schwierige Geschäft.

αα) Die Innerlichkeit als solche ist daher die Form, in welcher sie ihren Inhalt zu fassen vermag, und dadurch befähigt ist, alles in sich aufzunehmen, was überhaupt in das Innere eingehn und sich vornehmlich in die Form der Empfindung kleiden kann. Hierin liegt dann aber zugleich die Bestimmung, daß die Musik nicht darf für die Anschauung arbeiten wollen, sondern sich darauf beschränken muß, die Innerlichkeit dem Innern faßbar zu machen, sey es nun, daß sie die substantielle innere Tiefe eines Inhalts als solchen will in die Tiefen des Gemüths

eindringen lassen, oder daß sie es vorzieht, das Leben und Weben eines Gehalts in einem einzelnen *subjektiven* Innern darzustellen, so daß ihr diese subjektive Innigkeit selbst zu ihrem eigentlichen Gegenstande wird.

ββ) Die abstrakte Innerlichkeit nun hat zu ihrer nächsten Besonderung, mit welcher die Musik in Zusammenhang kommt, die *Empfindung*, die sich erweiternde Subjektivität des Ich, die zwar zu einem Inhalt fortgeht, denselben aber noch in dieser unmittelbaren Beschlossenheit im Ich, und äußerlichkeitslosen Beziehung auf das Ich läßt. Dadurch bleibt die Empfindung immer nur das Umkleidende des Inhalts, und diese Sphäre ist es, welche von der Musik in Anspruch genommen wird.

γγ) Hier breitet sie sich dann zum Ausdruck aller *besonderen* Empfindungen auseinander, und alle Nüancen der Fröhlichkeit, Heiterkeit, des Scherzes, der Laune, des Jauchzens und Jubelns der Seele, ebenso die Gradationen der Angst, Bekümmerniß, Traurigkeit, Klage, des Kummers, des Schmerzes, der Sehnsucht u. s. f., und endlich der Ehrfurcht, Anbetung, Liebe u. s. f. werden zu der eigenthümlichen Sphäre des musikalischen Ausdrucks.

β) Schon außerhalb der Kunst ist der Ton als Interjektion, als Schrei des Schmerzes, als Seufzen, Lachen die unmittelbare lebendigste Aeußerung von Seelenzuständen und Empfindungen, das Ach und Oh des Gemüths. Es liegt eine Selbstproduktion und Objektivität der Seele als Seele darin, ein Ausdruck, der in der Mitte steht zwischen der bewußtlosen Versenkung und der Rückkehr in sich zu innerlichen bestimmten Gedanken, und ein Hervorbringen, das nicht praktisch, sondern theoretisch ist, wie auch der Vogel in seinem Gesang diesen Genuß und diese Produktion seiner selbst hat. —

Der bloß natürliche Ausdruck jedoch der Interjektionen ist noch keine Musik, denn diese Ausrufungen sind zwar keine artikulirte willkürliche Zeichen von Vorstellungen, wie die Sprachlaute, und sagen deshalb auch nicht einen vorgestellten Inhalt in seiner Allgemeinheit als Vorstellung aus, sondern geben am Tone und im Tone selber eine Stimmung und Empfindung kund, die sich unmittelbar in dergleichen Töne hineinlegt und dem Herzen durch das Herausstoßen derselben Luft macht; dennoch aber ist diese Befreiung noch keine Befreiung durch die Kunst. Die Musik muß im Gegentheil die Empfindungen in bestimmte Tonverhältnisse bringen, und den Naturausdruck seiner Wildheit, seinem rohen Ergehen entnehmen und ihn mäßigen.

γ) So machen die Interjektionen wohl den Ausgangspunkt der Musik, doch sie selbst ist erst Kunst als die kadenzirte Interjektion, und hat sich in dieser Rücksicht ihr sinnliches Material in höherem Grade als die Malerei und Poesie künstlerisch zuzubereiten, ehe dasselbe befähigt wird, in kunstgemäßer Weise den Inhalt des Geistes auszudrücken. Die nähere Art und Weise, in welcher das Tonbereich zu solcher Angemessenheit verarbeitet wird, haben wir erst später zu betrachten, für jetzt will ich nur die Bemerkung wiederholen, daß die Töne in sich selbst eine Totalität von Unterschieden sind, die zu den mannigfaltigsten Arten unmittelbarer Zusammenstimmungen, wesentlicher Gegensätze, Widersprüche und Vermittelungen sich entzweien und verbinden können. Diesen Gegensätzen und Einigungen, sowie der Verschiedenheit ihrer Bewegungen und Uebergänge, ihres Eintretens, Fortschreitens, Kämpfens, Sichauflösens und Verschwindens entspricht in näherer oder entfernterer Beziehung die innere Natur sowohl dieses oder jenes Inhalts, als auch der Empfindungen, in deren Form sich Herz und Gemüth solch eines Inhalts bemächtigen, so daß nun dergleichen Tonverhältnisse, in dieser Gemäßheit aufgefaßt und gestaltet, den beseelten Ausdruck dessen geben, was als bestimmter Inhalt im Geist vorhanden ist.

Der *inneren* einfachen Wesenheit aber eines Inhalts erweist sich das Element des Tones darum verwandter als das

bisherige sinnliche Material, weil der Ton, statt sich zu räumlichen Gestalten zu befestigen, und als die Mannigfaltigkeit des Neben- und Außereinanders Bestand zu erhalten, vielmehr dem ideellen Bereich der Zeit anheimfällt, und deshalb nicht zu dem Unterschiede des einfachen Innern und der konkreten leiblichen Gestalt und Erscheinung fortgeht. Dasselbe gilt für die Form der Empfindung eines Inhalts, deren Ausdruck der Musik hauptsächlich zukommt. In der Anschauung und Vorstellung nämlich tritt wie beim selbstbewußten Denken bereits die nothwendige Unterscheidung des anschauenden, vorstellenden, denkenden Ich und des angeschauten, vorgestellten oder gedachten Gegenstandes ein; in der Empfindung aber ist dieser Unterschied ausgelöscht, oder vielmehr noch gar nicht herausgestellt, sondern der Inhalt trennungslos mit dem Innern als solchen verwoben. Wenn sich daher die Musik auch als begleitende Kunst mit der Poesie, oder umgekehrt die Poesie sich als verdeutlichende Dollmetscherin mit der Musik verbindet, so kann doch die Musik nicht äußerlich veranschaulichen, oder Vorstellungen und Gedanken, wie sie als Vorstellungen und Gedanken vom Selbstbewußtseyn gefaßt werden, wiedergeben wollen, sondern sie muß wie gesagt entweder die einfache Natur eines Inhalts in solchen Tonverhältnissen an die Empfindung bringen, wie sie dem innern Verhältniß dieses Inhalts verwandt sind, oder näher diejenige Empfindung selber, welche der Inhalt von Anschauungen und Vorstellungen in dem ebenso mitempfindenden als vorstellenden Geiste erregen kann, durch ihre die Poesie begleitenden und verinnigenden Töne auszudrükken suchen.

c) Aus dieser Richtung läßt sich nun auch drittens die Macht herleiten, mit welcher die Musik hauptsächlich auf das Gemüth als solches einwirkt, das weder zu verständigen Betrachtungen fortgeht, noch das Selbstbewußtseyn zu vereinzelten Anschauungen zerstreut, sondern in der Innigkeit und unaufgeschlossenen Tiefe der Empfindung zu leben gewohnt ist. Denn gerade diese Sphäre, der innere Sinn, das abstrakte sich selbst Vernehmen ist es, was die Musik erfaßt, und dadurch auch den Sitz der inneren Veränderungen, das Herz und Gemüth, als diesen einfachen koncentrirten Mittelpunkt des ganzen Menschen, in Bewegung bringt.

α) Die Skulptur besonders giebt ihren Kunstwerken ein ganz für sich bestehendes Daseyn, eine sowohl dem Inhalt als auch der äußeren Kunsterscheinung nach in sich beschlossene Objektivität. Ihr Gehalt ist die zwar individuell belebte doch sebstständig auf sich beruhende Substantialität des Geistigen, ihre Form die räumlich totale Gestalt. Deshalb behält auch ein Skulpturwerk als Objekt der Anschauung die meiste Selbstständigkeit. Mehr schon, wie wir bereits bei der Betrachtung der Malerei (Aesth. Bd. III. S. 21) sahen, tritt das Gemälde mit dem Beschauer in einen näheren Zusammenhang, Theils des in sich subjektiveren Inhalts wegen, den es darstellt, Theils in Betreff auf den bloßen Schein der Realität, welchen es giebt, und dadurch beweist, daß es nichts für sich Selbstständiges, sondern im Gegentheil wesentlich nur für Anderes, für das beschauende und empfindende Subjekt seyn wolle. Doch auch vor einem Gemälde noch bleibt uns eine selbstständigere Freiheit übrig, indem wir es immer nur mit einem außerhalb vorhandenen Objekt zu thun haben, das durch die Anschauung allein an uns kommt, und dadurch erst auf die Empfindung und Vorstellung wirkt. Der Beschauer kann deshalb an dem Kunstwerke selbst hin und her gehn, dieß oder das daran bemerken, sich das Ganze, da es ihm Stand hält, analysiren, vielfache Reflexionen darüber anstellen, und sich somit die volle Freiheit für seine unabhängige Betrachtung bewahren.

αα) Das musikalische Kunstwerk dagegen geht zwar als Kunstwerk überhaupt gleichfalls zu dem Beginn einer Unterscheidung von genießendem Subjekt und objektivem Werke fort, in-

dem es in seinen wirklich erklingenden Tönen ein vom Innern verschiedenes sinnliches Daseyn erhält; Theils aber steigert sich dieser Gegensatz nicht, wie in der bildenden Kunst, zu einem dauernden äußerlichen Bestehen im Raume und zur Anschaubarkeit einer für sich seyenden Objektivität, sondern verflüchtigt umgekehrt seine reale Existenz zu einem unmittelbaren zeitlichen Vergehen derselben, — Theils macht die Musik nicht die Trennung des äußerlichen Materials von dem geistigen Inhalt wie die Poesie, in welcher die Seite der Vorstellung sich von dem Ton der Sprache unabhängiger, und von dieser Aeußerlichkeit unter allen Künsten am meisten abgesondert, in einem eigenthümlichen Gange geistiger Phantasiegestalten als solcher ausbildet. Freilich könnte hier bemerkt werden, daß die Musik, nach dem, was ich vorhin anführte, umgekehrt wieder die Töne von ihrem Inhalte loslösen und sie dadurch verselbstständigen könne, diese Befreiung aber ist nicht das eigentlich Kunstgemäße, das im Gegentheil darin besteht, die harmonische und melodische Bewegung ganz zum Ausdruck des einmal gewählten Inhalts und der Empfindungen zu verwenden, welche derselbe zu erwekken im Stande ist. Indem nun der musikalische Ausdruck das Innere selbst, den inneren Sinn der Sache und Empfindung, zu seinem Gehalt, und den in der Kunst wenigstens nicht zu Raumfiguren fortschreitenden, in seinem sinnlichen Daseyn schlechthin vergänglichen Ton hat, so dringt sie mit ihren Bewegungen unmittelbar in den inneren Sitz aller Bewegungen der Seele ein. Sie befängt daher das Bewußtseyn, das keinem Objekt mehr gegenübersteht, und im Verlust dieser Freiheit von dem fortfluthenden Strom der Töne selber mit fortgerissen wird. Doch ist auch hier, bei den verschiedenartigen Richtungen, zu denen die Musik auseinandertreten kann, eine verschiedenartige Wirkung möglich. Wenn nämlich der Musik ein tieferer Inhalt oder überhaupt ein seelenvollerer Ausdruck abgeht, so kann es geschehen, daß wir uns einerseits ohne weitere innere Bewegung

an dem bloß sinnlichen Klang und Wohllaut erfreuen, oder auf der anderen Seite mit den Betrachtungen des Verstandes den harmonischen und melodischen Verlauf verfolgen, von welchem das innere Gemüth nicht weiter berührt und fortgeführt wird. Ja es giebt bei der Musik vornehmlich eine solche bloße Verstandesanalyse, für welche im Kunstwerke nichts anderes vorhanden ist, als die Geschicklichkeit eines virtuosen Machwerks. Abstrahiren wir aber von dieser Verständigkeit und lassen uns unbefangen gehen, so zieht uns das musikalische Kunstwerk ganz in sich hinein und trägt uns mit sich fort, abgesehen von der Macht, welche die Kunst als Kunst im Allgemeinen über uns ausübt. Die eigenthümliche Gewalt der Musik ist eine elementarische Macht, d. h. sie liegt in dem Elemente des Tones, in welchem sich hier die Kunst bewegt.

ββ) Von diesem Elemente wird das Subjekt nicht nur dieser oder jener Besonderheit nach ergriffen, oder bloß durch einen bestimmten Inhalt gefaßt, sondern seinem einfachen Selbst, dem Centrum seines geistigen Daseyns nach in das Werk hineingehoben und selber in Thätigkeit gesetzt. So haben wir z. B. bei hervorstechenden leicht fortrauschenden Rhythmen sogleich Lust, den Takt mitzuschlagen, die Melodie mitzusingen, und bei Tanzmusik kommt es Einem gar in die Beine: — überhaupt das Subjekt ist als diese Person mit in Anspruch genommen. Bei einem bloß regelmäßigen Thun umgekehrt, das, in soweit es in die Zeit fällt, durch diese Gleichförmigkeit taktmäßig wird, und keinen sonstigen weiteren Inhalt hat, fordern wir einerseits eine Aeußerung dieser Regelmäßigkeit als solcher, damit dieß Thun in einer selbst subjektiven Weise für das Subjekt werde, andererseits verlangen wir eine nähere Erfüllung dieser Gleichheit. Beides bietet die musikalische Begleitung dar. In solcher Weise wird dem Marsch der Soldaten Musik hinzugefügt, welche das Innere zu der Regel des Marsches anregt, das Subjekt in dieß Geschäfte versenkt, und es harmonisch mit

dem, was zu thun ist, erfüllt. In der ähnlichen Art ist ebenso die regellose Unruhe an einer table d'hôte unter vielen Menschen, und die unbefriedigende Anregung durch sie lästig; dieses Hin- und Herlaufen, Klappern, Schwätzen soll geregelt, und da man es nächst dem Essen und Trinken mit der leeren Zeit zu thun hat, die Leerheit ausgefüllt werden. Auch bei dieser Gelegenheit wie bei so vielen anderen tritt die Musik hülfreich ein, und wehrt außerdem andere Gedanken, Zerstreuungen und Einfälle ab.

γγ) Hierin zeigt sich zugleich der Zusammenhang des subjektiven Innern mit der Zeit als solcher, welche das allgemeine Element der Musik ausmacht. Die Innerlichkeit nämlich als subjektive Einheit ist die thätige Negation des gleichgültigen Nebeneinanderstehens im Raum, und damit negative Einheit. Zunächst aber bleibt diese Identität mit sich ganz abstrakt und leer, und besteht nur darin, sich selbst zum Objekt zu machen, doch diese Objektivität, die selbst nur ideeller Art und dasselbe was das Subjekt ist, aufzuheben, um dadurch sich als die subjektive Einheit hervorzubringen. Die gleich ideelle negative Thätigkeit ist in ihrem Bereiche der Aeußerlichkeit die Zeit. Denn erstens tilgt sie das gleichgültige Nebeneinander des Räumlichen und zieht die Kontinuität desselben zum Zeitpunkt, zum Jetzt zusammen. Der Zeitpunkt aber erweist sich zweitens sogleich als Negation seiner, indem dieses Jetzt, sobald es ist, zu einem anderen Jetzt sich aufhebt, und dadurch seine negative Thätigkeit hervorkehrt. Drittens kommt es zwar, der Aeußerlichkeit wegen, in deren Elemente die Zeit sich bewegt, nicht zur wahrhaft subjektiven Einheit des ersten Zeitpunkts mit dem anderen, zu dem sich das Jetzt aufhebt, aber das Jetzt bleibt dennoch in seiner Veränderung immer dasselbe; denn jeder Zeitpunkt ist ein Jetzt, und von dem anderen, als bloßer Zeitpunkt genommen, ebenso ununterschieden, als das abstrakte Ich von dem Objekt, zu dem es sich aufhebt, und in demselben, da dieß Objekt nur das leere Ich selber ist, mit sich zusammengeht.

Näher nun gehört das wirkliche Ich selber der Zeit an, mit der es, wenn wir von dem konkreten Inhalt des Bewußtseyns und Selbstbewußtseyns abstrahiren, zusammenfällt, in sofern es nichts ist, als diese leere Bewegung, sich als ein Anderes zu setzen und diese Veränderung aufzuheben, d. h. sich selbst, das Ich und nur das Ich als solches darin zu erhalten. Ich ist in der Zeit, und die Zeit ist das Seyn des Subjekts selber. Da nun die Zeit und nicht die Räumlichkeit als solche das wesentliche Element abgiebt, in welchem der Ton in Rücksicht auf seine musikalische Geltung Existenz gewinnt, und die Zeit des Tons zugleich die des Subjekts ist, so dringt der Ton, schon dieser Grundlage nach, in das Selbst ein, faßt dasselbe seinem einfachsten Daseyn nach, und setzt das Ich durch die zeitliche Bewegung und deren Rhythmus in Bewegung, während die anderweitige Figuration der Töne, als Ausdruck von Empfindungen, noch außerdem eine bestimmtere Erfüllung für das Subjekt, von welcher es gleichfalls berührt und fortgezogen wird, hinzubringt.

Dieß ist es, was sich als wesentlicher Grund für die elementarische Macht der Musik angeben läßt.

β) Daß nun aber die Musik ihre volle Wirkung ausübe, dazu gehört noch mehr als das bloß abstrakte Tönen in seiner zeitlichen Bewegung. Die zweite Seite, die hinzukommen muß, ist ein Inhalt, eine geistvolle Empfindung für das Gemüth, und der Ausdruck, die Seele dieses Inhalts in den Tönen.

Wir dürfen deshalb keine abgeschmackte Meinung von der Allgewalt der Musik als solcher hegen, von der uns die alten Skribenten, heilige und profane, so mancherlei fabelhafte Geschichten erzählen. Schon bei den Civilisationswundern des Orpheus reichten die Töne und deren Bewegung wohl für die wilden Bestien, die sich zahm um ihn herumlagerten, nicht aber

für die Menschen aus, welche den Inhalt einer höheren Lehre forderten. Wie denn auch die Hymnen, welche unter Orpheus Namen, wenn auch nicht in ihrer ursprünglichen Gestalt, auf uns gekommen sind, mythologische und sonstige Vorstellungen enthalten. In der ähnlichen Weise sind auch die Kriegslieder des Tyrtäus berühmt, durch welche, wie erzählt wird, die Lacedämonier, nach so langen vergeblichen Kämpfen zu einer unwiderstehlichen Begeisterung angefeuert, endlich den Sieg gegen die Messenier durchsetzten. Auch hier war der Inhalt der Vorstellungen, zu welchen diese Elegien anregten, die Hauptsache, obschon auch der musikalischen Seite, bei barbarischen Völkern und in Zeiten tief aufgewühlter Leidenschaften vornehmlich, ihr Werth und ihre Wirkung nicht abzusprechen ist. Die Pfeifen der Hochländer trugen wesentlich zur Anfeuerung des Muthes bei, und die Gewalt der Marseillaise, des ça ira u. s. f. in der französischen Revolution ist nicht zu läugnen. Die eigentliche Begeisterung aber findet ihren Grund in der bestimmten Idee, in dem wahrhaften Interesse des Geistes, von welchem eine Nation erfüllt ist, und das nun durch die Musik zur augenblicklich lebendigeren Empfindung gehoben werden kann, indem die Töne, der Rhythmus, die Melodie das sich dahingebende Subjekt mit sich fortreißen. In jetziger Zeit aber werden wir die Musik nicht für fähig halten, durch sich selbst schon solche Stimmung des Muths und der Todesverachtung hervorzubringen. Man hat z. B. heutigen Tages fast bei allen Armeen recht gute Regiments-Musik, die beschäftigt, abzieht, zum Marsch antreibt, zum Angriff anfeuert. Aber damit meint man nicht den Feind zu schlagen; durch bloßes Vorblasen und Trommeln kommt der Muth noch nicht, und man müßte viel Posaunen zusammenbringen, ehe eine Festung von ihrem Schalle zusammenstürzte wie die Mauern von Jericho. Gedankenbegeisterung, Kanonen, Genie des Feldherrn machen's jetzt, und nicht die Musik, die nur noch als Stütze für die

Mächte gelten kann, welche sonst schon das Gemüth erfüllt und befangen haben.

7) Eine letzte Seite in Rücksicht auf die subjektive Wirkung der Töne liegt in der Art und Weise, in welcher das musikalische Kunstwerk im Unterschiede von anderen Kunstwerken an uns kommt. Indem nämlich die Töne nicht, wie Bauwerke, Statuen, Gemälde, für sich einen dauernden objektiven Bestand haben, sondern mit ihrem flüchtigen Vorüberrauschen schon wieder verschwinden, so bedarf das musikalische Kunstwerk einerseits schon dieser bloß momentanen Existenz wegen einer stets wiederholten *Reproduktion*. Doch hat die Nothwendigkeit solch einer erneuten Verlebendigung noch einen anderen tieferen Sinn. Denn in sofern es das subjektive Innere selbst ist, das die Musik sich mit *dem* Zwecke zum Inhalt nimmt, sich nicht als äußere Gestalt und objektiv dastehendes Werk, sondern als subjektive Innerlichkeit zur Erscheinung zu bringen, so muß die Aeußerung sich auch unmittelbar als Mittheilung eines *lebendigen Subjekts* ergeben, in welche dasselbe seine ganze eigene Innerlichkeit hineinlegt. Am meisten ist dieß im Gesang der menschlichen Stimme, relativ jedoch auch schon in der Instrumentalmusik der Fall, die nur durch ausübende Künstler und deren lebendige, ebenso geistige als technische Geschicklichkeit zur Ausführung zu gelangen vermag.

Durch diese Subjektivität in Rücksicht auf die Verwirklichung des musikalischen Kunstwerks vervollständigt sich erst die Bedeutung des Subjektiven in der Musik, das nun aber nach dieser Richtung hin sich auch zu dem einseitigen Extrem isoliren kann, daß die subjektive Virtuosität der Reproduktion als solcher zum alleinigen Mittelpunkte und Inhalte des Genusses gemacht wird.

Mit diesen Bemerkungen will ich es in Betreff auf den allgemeinen Charakter der Musik genug seyn lassen.

2. Besondere Bestimmtheit der musikalischen Ausdrucksmittel.

Nachdem wir bisher die Musik nur nach der Seite hin betrachtet haben, daß sie den Ton zum Tönen der subjektiven Innerlichkeit gestalten und beseelen müsse, fragt es sich jetzt weiter, wodurch es möglich und nothwendig werde, daß die Töne kein bloßer Naturschrei der Empfindung, sondern der ausgebildete Kunstausdruck derselben seyen. Denn die Empfindung als solche hat einen Inhalt, der Ton als bloßer Ton aber ist inhaltlos; er muß deshalb erst durch eine künstlerische Behandlung fähig werden, den Ausdruck eines innern Lebens in sich aufzunehmen. Im Allgemeinsten läßt sich über diesen Punkt Folgendes feststellen.

Jeder Ton ist eine selbstständige, in sich fertige Existenz, die sich jedoch weder zur lebendigen Einheit, wie die thierische oder menschliche Gestalt, gliedert und subjektiv zusammenfaßt, noch auf der andern Seite, wie ein besonderes Glied des leiblichen Organismus, oder irgend ein einzelner Zug des geistig oder animalisch belebten Körpers, an ihm selber zeigt, daß diese Besonderheit nur erst in der beseelten Verbindung mit den übrigen Gliedern und Zügen überhaupt existiren, und Sinn, Bedeutung und Ausdruck gewinnen könne. Dem äußerlichen Material nach besteht zwar ein Gemälde aus einzelnen Strichen und Farben, die auch für sich schon daseyn können, die eigentliche Materie dagegen, die solche Striche und Farben erst zum Kunstwerk macht, die Linien, Flächen u. s. f. der Gestalt, haben nur erst als konkretes Ganzes einen Sinn. Der einzelne Ton dagegen ist für sich selbstständiger und kann auch bis auf einen gewissen Grad durch Empfindung beseelt werden und einen bestimmten Ausdruck erhalten.

Umgekehrt aber, indem der Ton kein bloß unbestimmtes Rauschen und Klingen ist, sondern erst durch seine Bestimmtheit und Reinheit in derselben überhaupt musikalische Geltung

hat, steht er unmittelbar durch diese Bestimmtheit, sowohl seinem realen Klingen als auch seiner zeitlichen Dauer nach, in Beziehung auf andere Töne, ja dieses Verhältniß theilt ihm erst seine eigentliche wirkliche Bestimmtheit und mit ihr den Unterschied, Gegensatz gegen andere oder die Einheit mit anderen zu.

Bei der relativen Selbstständigkeit bleibt den Tönen diese Beziehung jedoch etwas Aeußerliches, so daß die Verhältnisse, in welche sie gebracht werden, nicht den einzelnen Tönen selbst in der Weise ihrem Begriff nach angehören, wie den Gliedern des animalischen und menschlichen Organismus oder auch den Formen der landschaftlichen Natur. Die Zusammenstellung verschiedener Töne zu bestimmten Verhältnissen ist daher etwas, wenn auch nicht dem Wesen des Tons Widerstrebendes, doch aber erst Gemachtes und nicht sonst schon in der Natur Vorhandenes. Solche Beziehung geht in sofern von einem Dritten aus, und ist nur für einen Dritten, für den nämlich, welcher dieselbe auffaßt.

Dieser Aeußerlichkeit des Verhältnisses wegen beruht die Bestimmtheit der Töne und ihrer Zusammenstellung in dem Quantum, in Zahlenverhältnissen, welche allerdings in der Natur des Tons selbst begründet sind, doch von der Musik in einer Weise gebraucht werden, die erst durch die Kunst selbst gefunden und aufs mannigfaltigste nüancirt ist.

Nach dieser Seite hin macht nicht die Lebendigkeit an und für sich, als organische Einheit, die Grundlage der Musik aus, sondern die Gleichheit, Ungleichheit u. s. f. überhaupt die Verstandesform, wie sie im Quantitativen herrschend ist. Soll daher bestimmt von den musikalischen Tönen gesprochen werden, so sind die Angaben nur nach Zahlenverhältnissen, sowie nach den willkürlichen Buchstaben zu machen, durch welche man die Töne bei uns nach diesen Verhältnissen zu bezeichnen gewohnt ist.

In solcher Zurückführbarkeit auf bloße Quanta und deren verständige, äußerliche Bestimmtheit hat die Musik ihre vor-

nehmlichste Verwandtschaft mit der Architektur, indem sie wie diese sich ihre Erfindungen auf der festen Basis und dem Gerüste von Proportionen auferbaut, die sich nicht an und für sich zu einer organischen freien Gliederung, in welcher mit der einen Bestimmtheit sogleich die übrigen gegeben sind, auseinanderbreitet und zu lebendiger Einheit zusammenschließt, sondern erst in den weiteren Herausbildungen, welche sie aus jenen Verhältnissen hervorgehn läßt, anfängt, zur freien Kunst zu werden. Bringt es nun die Architektur in dieser Befreiung nicht weiter, als zu einer Harmonie der Formen und zu der charakteristischen Beseelung einer geheimen Eurhythmie, so schlägt sich dagegen die Musik, da sie das innerste subjektive freie Leben und Weben der Seele zu ihrem Inhalt hat, zu dem tiefsten Gegensatz dieser freien Innerlichkeit und jener quantitativen Grundverhältnisse auseinander. In diesem Gegensatze darf sie jedoch nicht stehn bleiben, sondern erhält die schwierige Aufgabe, ihn ebenso in sich aufzunehmen als zu überwinden, indem sie den freien Bewegungen des Gemüths, die sie ausdrückt, durch jene nothwendigen Proportionen einen sicheren Grund und Boden giebt, auf dem sich dann aber das innere Leben in der durch solche Nothwendigkeit erst gehaltvollen Freiheit hinbewegt und entwickelt.

In dieser Rücksicht sind zunächst zwei Seiten am Ton zu unterscheiden, nach welchen er kunstgemäß zu gebrauchen ist; einmal die abstrakte Grundlage, das allgemeine noch nicht physikalisch specificirte Element, die Zeit, in deren Bereich der Ton fällt; sodann das Klingen selbst, der reale Unterschied der Töne, sowohl nach Seiten der Verschiedenheit des sinnlichen Materials, welches tönt, als auch in Ansehung der Töne selbst in ihrem Verhältniß zu einander als einzelne und als Totalität. Hierzu kommt dann drittens die Seele, welche die Töne belebt, sie zu einem freien Ganzen rundet, und ihnen in ihrer zeitlichen Bewegung und ihrem realen Klingen einen geistigen

Ausdruck giebt. Durch diese Seiten erhalten wir für die bestimmtere Gliederung nachstehende Stufenfolge.

Erstens haben wir uns mit der bloß zeitlichen Dauer und Bewegung zu beschäftigen, welche die Kunst nicht zufällig belassen darf, sondern nach festen Maaßen zu bestimmen, durch Unterschiede zu vermannigfaltigen hat, und in diesen Unterschieden die Einheit wieder herstellen muß. Dieß giebt die Nothwendigkeit für Zeitmaaß, Takt und Rhythmus.

Zweitens aber hat es die Musik nicht nur mit der abstrakten Zeit und den Verhältnissen längerer oder kürzerer Dauer, Einschnitte, Heraushebungen u. s. f., sondern mit der konkreten Zeit der ihrem Klang nach bestimmten Töne zu thun, welche deshalb nicht nur ihrer Dauer nach von einander unterschieden sind. Dieser Unterschied beruht einerseits auf der specifischen Qualität des sinnlichen Materials, durch dessen Schwingungen der Ton hervorkommt, andererseits auf der verschiedenen Anzahl von Schwingungen, in welchen die klingenden Körper in der gleichen Zeitdauer erzittern. Drittens erweisen sich diese Unterschiede als die wesentlichen Seiten für das Verhältniß der Töne in ihrem Zusammenstimmen, ihrer Entgegensetzung und Vermittelung. Wir können diesen Theil mit einer allgemeinen Benennung als die Lehre von der Harmonie bezeichnen.

Drittens endlich ist es die Melodie, durch welche sich auf diesen Grundlagen des rhythmisch beseelten Taktes und der harmonischen Unterschiede und Bewegungen das Reich der Töne zu einem geistig freien Ausdruck zusammenschießt, und uns dadurch zu dem folgenden letzten Hauptabschnitte herüberleitet, welcher die Musik in ihrer konkreten Einigung mit dem geistigen Inhalte, der sich in Takt, Harmonie und Melodie ausdrücken soll, zu betrachten hat.

a. Zeitmaaß, Takt, Rhythmus.

Was nun zunächst die rein zeitliche Seite des musikalischen Tönens betrifft, so haben wir erstens von der Nothwendigkeit zu sprechen, daß in der Musik die Zeit überhaupt das Herrschende sey; zweitens vom Takt als dem bloß verständig geregelten Zeitmaaß; drittens vom Rhythmus, welcher diese abstrakte Regel zu beleben anfängt, indem er bestimmte Takttheile hervorhebt, andere dagegen zurücktreten läßt.

α) Die Gestalten der Skulptur und Malerei sind im Raum nebeneinander, und stellen diese reale Ausbreitung in wirklicher oder scheinbarer Totalität dar. Die Musik aber kann Töne nur hervorbringen, in sofern sie einen im Raum befindlichen Körper in sich erzittern macht und ihn in schwingende Bewegung versetzt. Diese Schwingungen gehören der Kunst nur nach der Seite an, daß sie nach einander erfolgen, und so tritt das sinnliche Material überhaupt in die Musik, statt mit seiner räumlichen Form, nur mit der zeitlichen Dauer seiner Bewegung ein. Nun ist zwar jede Bewegung eines Körpers immer auch im Raume vorhanden, so daß die Malerei und Skulptur, obschon ihre Gestalten der Wirklichkeit nach in Ruhe sind, dennoch den Schein der Bewegung darzustellen das Recht erhalten; in Betreff auf diese Räumlichkeit jedoch nimmt die Musik die Bewegung nicht auf, und ihr bleibt deshalb zur Gestaltung nur die Zeit übrig, in welche das Schwingen des Körpers fällt.

αα) Die Zeit aber, dem zufolge, was wir oben bereits gesehen haben, ist nicht wie der Raum das positive Nebeneinanderbestehen, sondern im Gegentheil die negative Aeußerlichkeit; als aufgehobenes Außereinander das Punktuelle, und als negative Thätigkeit das Aufheben dieses Zeitpunktes zu einem anderen, der sich gleichfalls aufhebt, zu einem andern wird u. s. f. u. s. f. In der Aufeinanderfolge dieser Zeitpunkte läßt sich jeder einzelne Ton Theils für sich als ein Eins fixiren, Theils mit anderen in quantitativen Zusammenhang bringen, wodurch die Zeit

zählbar wird. Umgekehrt aber, da die Zeit das ununterbrochene Entstehen und Vergehen solcher Zeitpunkte ist, welche als bloße Zeitpunkte genommen, in dieser unpartikularisirten Abstraktion keinen Unterschied gegen einander haben, so erweist sich die Zeit ebensosehr als das gleichmäßige Hinströmen und die in sich ununterschiedene Dauer.

ββ) In dieser Unbestimmtheit jedoch kann die Musik die Zeit nicht belassen, sondern muß sie im Gegentheil näher bestimmen, ihr ein Maaß geben, und ihr Fortfließen nach der Regel solch eines Maaßes ordnen. Durch diese regelvolle Handhabung kommt das Zeitmaaß der Töne herein. Da entsteht sogleich die Frage, weshalb denn überhaupt die Musik solcher Maaße bedürfe. Die Nothwendigkeit bestimmter Zeitgrößen läßt sich daraus entwickeln, daß die Zeit mit dem einfachen Selbst, welches in den Tönen sein Inneres vernimmt und vernehmen soll, in dem engsten Zusammenhange steht, indem die Zeit als Aeußerlichkeit dasselbe Princip in sich hat, welches sich im Ich als der abstrakten Grundlage alles Innerlichen und Geistigen bethätigt. Ist es nun das einfache Selbst, das sich in der Musik als Inneres objektiv werden soll, so muß auch schon das allgemeine Element dieser Objektivität dem Princip jener Innerlichkeit gemäß behandelt seyn. Das Ich jedoch ist nicht das unbestimmte Fortbestehen und die haltungslose Dauer, sondern wird erst zum Selbst, als Sammlung und Rückkehr in sich. Es beugt das Aufheben seiner, wodurch es sich zum Objekte wird, zum Fürsichseyn um, und ist nun durch diese Beziehung auf sich erst Selbstgefühl, Selbstbewußtseyn u. s. f. In dieser Sammlung liegt aber wesentlich ein Abbrechen der bloß unbestimmten Veränderung, als welche wir die Zeit zunächst vor uns hatten, indem das Entstehen und Untergehen, Verschwinden und Erneuen der Zeitpunkte nichts als ein ganz formelles Hinausgehn über jedes Jetzt zu einem andern gleichartigen Jetzt, und dadurch nur ein ununterbrochenes Weiterbewegen war.

Gegen dieß leere Fortschreiten ist das Selbst das Beisichselbstseyende, dessen Sammlung in sich die bestimmtheitslose Reihenfolge der Zeitpunkte unterbricht, in die abstrakte Kontinuität Einschnitte macht, und das Ich, welches in dieser Diskretion seiner selbst sich erinnert, und sich darin wiederfindet, von dem bloßen Außersichkommen und Verändern befreit.

γγ) Die Dauer eines Tones geht diesem Princip gemäß nicht ins Unbestimmte fort, sondern hebt mit seinem Anfange und Ende, das dadurch ein bestimmtes Anfangen und Aufhören wird, die für sich nicht unterschiedene Reihe der Zeitmomente auf. Wenn nun aber viele Töne auf einander folgen, und jeder für sich eine von dem anderen verschiedene Dauer erhält, so ist an die Stelle jener ersten leeren Unbestimmtheit umgekehrt auch nur wieder die willkürliche und damit ebenso unbestimmte Mannigfaltigkeit von besonderen Quantitäten gesetzt. Dieses regellose Umherschweifen widerspricht der Einheit des Ich ebensosehr, als das abstrakte Sichfortbewegen, und es vermag sich in jener verschiedenartigen Bestimmtheit der Zeitdauer nur in sofern wiederzufinden und zu befriedigen, als einzelne Quanta in eine Einheit gebracht werden, welche, da sie Besonderheiten unter sich subsumirt, selber eine bestimmte Einheit seyn muß, doch als bloße Identität am Aeußerlichen zunächst nur äußerlicher Art bleiben kann.

ββ) Dieß führt uns zu der weiteren Regulirung, welche durch den Takt hervorkommt.

αα) Das Erste, was hier in Betracht zu ziehen ist, besteht darin, daß, wie gesagt, verschiedene Zeittheile zu einer Einheit verbunden werden, in der das Ich seine Identität mit sich für sich macht. Da nun das Ich hier vorerst nur als abstraktes Selbst die Grundlage abgiebt, so kann sich diese Gleichheit mit sich in Rücksicht auf das Fort- und Fortschreiten der Zeit und ihrer Töne auch nur als eine selbst abstrakte Gleichheit, d. h. als die gleichförmige Wiederholung derselben Zeiteinheit

wirksam erweisen. Diesem Princip zufolge besteht der Takt seiner einfachen Bestimmung nach nur darin, eine bestimmte Zeiteinheit als Maaß und Regel sowohl für die markirte Unterbrechung der vorher ununterschiedenen Zeitfolge, als auch für die ebenso willkürliche Dauer einzelner Töne, welche jetzt zu einer bestimmten Einheit zusammengefaßt werden, festzustellen, und dieses Zeitmaaß in abstrakter Gleichförmigkeit sich stets wieder erneuern zu lassen. Der Takt hat in dieser Rücksicht dasselbe Geschäft als die Regelmäßigkeit in der Architektur, wenn diese z. B. Säulen von gleicher Höhe und Dicke in denselben Abständen nebeneinanderstellt, oder eine Reihe von Fenstern, die eine bestimmte Größe haben, nach dem Principe der Gleichheit regelt. Auch hier ist eine feste Bestimmtheit und die ganz gleichartige Wiederholung derselben vorhanden. In dieser Einförmigkeit findet das Selbstbewußtseyn sich selber als Einheit wieder, in sofern es Theils seine eigene Gleichheit als Ordnung der willkürlichen Mannigfaltigkeit erkennt, Theils bei der Wiederkehr derselben Einheit sich erinnert, daß sie bereits da gewesen sey, und gerade durch ihr Wiederkehren sich als herrschende Regel zeige. Die Befriedigung aber, welche das Ich durch den Takt in diesem Wiederfinden seiner selbst erhält, ist um so vollständiger, als die Einheit und Gleichförmigkeit weder der Zeit noch den Tönen als solchen zukommt, sondern etwas ist, das nur dem Ich angehört und von demselben zu seiner Selbstbefriedigung in die Zeit hineingesetzt ist. Denn im Natürlichen findet sich diese abstrakte Identität nicht. Selbst die himmlischen Körper halten in ihrer Bewegung keinen gleichförmigen Takt, sondern beschleunigen oder retardiren ihren Lauf, so daß sie in gleicher Zeit nicht auch gleiche Räume zurücklegen. Aehnlich geht es mit fallenden Körpern, mit der Bewegung des Wurfs u. s. f. und das Thier reducirt sein Laufen, Springen, Zugreifen u. s. w. noch weniger auf die genaue Wiederkehr eines bestimmten Zeitmaaßes. Der Takt geht in Betreff hierauf weit

mehr vom Geiste allein aus, als die regelmäßigen Größebestimmtheiten der Architektur, für welche sich eher noch in der Natur Analogieen auffinden lassen.

ββ) Soll nun aber das Ich in der Vielheit der Töne und deren Zeitdauer, indem es immer die gleiche Identität, die es selbst ist und die von ihm herrührt, vernimmt, durch den Takt zu sich zurückkehren, so gehört hierzu, damit die bestimmte Einheit als Regel gefühlt werde, ebensosehr das Vorhandenseyn von Regellosem und Ungleichförmigem. Denn erst dadurch, daß die Bestimmtheit des Maaßes das willkürlich Ungleiche besiegt und ordnet, erweist sie sich als Einheit und Regel der zufälligen Mannigfaltigkeit. Sie muß dieselbe deshalb in sich selbst hineinnehmen, und die Gleichförmigkeit im Ungleichförmigen erscheinen lassen. Dieß ist es, was dem Takt erst seine eigene Bestimmtheit in sich selbst und hiermit auch gegen andere Zeitmaaße, die taktmäßig können wiederholt werden, giebt.

γγ) Hiernach nun hat die Vielheit, welche zu einem Takt zusammengeschlossen ist, ihre bestimmte Norm, nach welcher sie sich eintheilt und ordnet; woraus denn drittens die verschiedenen Taktarten entstehen. Das Nächste, was sich in dieser Rücksicht angeben läßt, ist die Eintheilung des Takts in sich selbst nach der entweder geraden oder ungeraden Anzahl der wiederholten gleichen Theile. Von der ersten Art sind z. B. der Zweiviertel- und der Viervierteltakt. Hier zeigt sich die gerade Anzahl als durchgreifend. Anderer Art dagegen ist der Dreiviertel-Takt, in welchem die untereinander allerdings gleichen Theile dennoch in ungerader Anzahl eine Einheit bilden. Beide Bestimmungen finden sich z. B. im Sechsachtel-Takt vereinigt, der numerisch zwar dem Dreiviertel-Takt gleich zu seyn scheint, in der That jedoch nicht in drei, sondern in zwei Theile zerfällt, von denen sich aber der Eine wie der Andere in Betreff auf seine nähere Eintheilung die Drei, als die ungerade Anzahl, zum Principe nimmt.

Solche Specifikation macht die sich stets wiederholende Regel jeder besonderen Taktart aus. Wie sehr nun aber auch der bestimmte Takt die Mannigfaltigkeit der Zeitdauer und deren längere oder kürzere Abschnitte zu regieren hat, so ist doch seine Herrschaft nicht so weit auszudehnen, daß er dieß Mannigfaltige sich ganz abstrakt unterwirft, daß also im Viervierteltakt z. B. nur vier ganz gleiche Viertelnoten vorkommen können, im Dreiviertel-Takt nur drei, im Sechsachtel sechs u. s. f., sondern die Regelmäßigkeit beschränkt sich darauf, daß im Viervierteltakt z. B. die Summe der einzelnen Noten nur vier gleiche Viertel enthält, die sich im Uebrigen jedoch nicht nur zu Achteln und Sechszehntheilen zerstückeln, sondern umgekehrt ebensosehr wieder zusammenziehen dürfen, und auch sonst noch großer Verschiedenheiten fähig sind.

γ) Je weiter jedoch diese reichhaltige Veränderung geht, um desto nothwendiger ist es, daß die wesentlichen Abschnitte des Taktes sich in derselben geltend machen, und als die vornehmlich herauszuhebende Regel auch wirklich ausgezeichnet werden. Dieß geschieht durch den Rhythmus, welcher zum Zeitmaaß und Takt erst die eigentliche Belebung herzubringt. — Auch in Betreff auf diese Verlebendigung lassen sich verschiedene Seiten unterscheiden.

αα) Das Erste ist der Accent, der mehr oder weniger hörbar auf bestimmte Theile des Taktes gelegt wird, während andere dagegen accentlos fortfließen. Durch solche nun selbst wieder verschiedene Hebung und Senkung erhält jede einzelne Taktart ihren besonderen Rhythmus, der mit der bestimmten Eintheilungsweise dieser Art in genauem Zusammenhange steht. Der Viervierteltakt z. B., in welchem die gerade Anzahl das Durchgreifende ist, hat eine gedoppelte Arsis; einmal auf dem ersten Viertel, und sodann, schwächer jedoch, auf dem dritten. Man nennt diese Theile ihrer stärkeren Accentuirung wegen die guten, die anderen dagegen die schlechten Takttheile. Im

Dreiviertel-Takt ruht der Accent allein auf dem ersten Viertel, im Sechsachtel-Takte dagegen wieder auf dem ersten und vierten Achtel, so daß hier der doppelte Accent die gerade Theilung in zwei Hälften heraushebt.

ββ) In sofern nun die Musik begleitend wird, tritt ihr Rhythmus mit dem der Poesie in ein wesentliches Verhältniß. Im Allgemeinsten will ich hierüber nur die Bemerkung machen, daß die Accente des Taktes nicht denen des Metrums direkt widerstreben müssen. Wenn daher z. B. eine dem Versrhythmus nach nicht accentuirte Sylbe in einem guten Takttheile, die Arsis oder gar die Cäsur aber in einem schlechten Takttheile steht, so kommt dadurch ein falscher Widerspruch des Rhythmus der Poesie und Musik hervor, der besser vermieden wird. Dasselbe gilt für die langen und kurzen Sylben; auch sie müssen im Allgemeinen mit der Zeitdauer der Töne so zusammenstimmen, daß längere Sylben auf längere Noten, kürzere auf kürzere fallen, wenn auch diese Uebereinstimmung nicht bis zur letzten Genauigkeit durchzuführen ist, indem der Musik häufig ein größerer Spielraum für die Dauer der Längen, sowie für die reichhaltigere Zertheilung derselben darf gestattet werden.

γγ) Von der Abstraktion und regelmäßigen strengen Wiederkehr des Taktrhythmus ist nun drittens, um dieß sogleich vorweg zu bemerken, der beseeltere Rhythmus der Melodie unterschieden. Die Musik hat hierin die ähnliche und selbst noch größere Freiheit als die Poesie. In der Poesie braucht bekanntlich der Anfang und das Ende der Wörter nicht mit dem Anfang und Ende der Versfüße zusammenzufallen, sondern dieß durchgängige Aufeinandertreffen giebt einen lahmen cäsurlosen Vers. Ebenso muß auch der Beginn und das Aufhören der Sätze und Perioden nicht durchweg der Beginn und Schluß eines Verses seyn; im Gegentheil, eine Periode endigt sich besser am Anfang oder auch in der Mitte und gegen die letzteren Versfüße, und es beginnt dann eine neue, welche den ersten

Vers in den folgenden hinüberführt. Aehnlich verhält es sich mit der Musik in Betreff auf Takt und Rhythmus. Die Melodie und deren verschiedene Perioden brauchen nicht streng mit dem Anheben eines Taktes zu beginnen und mit dem Ende eines anderen zu schließen, und können sich überhaupt in soweit emancipiren, daß die Haupt-Arsis der Melodie in den Theil eines Taktes fällt, welchem in Betreff auf seinen gewöhnlichen Rhythmus keine solche Hebung zukommt, während umgekehrt ein Ton, der im natürlichen Gange der Melodie keine markirte Heraushebung erhalten müßte, in dem guten Takttheil zu stehen vermag, der eine Arsis fordert, so daß also solch ein Ton in Bezug auf den Taktrhythmus verschieden von der Geltung wirkt, auf welche dieser Ton für sich in der Melodie Anspruch machen darf. Am schärfsten aber tritt der Gegenstoß im Rhythmus des Taktes und der Melodie in den sogenannten Synkopen heraus.

Hält sich die Melodie auf der andern Seite in ihren Rhythmen und Theilen genau an den Taktrhythmus, so klingt sie leicht abgeleiert, kahl und erfindungslos. Was in dieser Rücksicht darf gefordert werden, ist, um es kurz zu sagen, die Freiheit von der Pedanterie des Metrums, und von der Barbarei eines einförmigen Rhythmus. Denn der Mangel an freierer Bewegung, die Trägheit und Läßigkeit bringt leicht zum Trübseligen und Schwermüthigen, und so haben auch gar manche unserer Volksmelodien etwas Lugubres, Ziehendes, Schleppendes, in sofern die Seele nur einen monotoneren Fortgang zum Element ihres Ausdrucks vor sich hat, und durch ihr Mittel dazu geführt wird, nun auch die klagenden Empfindungen eines geknickten Herzens darin niederzulegen. — Die südlichen Sprachen hingegen, besonders das Italienische, lassen für einen mannigfaltig bewegteren Rhythmus und Erguß der Melodie ein reichhaltiges Feld offen. Schon hierin liegt ein wesentlicher Unterschied der deutschen und italienischen Musik. Das einförmige, kahle jam-

bische Skandiren, das in so vielen deutschen Liedern wiederkehrt, tödtet das freie lustige sich Ergehen der Melodie, und hält einen weiteren Emporschwung und Umschwung ab. In neueren Zeiten scheinen mir Reichard und Andere in die Liederkomposition eben dadurch, daß sie dieß jambische Geleyer verlassen, obschon es in einigen ihrer Lieder gleichfalls noch vorherrscht, ein neues, rhythmisches Leben gebracht zu haben. Doch findet sich der Einfluß des jambischen Rhythmus nicht nur in Liedern, sondern auch in vielen unserer größten Musikstücke. Selbst in Händel's Messias folgt in vielen Arien und Chören die Komposition nicht nur mit deklamatorischer Wahrheit dem Sinn der Worte, sondern auch dem Fall des jambischen Rhythmus, Theils in dem bloßen Unterschiede der Länge und Kürze, Theils darin, daß die jambische Länge einen höheren Ton erhält, als die im Metrum kurze Sylbe. Dieser Charakter ist wohl eins der Momente, durch welches wir Deutsche in der händelschen Musik, bei den sonstigen Vortrefflichkeiten, bei ihrem majestätischen Schwung, ihrer fortstürmenden Bewegung, ihrer Fülle ebenso religiös tiefer als idyllisch einfacher Empfindungen so ganz zu Hause sind. Dieß rhythmische Ingredienz der Melodie liegt unserem Ohre viel näher als den Italienern, welche darin etwas Unfreies, Fremdes, und ihrem Ohr Heterogenes finden mögen.

b) Die Harmonie.

Die andere Seite nun, durch welche die abstrakte Grundlage des Taktes und Rhythmus erst ihre Erfüllung und dadurch die Möglichkeit erhält, zur eigentlich konkreten Musik zu werden, ist das Reich der Töne als Töne. Dieß wesentlichere Gebiet der Musik befaßt die Gesetze der Harmonie. Hier thut sich ein neues Element hervor, indem ein Körper durch sein Schwingen nicht nur für die Kunst aus der Darstellbarkeit seiner räumlichen Form heraustritt, und sich zur Ausbildung seiner gleichsam zeitlichen Gestalt herüberbewegt, sondern nun auch seiner besonderen physikalischen Beschaffenheit, sowie seiner verschiedenen Länge und Kürze und Anzahl der Schwingungen nach, zu denen er es während einer bestimmten Zeit bringt, verschiedenartig ertönt, und deshalb in dieser Rücksicht von der Kunst ergriffen und kunstgemäß gestaltet werden muß.

In Ansehung dieses zweiten Elements haben wir drei Hauptpunkte bestimmter herauszuheben.

Das Erste nämlich, was sich unserer Betrachtung darbietet, ist der Unterschied der besonderen Instrumente, deren Erfindung und Zurichtung der Musik nothwendig gewesen ist, um eine Totalität hervorzubringen, welche schon in Betreff auf den sinnlichen Klang, unabhängig von aller Verschiedenheit in dem wechselseitigen Verhältniß der Höhe und Tiefe, einen Umkreis unterschiedener Töne ausmacht.

Zweitens jedoch ist das musikalische Tönen, abgesehen von der Verschiedenartigkeit der Instrumente und der menschlichen Stimme, in sich selbst eine gegliederte Totalität unterschiedener Töne, Tonreihen und Tonarten, die zunächst auf quantitativen Verhältnissen beruhn, und in der Bestimmtheit dieser Verhältnisse die Töne sind, welche jedes Instrument und die menschliche Stimme, ihrem specifischen Klange nach, in geringerer oder größerer Vollständigkeit hervorzurufen die Aufgabe erhält.

Drittens besteht die Musik weder in einzelnen Intervallen noch in bloßen abstrakten Reihen und auseinanderfallenden Tonarten, sondern ist ein konkretes Zusammenklingen, Entgegensetzen und Vermitteln von Tönen, welche dadurch eine Fortbewegung und einen Uebergang in einander nöthig machen. Diese Zusammenstellung und Veränderung beruht nicht auf bloßer Zufälligkeit und Willkür, sondern ist bestimmten Gesetzen unterworfen, an denen alles wahrhaft Musikalische seine nothwendige Grundlage hat.

Gehen wir nun aber zur bestimmteren Betrachtung dieser Gesichtspunkte über, so muß ich mich, wie ich schon früher

anführte, hier besonders auf die allgemeinsten Bemerkungen einschränken.

α) Die Skulptur und Malerei finden mehr oder weniger ihr sinnliches Material, Holz, Stein, Metalle u. s. f., Farben u. s. w. vor, oder haben dasselbe nur in geringerem Grade zu verarbeiten nöthig, um es für den Kunstgebrauch geschickt werden zu lassen.

αα) Die Musik aber, welche sich überhaupt in einem erst durch die Kunst und für dieselbe gemachten Elemente bewegt, muß eine bedeutend schwierigere Vorbereitung durchgehen, ehe sie zur Hervorbringung der Töne gelangt. Außer der Mischung der Metalle zum Guß, dem Anreiben der Farben mit Pflanzensäften, Oelen u. derg. m., der Mischung zu neuen Nüancen u. s. f. bedürfen Skulptur und Malerei keiner reichhaltigeren Erfindungen. Die menschliche Stimme ausgenommen, welche unmittelbar die Natur giebt, muß sich die Musik hingegen ihre übrigen Mittel zum wirklichen Tönen erst durchgängig selber herbeischaffen, bevor sie überhaupt nur existiren kann.

ββ) Was nun diese Mittel als solche betrifft, so haben wir den Klang bereits oben in der Weise gefaßt, daß er ein Erzittern des räumlichen Bestehens sey, die erste innere Beseelung, welche sich gegen das bloße sinnliche Außereinander geltend macht, und durch Negation der realen Räumlichkeit als ideelle Einheit aller physikalischen Eigenschaften der specifischen Schwere, Art der Kohärenz eines Körpers heraustritt. Fragen wir weiter nach der qualitativen Beschaffenheit desjenigen Materials, das hier zum Klingen gebracht wird, so ist es sowohl seiner physikalischen Natur nach, als auch in seiner künstlichen Konstruktion höchst mannigfaltig; bald eine geradlinigte oder geschwungene Luftsäule, die durch einen festen Kanal von Holz oder Metall begränzt wird, bald eine geradlinigte gespannte Darm- oder Metallsaite, bald eine gespannnte Fläche aus Pergament, oder eine Glas- und Metallglocke. — Es lassen sich in dieser Rücksicht folgende Hauptunterschiede annehmen.

Erstens ist es die lineare Richtung, welche das Herrschende ausmacht, und die recht eigentlich musikalisch brauchbaren Instrumente hervorbringt, sey es nun, daß eine kohäsionslosere Luftsäule, wie bei den Blaseinstrumenten, das Hauptprincip liefert, oder eine materielle Säule, die straffgezogen werden, doch Elasticität genug behalten muß, um noch schwingen zu können, wie bei den Saiteninstrumenten.

Das Zweite hingegen ist das Flächenhafte, das jedoch nur untergeordnete Instrumente giebt, wie die Pauke, Glocke, Harmonika. Denn es findet zwischen der sich vernehmenden Innerlichkeit und jenem linearen Tönen eine geheime Sympathie statt, der zufolge die in sich einfache Subjektivität das klingende Erzittern der einfachen Länge anstatt breiter oder runder Flächen fordert. Das Innerliche nämlich ist als Subjekt dieser geistige Punkt, der im Tönen als seiner Entäußerung sich vernimmt. Das nächste sich Aufheben und Entäußern des Punktes aber ist nicht die Fläche, sondern die einfache lineare Richtung. In dieser Rücksicht sind breite oder runde Flächen dem Bedürfniß und der Kraft des Vernehmens nicht angemessen.

Bei der Pauke ist es das über einen Kessel gespannte Fell, welches auf einem Punkte geschlagen die ganze Fläche nur zu einem dumpfen Schall erzittern macht, der zwar zu stimmen, doch in sich selbst, wie das ganze Instrument, weder zur schärferen Bestimmtheit noch zu einer großen Vielseitigkeit zu bringen ist. Das Entgegengesetzte finden wir bei der Harmonika und deren angeriebenen Glasglöckchen. Hier ist es die konzentrirte nicht hinausgehende Intensivität, die so angreifender Art ist, daß viele Menschen beim Anhören bald einen Nervenkopfschmerz empfinden. Dieß Instrument hat sich außerdem, trotz seiner specifischen Wirksamkeit, ein dauerndes Wohlgefallen nicht erwerben können, und läßt sich auch mit anderen Instrumenten, in sofern es sich ihnen zu wenig anfügt, schwer in Verbindung setzen. — Bei der Glocke findet derselbe Mangel an unterschie-

denen Tönen und das ähnliche punktuelle Anschlagen, wie bei der Pauke statt, doch ist die Glocke nicht so dumpf als diese, sondern tönt frei aus, obschon ihr dröhnendes Forthallen mehr nur gleichsam ein Nachklang des einen punktuellen Schlags ist.

Als das freiste und seinem Klang nach vollständigste Instrument können wir drittens die menschliche Stimme bezeichnen, welche in sich den Charakter der Blase- und Saiteninstrumente vereinigt, indem es hier Theils eine Luftsäule ist, welche erzittert, Theils auch durch die Muskeln das Princip einer straff gezogenen Saite hinzukommt. Wie wir schon bei der menschlichen Hautfarbe sahen, daß sie als ideelle Einheit die übrigen Farben enthalte und dadurch die in sich vollkommenste Farbe sey, so enthält auch die menschliche Stimme die ideelle Totalität des Klingens, das sich in den übrigen Instrumenten nur in seine besonderen Unterschiede auseinanderlegt. Dadurch ist sie das vollkommene Tönen, und verschmelzt sich deshalb auch mit den sonstigen Instrumenten am gefügigsten und schönsten. Zugleich läßt die menschliche Stimme sich als das Tönen der Seele selbst vernehmen, als der Klang, den das Innere seiner Natur nach zum Ausdruck des Innern hat, und diese Aeußerung unmittelbar regiert. Bei den übrigen Instrumenten wird dagegen ein der Seele und ihrer Empfindung gleichgültiger und seiner Beschaffenheit nach fernabliegender Körper in Schwingung versetzt, im Gesang aber ist es ihr eigener Leib, aus welchem die Seele herausklingt. So entfaltet sich nun auch, wie das subjektive Gemüth und die Empfindung selbst, die menschliche Stimme zu einer großen Mannigfaltigkeit der Partikularität, die dann, in Betreff der allgemeineren Unterschiede, nationale und sonstige Naturverhältnisse zur Grundlage hat. So sind z. B. die Italiener ein Volk des Gesanges, unter welchem die schönsten Stimmen am häufigsten vorkommen. Eine Hauptseite bei dieser Schönheit wird erstlich das Materielle des Klangs als Klangs, das reine Metall, das sich weder zur bloßen Schärfe und glasartigen Dünne zuspitzen, noch dumpf oder hohl bleiben darf, zugleich aber, ohne zum Beben des Tons fortzugehn, in diesem sich gleichsam kompakt zusammenhaltenden Klang doch noch ein inneres Leben und Erzittern des Klingens bewahrt. Dabei muß denn vor allem die Stimme rein seyn, d. h. neben dem in sich fertigen Ton muß sich kein anderweitiges Geräusch geltend machen.

m) Diese Totalität nun von Instrumenten kann die Musik entweder einzeln oder in vollem Zusammenstimmen gebrauchen. Besonders in dieser letzteren Beziehung hat sich die Kunst erst in neuerer Zeit ausgebildet. Die Schwierigkeit solcher kunstgemäßen Zusammenstellung ist groß, denn jedes Instrument hat seinen eigenthümlichen Charakter, der sich nicht unmittelbar der Besonderheit eines anderen Instruments anfügt, so daß nun sowohl in Rücksicht auf das Zusammenklingen vieler Instrumente der verschiedenen Gattungen, als auch für das wirksame Hervortreten irgend einer besondern Art, der Blase- oder Saiten-Instrumente z. B., oder für das plötzliche Herausblitzen von Trompetenstößen, und für die wechselnde Aufeinanderfolge der aus dem Gesammtchor hervorgehobenen Klänge große Kenntniß, Umsicht, Erfahrung und Erfindungsgabe nöthig ist, damit in solchen Unterschieden, Veränderungen, Gegensätzen, Fortgängen und Vermittelungen auch ein innerer Sinn, eine Seele und Empfindung nicht zu vermissen sey. So ist mir z. B. in den Symphonieen Mozart's, welcher auch in der Instrumentirung und deren sinnvollen, ebenso lebendigen als klaren Mannigfaltigkeit ein großer Meister war, der Wechsel der besonderen Instrumente oft wie ein dramatisches Koncertiren, wie eine Art von Dialog vorgekommen, in welchem Theils der Charakter der einen Art von Instrumenten sich bis zu dem Punkte fortführt, wo der Charakter der anderen indicirt und vorbereitet ist, Theils eins dem anderen eine Erwiederung giebt, oder das hinzubringt, was gemäß auszusprechen dem Klange des Vorhergehenden nicht vergönnt ist, so daß hierdurch in der

anmuthigsten Weise ein Zwiegespräch des Klingens und Wiederklingens, des Beginnens, Fortführens und Ergänzens entsteht.

β) Das zweite Element, dessen noch Erwähnung zu thun ist, betrifft nicht mehr die physikalische Qualität des Klangs, sondern die Bestimmtheit des Tones in sich selbst, und die Relation zu andern Tönen. Dieß objektive Verhältniß, wodurch sich das Tönen erst zu einem Kreise ebensosehr in sich, als einzelner, fest bestimmter, als auch in wesentlicher Beziehung auf einander bleibender Töne ausbreitet, macht das eigentlich harmonische Element der Musik aus, und beruht seiner zunächst selbst wieder physikalischen Seite nach auf quantitativen Unterschieden und Zahlenproportionen. Näher nun sind in Ansehung dieses harmonischen Systems auf der jetzigen Stufe folgende Punkte von Wichtigkeit.

Erstens die einzelnen Töne in ihrem bestimmten Maaßverhältniß und in der Beziehung desselben auf andere Töne; die Lehre von den einzelnen Intervallen.

Zweitens die zusammengestellte Reihe der Töne in ihrer einfachsten Aufeinanderfolge, in welcher ein Ton unmittelbar auf einen andern hinweis't; die Tonleiter.

Drittens die Verschiedenheit dieser Tonleitern, welche, in sofern jede von einem andern Tone, als ihrem Grundtone, den Anfang nimmt, zu besonderen von den übrigen unterschiedenen Tonarten, sowie zur Totalität dieser Arten werden.

αα) Die einzelnen Töne erhalten nicht nur ihren Klang, sondern auch die näher abgeschlossene Bestimmtheit desselben durch einen schwingenden Körper. Um zu dieser Bestimmtheit gelangen zu können, muß nun die Art des Schwingens selbst nicht zufällig und willkürlich, sondern fest in sich bestimmt seyn. Die Luftsäule nämlich oder gespannte Saite, Fläche u. s. f., welche erklingt, hat eine Länge der Ausdehnung überhaupt; nimmt man nun z. B. eine Saite, und befestigt sie auf zwei Punkten, und bringt den dazwischen liegenden gespannten Theil in Schwingung, so ist das Nächste, worauf es ankommt, die Dicke und Spannung. Ist diese in zwei Saiten ganz gleich, so handelt es sich, nach einer Beobachtung, welche Pythagoras zuerst machte, vornehmlich um die Länge, indem dieselben Saiten bei verschiedener Länge während der gleichen Zeitdauer eine verschiedene Anzahl von Schwingungen geben. Der Unterschied nun dieser Anzahl von einer anderen und das Verhältniß zu einer anderen Anzahl macht die Basis für den Unterschied und das Verhältniß der besondern Töne in Betreff auf ihre Höhe und Tiefe aus.

Hören wir nun aber dergleichen Töne, so ist die Empfindung dieses Vernehmens etwas von so trocknen Zahlenverhältnissen ganz Verschiedenes; wir brauchen von Zahlen und arithmetischen Proportionen nichts zu wissen, ja wenn wir auch die Saite schwingen sehen, so verschwindet doch Theils dieß Erzittern, ohne daß wir es in Zahlen festhalten können, Theils bedürfen wir eines Hinblicks auf den klingenden Körper gar nicht, um den Eindruck seines Tönens zu erhalten. Der Zusammenhang des Tons mit diesen Zahlenverhältnissen kann deshalb zunächst nicht nur als unglaublich auffallen, sondern es kann sogar den Anschein gewinnen, als werde das Hören und innere Verstehen der Harmonieen sogar durch die Zurückführung auf das bloß Quantitative herabgewürdigt. Dennoch ist und bleibt das numerische Verhältniß der Schwingungen in derselben Zeitdauer die Grundlage für die Bestimmtheit der Töne. Denn daß unsere Empfindung des Hörens in sich einfach ist, liefert keinen Grund zu einem triftigen Einwande. Auch das, was einen einfachen Eindruck giebt, kann an sich seinem Begriff wie seiner Existenz nach etwas in sich Mannigfaltiges und mit Anderem in wesentlicher Beziehung Stehendes seyn. Sehen wir z. B. Blau oder Gelb, Grün oder Roth in der specifischen Reinheit dieser Farben, so haben sie gleichfalls den Anschein einer durchaus einfachen Bestimmtheit, wogegen sich Violett leicht als

eine Mischung ergiebt von Blau und Roth. Dessenohngeachtet ist auch das reine Blau nichts Einfaches, sondern ein bestimmtes Verhältniß des Ineinander von Hell und Dunkel. Religiöse Empfindungen, das Gefühl des Rechtes in diesem oder jenem Falle erscheinen als ebenso einfach, und doch enthält alles Religiöse, jedes Rechtsverhältniß eine Mannigfaltigkeit von besonderen Bestimmungen, deren Einheit diese einfache Empfindung giebt. In dergleichen Weise nun beruht auch der Ton, wie sehr wir ihn als etwas in sich schlechthin Einfaches hören und empfinden, auf einer Mannigfaltigkeit, die, weil der Ton durch das Erzittern des Körpers entsteht, und dadurch mit seinen Schwingungen in die Zeit fällt, aus der Bestimmtheit dieses zeitlichen Erzitterns, d. h. aus der bestimmten Anzahl von Schwingungen in einer bestimmten Zeit herzuleiten ist. Für das Nähere solcher Herleitung will ich nur auf Folgendes aufmerksam machen.

Die unmittelbar zusammenstimmenden Töne, bei deren Erklingen die Verschiedenheit nicht als Gegensatz vernehmbar wird, sind diejenigen, bei welchen das Zahlenverhältniß ihrer Schwingungen von einfachster Art bleibt, wogegen die nicht von Hause aus zusammenstimmenden verwickeltere Proportionen in sich haben. Von ersterer Art z. B. sind die Oktaven. Stimmt man nämlich eine Saite, deren bestimmte Schwingungen den Grundton geben, und theilt dieselbe, so macht diese zweite Hälfte in der gleichen Zeit, mit der ersten verglichen, noch einmal soviel Schwingungen. Ebenso gehen bei der Quinte drei Schwingungen auf zwei des Grundtons; fünf auf vier des Grundtons bei der Terz. Anders dagegen verhält es sich mit der Sekunde und Septime, wo acht Schwingungen des Grundtons auf neun und auf fünfzehn fallen.

ββ) Indem nun, wie wir bereits sahen, diese Verhältnisse nicht zufällig gewählt seyn dürfen, sondern eine innere Nothwendigkeit für ihre besonderen Seiten, wie für deren Totalität

enthalten müssen, so können die einzelnen Intervalle, welche sich nach solchen Zahlenverhältnissen bestimmen lassen, nicht in ihrer Gleichgültigkeit gegeneinander stehen bleiben, sondern haben sich als eine Totalität zusammen zu schließen. Das erste Tonganze, das hieraus entsteht, ist nun aber noch kein konkreter Zusammenklang unterschiedener Töne, sondern ein ganz abstraktes Aufeinanderfolgen eines Systems, eine Aufeinanderfolge der Töne nach ihrem einfachsten Verhältnisse zu einander und zu der Stellung innerhalb ihrer Totalität. Dieß giebt die einfache Reihe der Töne, die Tonleiter. Die Grundbestimmung derselben ist die Tonika, die sich in ihrer Oktav wiederholt und nun die übrigen sechs Töne innerhalb dieser doppelten Gränze ausbreitet, welches dadurch, daß der Grundton in seiner Oktav unmittelbar mit sich zusammenstimmt, zu sich selbst zurückkehrt. Die anderen Töne der Skala stimmen zum Grundton Theils selbst wieder unmittelbar, wie Terz und Quinte, oder haben gegen denselben eine wesentlichere Unterschiedenheit des Klangs, wie die Sekunde und Septime, und ordnen sich nun zu einer specifischen Aufeinanderfolge, deren Bestimmtheit ich jedoch hier nicht weitläufiger erörtern will.

γγ) Aus dieser Tonleiter drittens gehen die Tonarten hervor. Jeder Ton der Skala nämlich kann selbst wieder zum Grundton einer neuen besonderen Tonreihe gemacht werden, welche sich nach demselben Gesetz als die erste ordnet. Mit der Entwickelung der Skala zu einem größeren Reichthum von Tönen hat sich deshalb auch die Anzahl der Tonarten vermehrt; wie z. B. die moderne Musik sich in mannigfaltigeren Tonarten bewegt als die Musik der Alten. Da nun ferner die verschiedenen Töne der Tonleiter überhaupt, wie wir sahen, im Verhältniß eines unmittelbareren Zueinanderstimmens oder eines wesentlichen Abweichens und Unterschiedes von einander stehn, so werden auch die Reihen, welche aus diesen Tönen, als Grundtönen, entspringen, entweder ein näheres Verhältniß der

Verwandtschaft zeigen, und deshalb unmittelbar ein Uebergehen von der einen in die andere gestatten, oder solch einen unvermittelten Fortgang, ihrer Fremdheit wegen, verweigern. Außerdem aber treten die Tonarten zu dem Unterschiede der Härte und Weiche, der Dur- und Molltonart, auseinander, und haben endlich durch den Grundton, aus dem sie hervorgehn, einen bestimmten Charakter, welcher seinerseits wieder einer besondern Weise der Empfindung, der Klage, Freude, Trauer, ermuthigenden Aufregung u. s. f. entspricht. In diesem Sinne haben die Alten bereits viel von dem Unterschiede der Tonarten abgehandelt und denselben zu einem mannigfachen Gebrauche ausgebildet.

γ) Der dritte Hauptpunkt, mit dessen Betrachtung wir unsere kurzen Andeutungen über die Lehre von der Harmonie schließen können, betrifft das Zusammenklingen der Töne selbst, das System der Akkorde.

αα) Wir haben bisher zwar gesehen, daß die Intervalle ein Ganzes bilden, diese Totalität jedoch breitete sich zunächst in den Skalen und Tonarten nur zu bloßen Reihen auseinander, in deren Aufeinanderfolge jeder Ton für sich einzeln hervortrat. Dadurch blieb das Tönen noch abstrakt, da sich nur immer eine besondere Bestimmtheit hervorthat. In sofern aber die Töne nur durch ihr Verhältniß zu einander in der That sind, was sie sind, so wird das Tönen auch als dieses konkrete Tönen selbst Existenz gewinnen müssen, d. h. verschiedene Töne haben sich zu ein und demselben Tönen zusammenzuschließen. Dieses Miteinanderklingen, bei welchem es jedoch auf die Anzahl der sich einigenden Töne nicht wesentlich ankommt, so daß schon zwei eine solche Einheit bilden können, macht den Begriff des Akkordes aus. Wenn nun bereits die einzelnen Töne in ihrer Bestimmtheit nicht dürfen dem Zufall und der Willkür überlassen bleiben, sondern durch eine innere Gesetzmäßigkeit geregelt und in ihrer Aufeinanderfolge geordnet seyn müssen, so wird die gleiche Gesetzmäßigkeit auch für die Akkorde einzutreten haben, um zu bestimmen, welche Art von Zusammenstellungen dem musikalischen Gebrauche zuzugestehen, welche hingegen von demselben auszuschließen ist. Diese Gesetze erst geben die Lehre von der Harmonie im eigentlichen Sinne, nach welcher sich auch die Akkorde wieder zu einem in sich selbst nothwendigen System auseinanderlegen.

ββ) In diesem Systeme nun gehn die Akkorde zur Besonderheit und Unterschiedenheit von einander fort, da es immer bestimmte Töne sind, die zusammenklingen. Wir haben es deshalb sogleich mit einer Totalität besonderer Akkorde zu thun. Was die allgemeinste Eintheilung derselben betrifft, so machen sich hier die näheren Bestimmungen von Neuem geltend, die ich schon bei den Intervallen, den Tonleitern und Tonarten flüchtig berührt habe.

Eine erste Art nämlich von Akkorden sind diejenigen, zu denen Töne zusammentreten, welche unmittelbar zu einander stimmen. In diesen Tönen thut sich daher kein Gegensatz, kein Widerspruch auf, und die vollständige Konsonanz bleibt ungestört. Dieß ist bei den sogenannten konsonirenden Akkorden der Fall, deren Grundlage der Dreiklang abgiebt. Bekanntlich besteht derselbe aus dem Grundton, der Terz oder Mediante, und der Quinte oder Dominante. Hierin ist der Begriff der Harmonie in ihrer einfachsten Form, ja die Natur des Begriffs überhaupt ausgedrückt. Denn wir haben eine Totalität unterschiedener Töne vor uns, welche diesen Unterschied ebensosehr als ungetrübte Einheit zeigen; es ist eine unmittelbare Identität, der es aber nicht an Besonderung und Vermittelung fehlt, während die Vermittelung zugleich nicht bei der Selbstständigkeit der unterschiedenen Töne stehen bleibt, und sich mit dem bloßen Herüber und Hinüber eines relativen Verhältnisses begnügen darf, sondern die Einigung wirklich zu Stande bringt, und dadurch zur Unmittelbarkeit in sich zurückkehrt.

Was aber zweitens den verschiedenen Arten von Dreiklängen, welche ich hier nicht näher erörtern kann, noch abgeht, ist das wirkliche Hervortreten einer tieferen Entgegensetzung. Nun haben wir aber bereits früher gesehn, daß die Tonleiter außer jenen gegensatzlos zueinanderstimmenden Tönen auch noch andere enthält, die dieses Zusammenstimmen aufheben. Ein solcher Ton ist die kleine und große Septime. Da diese gleichfalls zur Totalität der Töne gehören, so werden sie sich auch in den Dreiklang Eingang verschaffen müssen. Geschieht dieß aber, so ist jene unmittelbare Einheit und Konsonanz zerstört, in sofern ein wesentlich anders klingender Ton hinzukommt, durch welchen nun erst wahrhaft ein bestimmter Unterschied und zwar als Gegensatz hervortritt. Dieß macht die eigentliche Tiefe des Tönens aus, daß es auch zu wesentlichen Gegensätzen fortgeht, und die Schärfe und Zerrissenheit derselben nicht scheut. Denn der wahre Begriff ist zwar Einheit in sich; aber nicht nur unmittelbare, sondern wesentlich in sich zerschiedene, zu Gegensätzen zerfallene Einheit. So habe ich z. B. in meiner Logik den Begriff zwar als Subjektivität entwickelt, aber diese Subjektivität als ideelle durchsichtige Einheit hebt sich zu dem ihr Entgegengesetzten, zur Objektivität auf; ja sie ist als das bloß Ideelle selbst nur eine Einseitigkeit und Besonderheit, die sich ein Anderes, Entgegengesetztes, die Objektivität, gegenüber behält, und nur wahrhafte Subjektivität ist, wenn sie in diesen Gegensatz eingeht und ihn überwindet und auflöst. So sind es auch in der wirklichen Welt die höheren Naturen, welchen den Schmerz des Gegensatzes in sich zu ertragen und zu besiegen die Macht gegeben ist. Soll nun die Musik sowohl die innere Bedeutung als auch die subjektive Empfindung des tiefsten Gehaltes, des religiösen z. B., und zwar des christlich religiösen, in welchem die Abgründe des Schmerzes eine Hauptseite bilden, kunstgemäß ausdrücken, so muß sie in ihrem Tonbereich Mittel besitzen, welche den Kampf von Gegensätzen zu schildern befähigt sind. Dieß Mittel erhält sie in den dissonirenden sogenannten Septimen- und Nonen-Akkorden, auf deren bestimmtere Angabe ich mich jedoch nicht näher einlassen kann.

Sehen wir dagegen drittens auf die allgemeine Natur dieser Akkorde, so ist der weitere wichtige Punkt der, daß sie Entgegengesetztes in dieser Form des Gegensatzes selbst in ein und derselben Einheit halten. Daß aber Entgegengesetztes als Entgegengesetztes in Einheit sey, ist schlechthin widersprechend und bestandlos. Gegensätze überhaupt haben ihrem innern Begriffe nach keinen festen Halt, weder in sich selber, noch an ihrer Entgegensetzung. Im Gegentheil, sie gehen an ihrer Eytgegensetzung selber zu Grunde. Die Harmonie kann deshalb bei dergleichen Akkorden nicht stehen bleiben, die für das Ohr nur einen Widerspruch geben, welcher seine Lösung fordert, um für Ohr und Gemüth eine Befriedigung herbei zu führen. Mit dem Gegensatze in sofern ist unmittelbar die Nothwendigkeit einer Auflösung von Dissonanzen und ein Rückgang zu Dreiklängen gegeben. Diese Bewegung erst, als Rückkehr der Identität zu sich, ist überhaupt das Wahrhafte. In der Musik aber ist diese volle Identität selbst nur möglich als ein zeitliches Auseinanderlegen ihrer Momente, welche deshalb zu einem Nacheinander werden, ihre Zusammengehörigkeit jedoch dadurch erweisen, daß sie sich als die nothwendige Bewegung eines in sich selbst begründeten Fortgangs zu einander, und als ein wesentlicher Verlauf der Veränderung darthun.

γγ) Damit sind wir zu einem dritten Punkte hingelangt, dem wir noch Aufmerksamkeit zu schenken haben. Wenn nämlich schon die Skala eine in sich feste, obgleich zunächst noch abstrakte Reihenfolge von Tönen war, so bleiben nun auch die Akkorde nicht vereinzelt und selbstständig, sondern erhalten einen innerlichen Bezug aufeinander, und das Bedürfniß der Veränderung und des Fortschrittes. In diesen Fortschritt, obschon derselbe eine bedeutendere Breite des Wechsels, als in der Tonleiter möglich ist, erhalten kann, darf sich jedoch wiederum nicht

die bloße Willkür einmischen, sondern die Bewegung von Akkord zu Akkord muß Theils in der Natur der Akkorde selbst, Theils der Tonarten, zu welchen dieselben überführen, beruhn. In dieser Rücksicht hat die Theorie der Musik vielfache Verbote aufgestellt, deren Auseinandersetzung und Begründung uns jedoch in allzuschwierige und weitläufige Erörterungen verwickeln möchte. Ich will es deshalb mit den wenigen allgemeinsten Bemerkungen genug seyn lassen.

c. Die Melodie.

Blicken wir auf das zurück, was uns zunächst in Ansehung der besonderen musikalischen Ausdrucksmittel beschäftigt hat, so betrachteten wir erstens die Gestaltungsweise der zeitlichen Dauer der Töne in Rücksicht auf Zeitmaaß, Takt und Rhythmus. Von hier aus gingen wir zu dem wirklichen Tönen fort; und zwar erstens zum Klang der Instrumente und menschlichen Stimme; zweitens zur festen Maaßbestimmung der Intervalle, und zu deren abstrakten Reihenfolge in der Skala und den verschiedenen Tonarten; drittens zu den Gesetzen der besonderen Akkorde und ihrer Fortbewegung zu einander. Das letzte Gebiet nun, in welchem die früheren sich in Eins bilden, und in dieser Identität die Grundlage für die erst wahrhaft freie Entfaltung und Einigung der Töne abgeben, ist die Melodie.

Die Harmonie nämlich befaßt nur die wesentlichen Verhältnisse, welche das Gesetz der Nothwendigkeit für die Tonwelt ausmachen, doch nicht selber schon, ebensowenig wie Takt und Rhythmus, eigentliche Musik, sondern nur die substantielle Basis, der gesetzmäßige Grund und Boden sind, auf dem die freie Seele sich ergeht. Das Poetische der Musik, die Seelensprache, welche die innere Lust und den Schmerz des Gemüths in Töne ergießt, und in diesem Erguß sich über die Naturgewalt der Empfindung mildernd erhebt, indem sie das präsente Ergriffenseyn des Innern zu einem Vernehmen seiner, zu einem freien Verweilen bei sich selbst macht, und dem Herzen eben dadurch die Befreiung von dem Druck der Freuden und Leiden giebt, — das freie Tönen der Seele im Felde der Musik ist erst die Melodie. Dieß letzte Gebiet, in sofern es die höhere poetische Seite der Musik, das Bereich ihrer eigentlich künstlerischen Erfindungen im Gebrauch der bisher betrachteten Elemente ausmacht, ist nun vornehmlich dasjenige, von welchem zu sprechen wäre. Dennoch aber treten uns hier gerade die schon oben erwähnten Schwierigkeiten in den Weg. Einerseits nämlich gehörte zu einer weitläufigen und begründenden Abhandlung des Gegenstandes eine genauere Kenntniß der Regeln der Komposition und eine ganz andere Kennerschaft der vollendetesten musikalischen Kunstwerke, als ich sie besitze und mir zu verschaffen gewußt habe, da man von den eigentlichen Kennern und ausübenden Musikern — von den letzteren, die häufig die geistlosesten sind, am allerwenigsten — hierüber selten etwas Bestimmtes und Ausführliches hört. Auf der anderen Seite liegt es in der Natur der Musik selbst, daß sich in ihr weniger als in den übrigen Künsten Bestimmtes und Besonderes in allgemeinerer Weise festhalten und herausheben läßt und lassen soll. Denn wie sehr die Musik auch einen geistigen Inhalt in sich aufnimmt, und das Innere dieses Gegenstandes oder die inneren Bewegungen der Empfindung zum Gegenstande ihres Ausdrucks macht, so bleibt dieser Inhalt, eben weil er seiner Innerlichkeit nach gefaßt wird, oder als subjektive Empfindung wiederklingt, unbestimmter und vager, und die musikalischen Veränderungen sind nicht jedesmal zugleich auch die Veränderung einer Empfindung oder Vorstellung, eines Gedankens oder einer individuellen Gestalt, sondern eine bloß musikalische Fortbewegung, die mit sich selber spielt und da hinein Methode bringt. Ich will mich deshalb nur auf folgende allgemeine Bemerkungen, die mir interessant scheinen und aufgefallen sind, beschränken.

α) Die Melodie in ihrer freien Entfaltung der Töne schwebt zwar einerseits unabhängig über Takt, Rhythmus und Harmonie, doch hat sie andererseits keine andere Mittel zu ihrer Verwirklichung als eben die rhythmisch taktmäßigen Bewegungen der Töne in deren wesentlichen und in sich selbst nothwendigen Verhältnissen. Die Bewegung der Melodie ist daher in diese Mittel ihres Daseyns eingeschlossen, und darf nicht gegen die der Sache nach nothwendige Gesetzmäßigkeit derselben in ihnen Existenz gewinnen wollen. In dieser engen Verknüpfung mit der Harmonie als solcher büßt aber die Melodie nicht etwa ihre Freiheit ein, sondern befreit sich nur von der Subjektivität zufälliger Willkür in launenhaftem Fortschreiten und bizarren Veränderungen, und erhält gerade hiedurch erst ihre wahre Selbstständigkeit. Denn die echte Freiheit steht nicht dem Nothwendigen, als einer fremden und deshalb drückenden und unterdrückenden Macht, gegenüber, sondern hat dieß Substantielle als das ihr selbst einwohnende mit ihr identische Wesen, in dessen Forderungen sie deshalb so sehr nur ihren eigenen Gesetzen folgt, und ihrer eigenen Natur Genüge thut, daß sie sich erst in dem Abgehen von diesen Vorschriften von sich abwenden und sich selber ungetreu werden würde. Umgekehrt aber zeigt es sich nun auch, daß Takt, Rhythmus und Harmonie für sich genommen nur Abstraktionen sind, die in ihrer Isolirung keine musikalische Gültigkeit haben, sondern nur durch die Melodie, und innerhalb derselben, als Momente und Seiten der Melodie selber, zu einer wahrhaft musikalischen Existenz gelangen können. In dem auf solche Weise in Einklang gebrachten Unterschied von Harmonie und Melodie liegt das Hauptgeheimniß der großen Kompositionen.

β) Was nun in dieser Rücksicht zweitens den besonderen Charakter der Melodie angeht, so scheinen mir folgende Unterschiede von Wichtigkeit zu seyn.

αα) Die Melodie kann sich erstens in Ansehung ihres harmonischen Verlaufes auf einen ganz einfachen Kreis von Akkorden und Tonarten beschränken, indem sie sich nur innerhalb jener gegensatzlos zu einander stimmenden Tonverhältnisse ausbreitet, welche sie dann bloß als Basis behandelt, um in deren Boden nur die allgemeineren Haltpunkte für ihre nähere Figuration und Bewegung zu finden. Liedermelodieen z. B., die darum nicht etwa oberflächlich werden, sondern von tiefer Seele des Ausdrucks seyn können, lassen sich gewöhnlich so in den einfachsten Verhältnissen der Harmonie hin und her gehn. Sie setzen die schwierigeren Verwickelungen der Akkorde und Tonarten gleichsam nicht ins Problem, in sofern sie sich mit solchen Gängen und Modulirungen begnügen, welche, um ein Zueinanderstimmen zu bewirken, sich nicht zu scharfen Gegensätzen weiter treiben, und keine vielfache Vermittelungen erfordern, ehe die befriedigende Einheit herzustellen ist. Diese Behandlungsart kann allerdings auch zur Seichtigkeit führen, wie in vielen modernen italienischen und französischen Melodien, deren Harmonieenfolge ganz oberflächlicher Art ist, während der Komponist, was ihm von dieser Seite her abgeht, nur durch einen pikanten Reiz des Rhythmus oder durch sonstige Würzen zu ersetzen sucht. Im Allgemeinen aber ist die Leerheit der Melodie nicht eine nothwendige Wirkung der Einfachheit ihrer harmonischen Basis.

ββ) Ein weiterer Unterschied besteht nun zweitens darin, daß die Melodie sich nicht mehr, wie in dem ersten Falle, bloß in einer Entfaltung von einzelnen Tönen auf einer relativ für sich, als bloßer Grundlage, sich fortbewegenden Harmonieenfolge entwickelt, sondern daß sich jeder einzelne Ton der Melodie als ein konkretes Ganzes zu einem Akkord ausfüllt, und dadurch Theils einen Reichthum an Tönen erhält, Theils sich mit dem Gange der Harmonie so eng verwebt, daß keine solche bestimmtere Unterscheidung einer sich für sich auslegenden Melodie und einer nur die begleitenden Haltpunkte und den festeren Grund und Boden abgehenden Harmonie mehr zu machen ist. Har-

monie und Melodie bleiben dann ein und dasselbe kompakte Ganze, und eine Veränderung in der einen ist zugleich eine nothwendige Veränderung in der anderen Seite. Dieß findet z. B. besonders in vierstimmig gesetzten Chorälen statt. Ebenso kann sich auch ein und dieselbe Melodie mehrstimmig so verweben, daß diese Verschlingung einen Harmonieengang bildet, oder es können auch selbst verschiedene Melodieen in der ähnlichen Weise harmonisch ineinander gearbeitet werden, so daß immer das Zusammentreffen bestimmter Töne dieser Melodieen eine Harmonie abgiebt, wie dieß z. B. häufig in Kompositionen von Sebastian Bach vorkommt. Der Fortgang zerlegt sich dann in mannigfach von einander abweichende Gänge, die selbstständig neben und durcheinander hinzuziehen scheinen, doch eine wesentlich harmonische Beziehung auf einander behalten, die dadurch wieder ein nothwendiges Zusammengehören hereinbringt.

m) In solcher Behandlungsweise nun darf nicht nur die tiefere Musik ihre Bewegungen bis an die Gränzen unmittelbarer Konsonanz herantreiben, ja dieselbe, um zu ihr zurückzukehren, vorher sogar verletzen, sondern sie muß im Gegentheil das einfache erste Zusammenstimmen zu Dissonanzen auseinanderreißen. Denn erst in dergleichen Gegensätzen sind die tieferen Verhältnisse und Geheimnisse der Harmonie, in denen eine Nothwendigkeit für sich liegt, begründet, und so können die tiefeindringenden Bewegungen der Melodie auch nur in diesen tieferen harmonischen Verhältnissen ihre Grundlage finden. Die Kühnheit der musikalischen Komposition verläßt deshalb den bloß konsonirenden Fortgang, schreitet zu Gegensätzen weiter, ruft alle stärksten Widersprüche und Dissonanzen auf, und erweist ihre eigene Macht in dem Aufwühlen aller Mächte der Harmonie, deren Kämpfe sie ebensosehr beschwichtigen zu können, und damit den befriedigenden Sieg melodischer Beruhigung zu feiern die Gewißheit hat. Es ist dieß ein Kampf der Freiheit und Nothwendigkeit; ein Kampf der Freiheit der Phantasie, sich ihren

Schwingen zu überlassen, mit der Nothwendigkeit jener harmonischen Verhältnisse, deren sie zu ihrer Aeußerung bedarf, und in welchen ihre eigene Bedeutung liegt. Ist nun aber die Harmonie, der Gebrauch aller ihrer Mittel, die Kühnheit des Kampfs in diesem Gebrauch und gegen diese Mittel die Hauptsache, so wird die Komposition leicht schwerfällig und gelehrt, in sofern ihr entweder die Freiheit der Bewegungen wirklich abgeht, oder sie wenigstens den vollständigen Triumph derselben nicht heraustreten läßt.

n) In der Melodie nämlich drittens muß sich das eigentlich Melodische, Sangbare, in welcher Art von Musik es sey, als das Vorherrschende, Unabhängige zeigen, das in dem Reichthume seines Ausdrucks sich nicht vergißt und verliert. Nach dieser Seite hin ist die Melodie zwar die unendliche Bestimmbarkeit und Möglichkeit der Fortbewegung von Tönen, die aber so gehalten seyn muß, daß immer ein in sich totales und abgeschlossenes Ganzes vor unserem Sinne bleibt. Dieß Ganze enthält zwar eine Mannigfaltigkeit, und hat in sich einen Fortschritt, aber als Totalität muß es fest in sich abgerundet seyn, und bedarf in sofern eines bestimmten Anfangs und Abschlusses, so daß die Mitte nur die Vermittelung jenes Anfangs und dieses Endes ist. Nur als diese Bewegung, die nicht ins Unbestimmte hinausläuft, sondern in sich selbst gegliedert ist und zu sich zurückkehrt, entspricht die Melodie dem freien Beisichseyn der Subjektivität, deren Ausdruck sie seyn soll, und so allein übt die Musik in ihrem eigenthümlichen Elemente der Innerlichkeit, die unmittelbar Aeußerung, und der Aeußerung, die unmittelbar innerlich wird, die Idealität und Befreiung aus, welche, indem sie zugleich der harmonischen Nothwendigkeit gehorcht, die Seele in das Vernehmen einer höheren Sphäre versetzt.

3. Verhältniß der musikalischen Ausdrucksmittel zu deren Inhalt.

Nach Angabe des allgemeinen Charakters der Musik haben wir die besonderen Seiten betrachtet, nach welchen sich die Töne und deren zeitliche Dauer gestalten müssen. Indem wir nun aber mit der Melodie in das Bereich der freien künstlerischen Erfindung und des wirklichen musikalischen Schaffens hereingetreten sind, handelt es sich sogleich um einen Inhalt, der in Rhythmus, Harmonie und Melodie einen kunstgemäßen Ausdruck erhalten soll. Die Feststellung der allgemeinen Arten dieses Ausdrucks giebt nun den letzten Gesichtspunkt, von welchem aus wir jetzt noch auf die verschiedenen Gebiete der Musik einen Blick zu werfen haben. — In dieser Rücksicht ist zunächst folgender Unterschied herauszuheben.

Das eine Mal kann, wie wir schon früher sahen, die Musik begleitend seyn, wenn nämlich ihr geistiger Inhalt nicht nur in der abstrakten Innerlichkeit seiner Bedeutung oder als subjektive Empfindung ergriffen wird, sondern so in die musikalische Bewegung eingeht, wie er von der Vorstellung bereits ausgebildet und in Worte gefaßt worden ist. Das andre Mal dagegen reißt die Musik sich von solch einem für sich schon fertigen Inhalte los, und verselbstständigt sich in ihrem eigenen Felde, so daß sie entweder, wenn sie sich's mit irgend einem bestimmten Gehalte noch überhaupt zu thun macht, denselben unmittelbar in Melodieen und deren harmonische Durcharbeitung einsenkt, oder sich auch durch das ganz unabhängige Klingen und Tönen als solches und die harmonische und melodische Figuration desselben zufrieden zu stellen weiß. Obschon in einem ganz anderen Felde kehrt dadurch ein ähnlicher Unterschied zurück, wie wir ihn innerhalb der Architektur als die selbstständige und dienende Baukunst gesehn haben. Doch ist die begleitende Musik wesentlich freier, und geht mit ihrem Inhalte in eine viel engere Einigung ein, als dieß in der Architektur jemals der Fall seyn kann.

Dieser Unterschied thut sich nun in der realen Kunst als die Verschiedenartigkeit der Vokal- und Instrumentalmusik hervor. Wir dürfen denselben jedoch nicht in der bloß äußerlichen Weise nehmen, als wenn in der Vokalmusik nur der Klang der menschlichen Stimme, in der Instrumentalmusik dagegen das mannigfaltigere Klingen der übrigen Instrumente verwendet würde, sondern die Stimme spricht singend zugleich Worte aus, welche die Vorstellung eines bestimmten Inhaltes angeben, so daß nun die Musik, als gesungenes Wort, wenn beide Seiten, Ton und Wort, nicht gleichgültig und beziehungslos auseinander fallen sollen, nur die Aufgabe haben kann, den musikalischen Ausdruck diesem Inhalt, der als Inhalt seiner näheren Bestimmtheit nach vor die Vorstellung gebracht ist und nicht mehr der unbestimmteren Empfindung angehörig bleibt, soweit die Musik es vermag, gemäß zu machen. In sofern aber dieser Einigung ohnerachtet der vorgestellte Inhalt, als Text, für sich vernehmbar und lesbar ist, und sich deshalb auch für die Vorstellung selbst von dem musikalischen Ausdruck unterscheidet, so wird die zu einem Text hinzukommende Musik dadurch begleitend, während in der Skulptur und Malerei der dargestellte Inhalt nicht schon für sich außerhalb seiner künstlerischen Gestalt an die Vorstellung gelangt. Doch müssen wir den Begriff solcher Begleitung auf der anderen Seite ebensowenig im Sinne bloß dienstbarer Zweckmäßigkeit auffassen, denn die Sache verhält sich gerade umgekehrt: der Text steht im Dienste der Musik, und hat keine weitere Gültigkeit, als dem Bewußtseyn eine nähere Vorstellung von dem zu verschaffen, was sich der Künstler zum bestimmten Gegenstande seines Werks auserwählt hat. Diese Freiheit bewährt die Musik dann vornehmlich dadurch, daß sie den Inhalt nicht etwa in der Weise auffaßt, in welcher der Text denselben vorstellig macht, sondern sich eines Elements bemächtigt, welches der Anschauung und Vorstellung nicht angehört. In dieser Rücksicht habe ich schon bei der

allgemeinen Charakteristik der Musik angedeutet, daß die Musik die Innerlichkeit als solche ausdrücken müsse. Die Innerlichkeit aber kann gedoppelter Art seyn. Einen Gegenstand in seiner Innerlichkeit nehmen kann nämlich einerseits heißen, ihn nicht in seiner äußeren Realität der Erscheinung, sondern seiner ideellen Bedeutung nach ergreifen; auf der anderen Seite aber kann damit gemeint seyn, einen Inhalt so ausdrücken, wie er in der Subjektivität der Empfindung lebendig ist. Beide Auffassungsweisen sind der Musik möglich. Ich will dieß näher vorstellig zu machen versuchen.

In alten Kirchenmusiken, bei einem crucifixus z. B., sind die tiefen Bestimmungen, welche in dem Begriffe der Passion Christi als dieses göttlichen Leidens, Sterbens und Begrabenwerdens liegen, mehrfach so gefaßt worden, daß sich nicht eine subjektive Empfindung der Rührung, des Mitleidens oder menschlichen einzelnen Schmerzes über dieß Begebniß ausspricht, sondern gleichsam die Sache selbst, d. h. die Tiefe ihrer Bedeutung durch die Harmonieen und deren melodischen Verlauf hinbewegt. Zwar wird auch in diesem Falle in Betreff auf den Hörer für die Empfindung gearbeitet; er soll den Schmerz der Kreuzigung, der Grablegung nicht anschaun, sich nicht nur eine allgemeine Vorstellung davon ausbilden, sondern in seinem innersten Selbst soll er das Innerste dieses Todes und dieser göttlichen Schmerzen durchleben, sich mit dem ganzen Gemüthe darein versenken, so daß nun die Sache etwas in ihm Vernommenes wird, das alles Uebrige auslöscht und das Subjekt nur mit diesem Einen erfüllt. Ebenso muß auch das Gemüth des Komponisten, damit das Kunstwerk solch einen Eindruck hervorzubringen die Macht erhalte, sich ganz in die Sache und nur in sie, und nicht bloß in das subjektive Empfinden derselben eingelebt haben, und nur sie allein in den Tönen für den innern Sinn lebendig machen wollen.

Umgekehrt kann ich z. B. ein Buch, einen Text, das ein

Begebniß erzählt, eine Handlung vorführt, Empfindungen zu Worten ausprägt, lesen, und dadurch in meiner eigensten Empfindung höchst aufgeregt werden, Thränen vergießen u. s. f. Dieß subjektive Moment der Empfindung, das alles menschliche Thun und Handeln, jeden Ausdruck des innern Lebens begleiten, und nun auch im Vernehmen jeder Begebenheit und Mitanschaun jeder Handlung erweckt werden kann, ist die Musik ganz ebenso zu organisiren im Stande, und besänftigt, beruhigt, idealisirt dann auch durch ihren Eindruck im Hörer die Mitempfindung, zu der er sich gestimmt fühlt. In beiden Fällen erklingt also der Inhalt für das innere Selbst, welchem die Musik, eben weil sie sich des Subjekts seiner einfachen Koncentration nach bemächtigt, nun ebenso auch die umherschweifende Freiheit des Denkens, Vorstellens, Anschauens, und das Hinausseyn über einen bestimmten Gehalt zu begränzen weiß, indem sie das Gemüth in einem besonderen Inhalte festhält, es in demselben beschäftigt und in diesem Kreise die Empfindung bewegt und ausfüllt.

Dieß ist der Sinn, in welchem wir hier von begleitender Musik zu sprechen haben, in soweit sie in der angegebenen Weise von dem durch den Text für die Vorstellung bereits hingestellten Inhalt jene Seite der Innerlichkeit ausbildet. Da nun aber die Musik dieser Aufgabe besonders in der Vokalmusik nachzukommen vermag, und die menschliche Stimme dann außerdem noch mit Instrumenten verbindet, so ist man gewohnt, gerade die Instrumentalmusik vorzugsweise begleitend zu nennen. Allerdings begleitet dieselbe die Stimme, und darf sich dann nicht absolut verselbstständigen und die Hauptsache ausmachen wollen; in dieser Verbindung jedoch steht die Vokalmusik direkter noch unter der oben angedeuteten Kategorie eines begleitenden Tönens, indem die Stimme artikulirte Worte für die Vorstellung spricht, und der Gesang nur eine neue weitere Modifikation des Inhalts dieser Worte, nämlich eine Ausführung derselben für die innere

Gemüthsempfindung ist, während bei der Instrumentalmusik als solcher das Aussprechen für die Vorstellung fortfällt, und die Musik sich auf die eigenen Mittel ihrer rein musikalischen Ausdrucksweise beschränken muß.

Zu diesen Unterschieden tritt nun endlich noch eine dritte Seite, welche nicht darf übersehen werden. Ich habe nämlich früher bereits darauf hingewiesen, daß die lebendige Wirklichkeit eines musikalischen Werkes immer erst von Neuem wieder producirt werden müsse. In den bildenden Künsten stehen die Skulptur und die Malerei in dieser Rücksicht im Vortheil. Der Bildhauer, der Maler koncipirt sein Werk und führt es auch vollständig aus; die ganze Kunstthätigkeit koncentrirt sich auf ein und dasselbe Individuum, wodurch das innige sich Entsprechen von Erfindung und wirklicher Ausführung sehr gewinnt. Schlimmer dagegen hat es der Architekt, welcher der Vielgeschäftigkeit eines mannigfach verzweigten Handwerks bedarf, das er anderen Händen anvertrauen muß. Der Komponist nun hat sein Werk gleichfalls fremden Händen und Kehlen zu übergeben, doch mit dem Unterschiede, daß hier die Exekution, von Seiten sowohl des Technischen als auch des innern belebenden Geistes, selbst wieder eine künstlerische und nicht nur handwerksmäßige Thätigkeit fordert. Besonders in dieser Beziehung haben sich gegenwärtig wieder, so wie bereits zur Zeit der älteren italienischen Oper, während in den anderen Künsten keine neue Entdeckungen gemacht worden sind, in der Musik zwei Wunder aufgethan; eines der Konception, das andere der virtuosen Genialität in der Exekution, rücksichtlich welcher sich auch für die größeren Kenner der Begriff dessen, was Musik ist, und was sie zu leisten vermag, mehr und mehr erweitert hat.

Hiernach erhalten wir für die Eintheilung dieser letzten Betrachtungen folgende Haltpunkte.

Erstens haben wir uns mit der begleitenden Musik

zu beschäftigen und zu fragen, zu welchen Ausdrucksweisen eines Inhalts dieselbe im Allgemeinen befähigt ist.

Zweitens müssen wir dieselbe Frage nach dem näheren Charakter der für sich selbstständigen Musik aufwerfen, und

Drittens mit einigen Bemerkungen über die künstlerische Exekution schließen.

a. Die begleitende Musik.

Aus dem, was ich bereits oben über die Stellung von Text und Musik zu einander gesagt habe, geht unmittelbar die Forderung hervor, daß in diesem ersten Gebiete sich der musikalische Ausdruck weit strenger einem bestimmten Inhalte anzuschließen habe, als da, wo die Musik sich selbstständig ihren eigenen Bewegungen und Eingebungen überlassen darf. Denn der Text giebt von Hause aus bestimmte Vorstellungen und entreißt dadurch das Bewußtseyn jenem mehr träumerischen Elemente vorstellungsloser Empfindung, in welchem wir uns, ohne gestört zu seyn, hier- und dorthin führen lassen, und die Freiheit, aus einer Musik dieß und das herauszuempfinden, uns von ihr so oder so bewegt zu fühlen, nicht aufzugeben brauchen. In dieser Verwebung nun aber muß sich die Musik nicht zu solcher Dienstbarkeit herunter bringen, daß sie, um in recht vollständiger Charakteristik die Worte des Textes wiederzugeben, das freie Hinströmen ihrer Bewegungen verliert, und dadurch, statt ein auf sich selbst beruhendes Kunstwerk zu erschaffen, nur die verständige Künstlichkeit ausübt, die musikalischen Ausdrucksmittel zur möglichst getreuen Bezeichnung eines außerhalb ihrer und ohne sie bereits fertigen Inhaltes zu verwenden. Jeder merkbare Zwang, jede Hemmung der freien Produktion thut in dieser Rücksicht dem Eindrucke Abbruch. Auf der andern Seite muß sich jedoch die Musik auch nicht, wie es jetzt bei den meisten neueren italienischen Komponisten Mode geworden ist, fast gänzlich von dem Inhalte des Textes, dessen Bestimmtheit dann als eine

Fessel erscheint, emancipiren und sich dem Charakter der selbstständigen Musik durchaus nähern wollen. Die Kunst besteht im Gegentheil darin, sich von dem Sinn der ausgesprochenen Worte, der Situation, Handlung u. s. f. zu erfüllen, und aus dieser innern Beseelung heraus sodann einen seelenvollen Ausdruck zu finden und musikalisch auszubilden. So haben es alle großen Komponisten gemacht. Sie geben nichts den Worten Fremdes, aber sie lassen ebensowenig den freien Erguß der Töne, den ungestörten Gang und Verlauf der Komposition, die dadurch ihrer selbst und nicht bloß der Worte wegen da ist, vermissen.

Innerhalb dieser echten Freiheit lassen sich näher drei verschiedene Arten des Ausdrucks unterscheiden.

α) Den Beginn will ich mit dem machen, was man als das eigentlich Melodische im Ausdruck bezeichnen kann. Hier ist es die Empfindung, die tönende Seele, die für sich selbst werden und in ihrer Aeußerung sich genießen soll.

αα) Die menschliche Brust, die Stimmung des Gemüths macht überhaupt die Sphäre aus, in welcher sich der Komponist zu bewegen hat, und die Melodie, dieß reine Ertönen des Innern, ist die eigenste Seele der Musik. Denn wahrhaft seelenvollen Ausdruck erhält der Ton erst dadurch, daß eine Empfindung in ihn hineingelegt wird und aus ihm herausklingt. In dieser Rücksicht ist schon der Naturschrei des Gefühls, der Schrei des Entsetzens z. B., das Schluchzen des Schmerzes, das Aufjauchzen und Trillern übermüthiger Lust und Fröhlichkeit u. s. f. höchst ausdrucksvoll, und ich habe deshalb auch oben schon die Aeußerungsweise als den Ausgangspunkt für die Musik bezeichnet, zugleich aber hinzugefügt, daß sie bei der Natürlichkeit als solcher nicht dürfe stehen bleiben. Hierin besonders unterscheiden sich wieder Musik und Malerei. Die Malerei kann oft die schönste und kunstgemäße Wirkung hervorbringen, wenn sie sich ganz in die wirkliche Gestalt, die Färbung und den Seelenausdruck eines vorhandenen Menschen in einer bestimmten Situation

und Umgebung hineinlebt, und was sie so ganz durchdrungen und in sich aufgenommen hat, nun auch ganz in dieser Lebendigkeit wiedergiebt. Hier ist die Naturtreue, wenn sie mit der Kunstwahrheit zusammentrifft, vollständig an ihrer Stelle. Die Musik dagegen muß den Ausdruck der Empfindungen nicht als Naturausbruch der Leidenschaft wiederholen, sondern das zu bestimmten Tonverhältnissen ausgebildete Klingen empfindungsreich beseelen, und in sofern den Ausdruck in ein erst durch die Kunst und für sie allein gemachtes Element hineinheben, in welchem der einfache Schrei sich zu einer Folge von Tönen, zu einer Bewegung auseinanderlegt, deren Wechsel und Lauf durch Harmonie gehalten und melodisch abgerundet wird.

ββ) Dieß Melodische nun erhält eine nähere Bedeutung und Bestimmung in Bezug auf das Ganze des menschlichen Geistes. Die schöne Kunst der Skulptur und Malerei bringt das geistig Innere hinaus zur äußeren Objektivität, und befreit den Geist wieder aus dieser Aeußerlichkeit des Anschauens dadurch, daß er einerseits sich selbst, Inneres, geistige Produktion darin wiederfindet, während andererseits der subjektiven Besonderheit, dem willkürlichen Vorstellen, Meinen und Reflektiren nichts gelassen wird, indem der Inhalt in seiner ganz bestimmten Individualität hinausgestellt ist. Die Musik hingegen hat, wie wir mehrfach sahen, für solche Objektivität nur das Element des Subjektiven selber, durch welches das Innere deshalb nur mit sich zusammengeht, und in seiner Aeußerung, in der die Empfindung sich aussingt, zu sich zurückkehrt. Musik ist Geist, Seele, die unmittelbar für sich selbst erklingt, und sich in ihrem sich Vernehmen befriedigt fühlt. Als schöne Kunst nun aber erhält sie von Seiten des Geistes her sogleich die Aufforderung, wie die Affekte selbst, so auch deren Ausdruck zu zügeln, um nicht zum bacchantischen Toben und wirbelnden Tumult der Leidenschaften fortgerissen zu werden, oder im Zwiespalt der Verzweiflung stehn zu bleiben, sondern

im Jubel der Luft, wie im höchsten Schmerz noch frei und in ihrem Ergusse selig zu seyn. Von dieser Art ist die wahrhaft idealische Musik, der melodische Ausdruck in Palästrina, Durante, Lotti, Pergolese, Gluck, Haidn, Mozart. Die Ruhe der Seele bleibt in den Kompositionen dieser Meister unverloren; der Schmerz drückt sich zwar gleichfalls aus, doch er wird immer gelöst, das klare Ebenmaaß verläuft sich zu keinem Extrem, alles bleibt in gebändigter Form fest zusammen, so daß der Jubel nie in wüstes Toben ausartet und selbst die Klage die seligste Beruhigung giebt. Ich habe schon bei der italienischen Malerei davon gesprochen, daß auch in dem tiefsten Schmerze und der äußersten Zerrissenheit des Gemüths die Versöhnung mit sich nicht fehlen dürfe, die in Thränen und Leiden selbst noch den Zug der Ruhe und glücklichen Gewißheit bewahrt. Der Schmerz bleibt schön in einer tiefen Seele, wie auch im Harlekin noch Zierlichkeit und Grazie herrscht. In derselben Weise hat die Natur den Italienern vornehmlich auch die Gabe des melodischen Ausdrucks zugetheilt, und wir finden in ihren älteren Kirchenmusiken bei der höchsten Andacht der Religion zugleich das reine Gefühl der Versöhnung, und wenn auch der Schmerz die Seele aufs tiefste ergreift, dennoch die Schönheit und Seligkeit, die einfache Größe und Gestaltung der Phantasie in dem zur Mannigfaltigkeit hinausgehenden Genuß ihrer selbst. Es ist eine Schönheit, die wie Sinnlichkeit aussieht, so daß man auch diese melodische Befriedigung häufig auf einen bloß sinnlichen Genuß bezieht, aber die Kunst hat sich gerade im Elemente des Sinnlichen zu bewegen, und den Geist in eine Sphäre hinüberzuführen, in welcher, wie im Natürlichen, das in sich und mit sich Befriedigtseyn der Grundklang bleibt.

γγ) Wenn daher die *Besonderheit* der Empfindung dem Melodischen nicht fehlen darf, so soll die Musik dennoch, indem sie Leidenschaft und Phantasie in Tönen hinströmen läßt, die Seele, die in diese Empfindung sich versenkt, zugleich darüber

erheben, sie über ihrem Inhalte schweben machen, und so eine Region ihr bilden, wo die Zurücknahme aus ihrem Versenktseyn, das reine Empfinden ihrer selbst ungehindert statthaben kann. Dieß eigentlich macht das recht Sangbare, den Gesang einer Musik aus. Es ist dann nicht nur der Gang der *bestimmten* Empfindung als solchen, der Liebe, Sehnsucht, Fröhlichkeit u. s. f., was zur Hauptsache wird, sondern das Innere, das darüber steht, in seinem Leiden wie in seiner Freude sich ausbreitet, und seiner selbst genießt. Wie der Vogel in den Zweigen, die Lerche in der Luft heiter, rührend singt, um zu singen, als reine Naturproduktion, ohne weitern Zweck und bestimmten Inhalt, so ist es mit dem menschlichen Gesang und dem Melodischen des Ausdrucks. Daher geht auch die italienische Musik, in welcher dieß Princip insbesondere vorwaltet, wie die Poesie, häufig in das melodische Klingen als solches über, und kann leicht die Empfindung und deren bestimmten Ausdruck zu verlassen scheinen, oder wirklich verlassen, weil sie eben auf den Genuß der Kunst als Kunst, auf den Wohllaut der Seele in ihrer Selbstbefriedigung geht. Mehr oder weniger ist dieß aber der Charakter des recht eigentlich Melodischen überhaupt. Die bloße Bestimmtheit des Ausdrucks, obschon sie auch da ist, hebt sich zugleich auf, indem das Herz nicht in Anderes, Bestimmtes, sondern in das Vernehmen seiner selbst versunken ist, und so allein, wie das sich selbst Anschauen des reinen Lichtes, die höchste Vorstellung von seliger Innigkeit und Versöhnung giebt.

ββ) Wie nun in der Skulptur die idealische Schönheit, das Beruhen auf sich vorherrschen muß, die Malerei aber bereits weiter zur besonderen Charakteristik herausgeht und in der Energie des bestimmten Ausdrucks eine Hauptaufgabe erfüllt, so kann sich auch die Musik nicht mit dem Melodischen in der oben geschilderten Weise begnügen. Das bloße sich selbst Empfinden der Seele und das tönende Spiel des sich Vernehmens ist zuletzt als bloße Stimmung zu allgemein und abstrakt, und läuft

Gefahr, sich nicht nur von der näheren Bezeichnung des im Text ausgesprochenen Inhalts zu entfernen, sondern auch überhaupt leer und trivial zu werden. Sollen nun Schmerz, Freude, Sehnsucht u. s. f. in der Melodie wiederklingen, so hat die wirkliche konkrete Seele in der ernsten Wirklichkeit dergleichen Stimmungen nur innerhalb eines wirklichen Inhalts, unter bestimmten Umständen, in besonderen Situationen, Begebnissen, Handlungen u. s. f. Wenn uns der Gesang die Empfindung z. B. der Trauer, der Klage über einen Verlust erweckt, so fragt es sich deshalb sogleich: was ist verloren gegangen? Ist es das Leben mit dem Reichthum seiner Interessen, ist es Jugend, Glück, Gattin, Geliebte, sind es Kinder, Eltern, Freunde? u. s. f. Dadurch erhält die Musik die fernere Aufgabe, in Betreff auf den bestimmten Inhalt und die *besonderen* Verhältnisse und Situationen, in welche das Gemüth sich eingelebt hat, und in denen es nun sein inneres Leben zu Tönen erklingen macht, dem Ausdruck selber die *gleiche Besonderung* zu geben. Denn die Musik hat es nicht mit dem Innern als solchen, sondern mit dem erfüllten Innern zu thun, dessen bestimmter Inhalt mit der Bestimmtheit der Empfindung auf's engste verbunden ist, so daß nun nach Maaßgabe des verschiedenen Gehalts auch wesentlich eine Unterschiedenheit des Ausdruck wird hervortreten müssen. Ebenso geht das Gemüth, je mehr es sich mit seiner ganzen Macht auf irgend eine Besonderheit wirft, um so mehr zur steigenden Bewegung der Affekte und, jenem seligen Genuß der Seele in sich selbst gegenüber, zu Kämpfen und Zerrissenheit, zu Konflikten der Leidenschaften gegeneinander, und überhaupt zu einer Tiefe der Besonderung heraus, für welche der bisher betrachtete Ausdruck nicht mehr entsprechend ist. Das Nähere des Inhalts ist nun eben das, was der *Text* angiebt. Bei dem eigentlich Melodischen, das sich auf dieß Bestimmte weniger einläßt, bleiben die specielleren Bezüge des Textes mehr nur nebensächlich. Ein Lied z. B., obschon es als Gedicht und

Text in sich selbst ein Ganzes von mannigfach nüancirten Stimmungen, Anschauungen und Vorstellungen enthalten kann, hat dennoch meist den Grundklang ein und derselben sich durch Alles fortziehenden Empfindung, und schlägt dadurch vornehmlich *einen* Gemüthston an. Diesen zu fassen und in Tönen wiederzugeben, macht die Hauptwirksamkeit solcher Liedermelodie aus. Sie kann deshalb auch das ganze Gedicht hindurch für alle Verse, wenn diese auch in ihrem Inhalt vielfach modificirt sind, dieselbe bleiben, und dadurch diese Wiederkehr gerade, statt dem Eindruck Schaden zu thun, die Eindringlichkeit erhöhen. Es geht damit, wie in einer Landschaft, wo auch die verschiedenartigsten Gegenstände uns vor Augen gestellt sind, und doch nur ein und dieselbe Grundstimmung und Situation der Natur das Ganze belebt. Solch ein Ton, mag er auch nur für ein paar Verse passen und für andere nicht, muß auch im Liede herrschen, weil hier der bestimmte Sinn der Worte nicht das Ueberwiegende seyn darf, sondern die Melodie einfach für sich über der Verschiedenartigkeit schwebt. Bei vielen Kompositionen dagegen, welche bei jedem neuen Verse mit einer neuen Melodie anheben, die oft in Takt, Rhythmus und selbst in Tonart von der vorhergehenden verschieden ist, sieht man gar nicht ein, warum, wären solche wesentliche Abänderungen wirklich nothwendig, nicht auch das Gedicht selbst in Metrum, Rhythmus, Reimverschlingung u. s. f. bei jedem Verse wechseln müßte.

aa) Was sich nun aber für das Lied, das ein echt melodischer Gesang der Seele ist, als passend erweist, reicht nicht für jede Art des musikalischen Ausdruckes hin. Wir haben deshalb dem Melodischen als solchen gegenüber noch eine *zweite* Seite herauszuheben, die von gleicher Wichtigkeit ist und den Gesang erst eigentlich zur begleitenden Musik macht. Dieß findet in derjenigen Ausdrucksweise statt, welche im *Recitativ* vorherrscht. Hier nämlich ist es keine in sich abgeschlossene Melodie, welche gleichsam nur den Grundton eines Inhalts auf-

faßt, in dessen Ausbildung die Seele als mit sich einige Subjektivität sich selber vernimmt, sondern der Inhalt der Worte prägt sich seiner ganzen Besonderheit nach den Tönen ein, und bestimmt den Verlauf sowie den Werth derselben in Rücksicht auf bezeichnende Höhe oder Tiefe, Heraushebung oder Senkung. Hierdurch wird die Musik im Unterschiede des melodischen Ausdrucks zu einer tönenden *Deklamation*, welche sich dem Gange der Worte, sowohl in Ansehung des Sinns als auch der syntaktischen Zusammenstellung, genau anschließt, und in sofern sie nur die Seite der erhöhteren Empfindung als neues Element hinzu bringt, zwischen dem Melodischen als solchen und der poetischen Rede steht. Dieser Stellung gemäß tritt deshalb eine freiere Accentuirung ein, welche sich streng an den bestimmten Sinn der einzelnen Worte hält, der Text selbst bedarf keines festbestimmenden Metrums, und der musikalische Vortrag braucht sich nicht wie das Melodische in gleichartiger Folge eng an Takt und Rhythmus zu binden, sondern kann diese Seite, in Betreff auf Forteilen und Zurückhalten, Verweilen bei bestimmten Tönen und schnelles Uebersliegen anderer, der ganz vom Inhalte der Worte ergriffenen Empfindung frei anheimstellen. Ebenso ist die Modulation nicht so abgeschlossen als im Melodischen; Beginn, Fortschreiten, Einhalten, Abbrechen, Wiederanfangen, Aufhören, alles dieß ist nach Bedürfniß des auszudrückenden Textes einer unbeschränkteren Freiheit übergeben; unvermuthete Accente, weniger vermittelte Uebergänge, plötzlicher Wechsel und Abschlüsse sind erlaubt, und im Unterschiede hinströmender Melodieen stört auch die fragmentarisch abgebrochene, leidenschaftlich zerrissene Aeußerungsweise, wenn es der Inhalt erfordert, nicht.

ββ) In dieser Beziehung zeigt sich der recitativisch-deklamatorische Ausdruck gleich geschickt für die stille Betrachtung und den ruhigen Bericht von Ereignissen, als auch für die empfindungsreiche Gemüthsschilderung, welche das Innere mitten in eine Situation hineingerissen zeigt, und das Herz für alles,

was sich in derselben bewegt, in lebendigen Seelentönen zur Mitempfindung weckt. Seine hauptsächliche Anwendung erhält das Recitativ deshalb einerseits im Oratorium, Theils als erzählendes Recitiren, Theils als lebendigeres Hineinführen in ein augenblickliches Geschehen, andererseits im dramatischen Gesang, wo demselben alle Nüancen einer flüchtigen Mittheilung, sowie jede Art der Leidenschaft zusteht, mag sie sich in scharfem Wechsel, kurz, zerstückt, in aphoristischem Ungestüm äußern, mit raschen Blitzen und Gegenblitzen des Ausdrucks dialogisch einschlagen, oder auch zusammenhängender hinfluthen. Außerdem kann in beiden Gebieten, dem epischen und dramatischen, auch noch die Instrumentalmusik hinzukommen, um entweder ganz einfach die Haltpunkte für die Harmonieen anzugeben, oder den Gesang auch mit Zwischensätzen zu unterbrechen, die in ähnlicher Charakteristik andere Seiten und Fortbewegungen der Situation musikalisch ausmalen.

γγ) Was jedoch dieser recitativischen Art der Deklamation abgeht, ist eben der Vorzug, den das Melodische als solches hat, die bestimmte Gliederung und Abrundung, der Ausdruck jener Seeleninnigkeit und Einheit, welche sich zwar in einen besonderen Inhalt hineinlegt, doch in ihm gerade die Einigkeit mit sich kund giebt, indem sie sich nicht durch die einzelnen Seiten zerstreuen, hin- und herreißen und zersplittern läßt, sondern auch in ihnen noch die subjektive Zusammenfassung geltend macht. Die Musik kann sich daher auch in Betreff solcher bestimmteren Charakteristik ihres durch den Text gegebenen Inhalts weder mit der recitativischen Deklamation begnügen, noch überhaupt bei dem bloßen *Unterschiede* des Melodischen, das relativ über den Besonderheiten und Einzelheiten der Worte schwebt, und des Recitativischen, das sich denselben auf's engste anzuschließen bemüht ist, stehen bleiben. Im Gegentheil muß sie eine *Vermittelung* dieser Elemente zu erlangen suchen. Wir können diese neue Einigung mit dem

vergleichen, was wir früher bereits in Bezug auf den Unterschied der Harmonie und Melodie eintreten sahen. Die Melodie nahm das Harmonische als ihre nicht nur allgemeine, sondern ebenso in sich bestimmte und besonderte Grundlage in sich hinein, und statt dadurch die Freiheit ihrer Bewegung zu verlieren, gewann sie für dieselbe erst die ähnliche Kraft und Bestimmtheit, welche der menschliche Organismus durch die feste Knochenstruktur erhält, die nur unangemessene Stellungen und Bewegungen verhindert, den gemäßen dagegen Halt und Sicherheit giebt. Dieß führt uns auf einen letzten Gesichtspunkt für die Betrachtung der begleitenden Musik.

γ) Die dritte Ausdrucksweise nämlich besteht darin, daß der melodische Gesang, der einen Text begleitet, sich auch gegen die besondere Charakteristik hinwendet, und daher das im Recitativ vorwaltende Princip nicht bloß gleichgültig sich gegenüber bestehen läßt, sondern es zu dem seinigen macht, um sich selber die fehlende Bestimmtheit, der charakterisirenden Deklamation aber die organische Gliederung und einheitsvolle Abgeschlossenheit angedeihen zu lassen. Denn schon das Melodische, wie wir es oben betrachtet haben, konnte nicht schlechthin leer und unbestimmt bleiben. Wenn ich daher hauptsächlich nur den Punkt davon heraushob, daß es hier in allem und jedem Gehalt die mit sich und ihrer Innigkeit beschäftigte und in dieser Einheit mit sich beseligte Gemüthsstimmung sey, welche sich ausdrücke, und dem Melodischen als solchen entspreche, indem dasselbe, musikalisch genommen, die gleiche Einheit und abgerundete Rückkehr in sich sey, so geschah dieß nur, weil dieser Punkt den specifischen Charakter des rein Melodischen im Unterschiede der recitativischen Deklamation betrifft. Die weitere Aufgabe nun aber des Melodischen ist dahin festzustellen, daß die Melodie, was zunächst außerhalb ihrer sich bewegen zu müssen scheint, auch zu ihrem Eigenthum werden läßt, und durch diese Erfüllung, in sofern sie nun ebenso deklamatorisch als melodisch ist, erst zu einem wahrhaft konkreten Ausdrucke gelangt. Auf der anderen Seite steht dadurch auch das Deklamatorische nicht mehr für sich vereinzelt da, sondern ergänzt durch das Hineingenommenseyn in den melodischen Ausdruck ebensosehr seine eigene Einseitigkeit. Dieß macht die Nothwendigkeit für diese konkrete Einheit aus.

Um jetzt an das Nähere heranzugehn, haben wir hier folgende Seiten zu sondern.

Erstens müssen wir auf die Beschaffenheit des Textes, der sich zur Komposition eignet, einen Blick werfen, da sich der bestimmte Inhalt der Worte jetzt für die Musik und deren Ausdruck als von wesentlicher Wichtigkeit erwiesen hat.

Zweitens ist in Rücksicht auf die Komposition selbst ein neues Element, die charakterisirende Deklamation, hergetreten, welches wir deshalb in seinem Verhältniß zu dem Principe betrachten müssen, das wir zunächst im Melodischen fanden.

Drittens wollen wir uns nach den Gattungen umsehen, innerhalb welcher diese Art musikalischer Ausdrucksweise ihre vornehmlichste Stelle findet.

αα) Die Musik begleitet auf der Stufe, die uns gegenwärtig beschäftigt, den Inhalt nicht nur im Allgemeinen, sondern hat, wie wir sahen, auch auf eine nähere Charakteristik desselben einzugehn. Es ist deshalb ein schädliches Vorurtheil, zu meinen, die Beschaffenheit des Textes sey für die Komposition eine gleichgültige Sache. Den großartigen Musikwerken liegt im Gegentheil ein vortrefflicher Text zu Grunde, den sich die Komponisten mit wahrhaftem Ernst ausgewählt oder selber gebildet haben. Denn keinem Künstler darf der Stoff, den er behandelt, gleichgültig bleiben, und dem Musiker um so weniger, jemehr ihm die Poesie die nähere epische, lyrische, dramatische Form des Inhalts schon im voraus bearbeitet und feststellt.

Die Hauptforderung nun, welche in Bezug auf einen guten Text zu machen ist, besteht darin, daß der Inhalt in sich selbst wahrhafte Gediegenheit habe. Mit in sich selbst Plattem,

Trivialem, Kahlem und Absurdem läßt sich nichts musikalisch Tüchtiges und Tiefes herauskünsteln; der Komponist mag noch so würzen und spicken, aus einer gebratenen Katze wird doch keine Hasenpastete. Bei bloß melodischen Musikstücken freilich ist der Text im Ganzen weniger entscheidend, dennoch aber erheischen auch sie einen in sich wahren Gehalt der Worte. Auf der anderen Seite darf jedoch dieser Inhalt auch wieder nicht allzugedankenschwer und von philosophischer Tiefe seyn, wie z. B. die schillersche Lyrik, deren großartige Weite des Pathos den musikalischen Ausdruck lyrischer Empfindungen überfliegt. Aehnlich geht es auch mit den Chören des Aeschylus und Sophokles, welche bei ihrer Tiefe der Anschauungen zugleich so phantasiereich, sinnvoll und gründlich ins Einzelne hinein ausgearbeitet, und so poetisch für sich bereits fertig sind, daß der Musik nichts hinzuzuthun übrig bleibt, indem gleichsam kein Raum mehr für das Innere da ist, mit diesem Inhalt zu spielen und ihn sich in neuen Bewegungen ergehn zu lassen. Von entgegengesetzter Art erweisen sich die neueren Stoffe und Behandlungsweisen der sogenannten romantischen Poesie. Sie sollen größten Theils naiv und volksthümlich seyn, doch ist dies nur allzuoft eine pretiöse, gemachte, heraufgeschraubte Naivetät, die statt reiner wahrer Empfindung nur zu erzwungenen durch Reflexion erarbeiteten Gefühlen, schlechter Sehnsüchtigkeit und Schönthuerei mit sich selber kommt, und sich eben sosehr auf Plattheit, Albernheit und Gemeinheit viel zu Gute thut, als sie sich auf der anderen Seite in die schlechthin gehaltlosen Leidenschaften, Neid, Liederlichkeit, teuflische Bosheit und dergleichen mehr verliert, und an jener eigenen Vortrefflichkeit wie an diesen Zerrissenheiten und Schnödigkeiten eine selbstgefällige Freude hat. Die ursprüngliche, einfache, gründliche, durchdringende Empfindung fehlt hier ganz, und nichts bringt der Musik, wenn sie in ihrem Gebiete dasselbe thut, größeren Schaden. Weder die Gedankentiefe also, noch die Selbstgefälligkeit oder Nichtswürdigkeit der

Empfindung giebt einen echten Inhalt ab. Am passendsten dagegen für die Musik ist eine gewisse mittlere Art von Poesie, welche wir Deutschen kaum mehr als Poesie gelten lassen, für die aber die Italiener und Franzosen viel Sinn und Geschicklichkeit besessen haben; eine Poesie, im Lyrischen wahr, höchst einfach, mit wenigen Worten die Situation und Empfindung andeutend; im Dramatischen ohne allzu verzweigte Verwickelung klar und lebendig, das Einzelne nicht ausarbeitend, überhaupt mehr bemüht, Umrisse zu geben, als dichterisch vollständig ausgeprägte Werke. Hier wird dem Komponisten, wie es nöthig ist, nur die allgemeine Grundlage geliefert, auf der er sein Gebäude nach eigener Erfindung und Ausschöpfung aller Motive aufrichten und sich nach vielen Seiten lebendig bewegen kann. Denn da die Musik sich den Worten anschließen soll, müssen diese den Inhalt nicht sehr in's Einzelne hin ausmalen, weil sonst die musikalische Deklamation kleinlich, zerstreut, und zu sehr nach verschiedenen Seiten hingezogen wird, so daß sich die Einheit verliert und der Totaleffekt schwächt. In dieser Rücksicht befindet man sich beim Urtheil über die Vortrefflichkeit oder Unzulässigkeit eines Textes nur allzuoft in Irrthum. Wie oft kann man nicht z. B. das Gerede hören, der Text der Zauberflöte sey gar zu jämmerlich, und doch gehört dieses Machwerk zu den lobenswerthen Opernbüchern. Schikaneder hat hier nach mancher tollen phantastischen und platten Produktion den rechten Punkt getroffen. Das Reich der Nacht, die Königin, das Sonnenreich, die Mysterien, Einweihungen, die Weisheit, Liebe, die Prüfungen, und dabei die Art einer mittelmäßigen Moral, die in ihrer Allgemeinheit vortrefflich ist, das alles, bei der Tiefe, der bezaubernden Lieblichkeit und Seele der Musik weitet und erfüllt die Phantasie, und erwärmt das Herz.

Um noch andere Beispiele anzuführen, so sind für religiöse Musik die alten lateinischen Texte der großen Messe u. s. f. unübertroffen, indem sie Theils den allgemeinsten Glaubensinhalt,

Theils die entsprechenden substantiellen Stadien in der Empfindung und dem Bewußtseyn der gläubigen Gemeinde in größter Einfachheit und Kürze hinstellen, und dem Musiker die größte Breite der Ausarbeitung gönnen. Auch das große Requiem, Zusammenstellungen aus Psalmen u. s. f. sind von gleicher Brauchbarkeit. In ähnlicher Weise hat sich Händel seine Texte zum Theil selber aus religiösen Dogmen, und vor allem aus Bibelstellen, Situationen, die einen symbolischen Bezug gestatten u. s. f., zu einem geschlossenen Ganzen zusammengestellt. — Was die Lyrik angeht, so sind gefühlvolle kleinere Gedichte, besonders die einfachen, wortarmen, empfindungstiefen, die irgend eine Stimmung und Herzenssituation gedrungen und seelenvoll aussprechen, oder auch leichtere, lustige, besonders zur Komposition geeignet. Solche Gedichte fehlen fast keiner Nation. Für das dramatische Feld will ich nur Metastasio nennen, ferner Marmontel, diesen empfindungsreichen, feingebildeten, liebenswürdigen Franzosen, der dem Piccini Unterricht im Französischen gab, und im Dramatischen mit der Geschicklichkeit für die Entwickelung und das Interessante der Handlung, Anmuth und Heiterkeit zu verbinden verstand. Vor allem aber sind die Texte der berühmteren gluckischen Opern hervorzuheben, welche sich in einfachen Motiven bewegen, und im Kreise des gediegensten Inhalts für die Empfindung halten, die Liebe der Mutter, Gattin, des Bruders, der Schwester, Freundschaft, Ehre u. s. f. schildern, und diese einfachen Motive und substantiellen Kollisionen sich ruhig entwickeln lassen. Dadurch bleibt die Leidenschaft durchaus rein, groß, edel und von plastischer Einfachheit.

ββ) Solch einem Inhalt nun hat sich die ebenso in ihrem Ausdruck charakteristische, als melodische Musik gemäß zu machen. Damit dieß möglich werde, muß nicht nur der Text den Ernst des Herzens, die Komik und tragische Größe der Leidenschaften, die Tiefen der religiösen Vorstellung und Empfindung, die Mächte und Schicksale der menschlichen Brust enthalten,

sondern auch der Komponist muß seinerseits mit ganzem Gemüthe dabei seyn, und diesen Gehalt mit vollem Herzen durchempfunden und durchgelebt haben.

Ebenso wichtig ist ferner das Verhältniß, in welches hier das Charakteristische auf der einen und das Melodische auf der andern Seite treten müssen. Die Hauptforderung scheint mir in dieser Beziehung die zu seyn, daß dem Melodischen, als der zusammenfassenden Einheit immer der Sieg zugetheilt werde, und nicht der Zerspaltung in einzeln auseinander gestreute charakteristische Züge. So sucht z. B. die heutige dramatische Musik oft ihren Effekt in gewaltsamen Kontrasten, indem sie entgegengesetzte Leidenschaften kunstvoller Weise kämpfend in ein und denselben Gang der Musik zusammenzwingt. Sie drückt so z. B. Fröhlichkeit, Hochzeit, Festgepränge aus und preßt da hinein ebenso Haß, Rache, Feindschaft, so daß zwischen Lust, Freude, Tanzmusik zugleich heftiger Zank und die widrigste Entzweiung tobt. Solche Kontraste der Zerrissenheit, die uns einheitslos von einer Seite zur anderen herüberstoßen, sind um so mehr gegen die Harmonie der Schönheit, in je schärferer Charakteristik sie unmittelbar Entgegengesetztes verbinden, wo dann von Genuß und Rückkehr des Innern zu sich in der Melodie nicht mehr die Rede seyn kann. Ueberhaupt führt die Einigung des Melodischen und Charakteristischen die Gefahr mit sich, nach der Seite der bestimmteren Schilderung leicht über die zart gezogenen Gränzen des musikalisch Schönen herauszuschreiten, besonders wenn es darauf ankommt, Gewalt, Selbstsucht, Bosheit, Heftigkeit und sonstige Extreme einseitiger Leidenschaften auszudrücken. Sobald sich hier die Musik auf die Abstraktion charakteristischer Bestimmtheit einläßt, wird sie unvermeidlich fast zu dem Abwege geführt, in's Scharfe, Harte, durchaus Unmelodische und Unmusikalische zu gerathen und selbst das Disharmonische zu mißbrauchen.

Das Aehnliche findet in Ansehung der *besonderen* charak-

terisirenden Züge statt. Werden diese nämlich für sich festgehalten und stark prononcirt, so lösen sie sich leicht ab von einander, und werden nun gleichsam ruhend und selbstständig, während in dem musikalischen Entfalten, das wesentlich Fortbewegung und in diesem Fortgang ein steter Bezug seyn muß, die Isolirung sogleich in schädlicher Weise den Fluß und die Einheit stört.

Die wahrhaft musikalische Schönheit liegt nach diesen Seiten darin, daß zwar vom bloß Melodischen zum Charaktervollen fortgegangen wird, innerhalb dieser Besonderung aber das Melodische als die tragende, einende Seele bewahrt bleibt, wie z. B. im Charakteristischen der raphaelischen Malerei sich der Ton der Schönheit immer noch erhält. Dann ist das Melodische bedeutungsvoll, aber in aller Bestimmtheit die hindurchdringende zusammenhaltende Beseelung, und das charakteristisch Besondere erscheint nur als ein Herausseyn bestimmter Seiten, die von Innen her immer auf diese Einheit und Beseelung zurückgeführt werden. Hierin jedoch das rechte Maaß zu treffen ist besonders in der Musik von größerer Schwierigkeit als in anderen Künsten, weil die Musik sich leichter zu diesen entgegengesetzten Ausdrucksweisen auseinanderwirft. So ist denn auch das Urtheil über musikalische Werke fast zu jeder Zeit getheilt. Die Einen geben dem überwiegend nur Melodischen, die Anderen dem mehr Charakteristischen den Vorzug. Händel z. B., der auch in seinen Opern für einzelne lyrische Momente oft eine Strenge des Ausdrucks forderte, hatte schon zu seiner Zeit Kämpfe genug mit seinen italienischen Sängern zu bestehen, und wendete sich zuletzt, als auch das Publikum auf die Seite der Italiener getreten war, ganz zur Komposition von Oratorien herüber, in welchen seine Produktionsgabe ihr reichstes Gebiet fand. Auch zu Gluck's Zeit ist der lange und lebhaft geführte Streit der Gluckisten und Piccinisten berühmt geworden; Rousseau hat seinerseits wieder, der Melodielosigkeit der älteren Franzosen gegenüber, die melodiereiche Musik der Italiener vorgezogen;

jetzt endlich streitet man in der ähnlichen Weise für oder wider Rossini und die neuere italienische Schule. Die Gegner verschreien namentlich Rossini's Musik als einen leeren Ohrenkitzel; lebt man sich aber näher in ihre Melodieen hinein, so ist diese Musik im Gegentheil höchst gefühlvoll, geistreich, und eindringend für Gemüth und Herz, wenn sie sich auch nicht auf die Art der Charakteristik einläßt, wie sie besonders dem strengen deutschen musikalischen Verstande beliebt. Denn nur allzuhäufig freilich wird Rossini dem Text ungetreu und geht mit seinen freien Melodieen über alle Berge, so daß man dann nur die Wahl hat, ob man bei dem Gegenstande bleiben und über die nicht mehr damit zusammenstimmende Musik unzufrieden seyn, oder den Inhalt aufgeben und sich ungehindert an den freien Eingebungen des Komponisten ergötzen, und die Seele, die sie enthalten, seelenvoll genießen will.

γγ) Was nun zum Schluß noch die vornehmlichsten *Arten* der begleitenden Musik angeht, so will ich hierüber kurz seyn.

Als *erste* Hauptart können wir die *kirchliche* Musik bezeichnen, welche, in soweit sie es nicht mit der subjektiv einzelnen Empfindung, sondern mit dem substantiellen Gehalt alles Empfindens, oder mit der allgemeinen Empfindung der Gemeinde als Gesammtheit zu thun hat, größtentheils von *epischer* Gediegenheit bleibt, wenn sie auch keine Begebnisse als Begebnisse berichtet. Wie aber eine künstlerische Auffassung, ohne Begebenheiten zu erzählen, dennoch episch seyn könne, werden wir später noch bei der näheren Betrachtung der epischen Poesie auseinanderzusetzen haben. Diese gründliche religiöse Musik gehört zum Tiefsten und Wirkungsreichsten, was die Kunst überhaupt hervorbringen kann. Ihre eigentliche Stellung, in soweit sie sich auf die priesterliche Fürbitte für die Gemeinde bezieht, hat sie innerhalb des *katholischen* Kultus gefunden, als Messe, überhaupt als musikalische Erhebung bei den verschiedenartigsten kirchlichen Hand-

lungen und Festen. Auch die Protestanten haben dergleichen Musiken von größter Tiefe sowohl des religiösen Sinnes als der musikalischen Gediegenheit und Reichhaltigkeit der Erfindung und Ausführung geliefert; wie z. B. vor allen Sebastian Bach, ein Meister, dessen großartige, echt protestantische, kernige und doch gleichsam gelehrte Genialität man erst neuerdings wieder vollständig hat schätzen lernen. Vorzüglich aber entwickelt sich hier im Unterschiede zu der katholischen Richtung zunächst aus den Passionsfeiern die erst im Protestantismus vollendete Form des Oratoriums. In unseren Tagen freilich schließt im Protestantismus die Musik sich nicht mehr so eng an den wirklichen Kultus an, greift nicht mehr in den Gottesdienst selber ein, und ist gar oft mehr eine Sache gelehrter Uebung als lebendiger Produktion geworden.

Die lyrische Musik zweitens drückt die einzelne Seelenstimmung melodisch aus, und muß sich am meisten von dem nur Charakteristischen und Deklamatorischen frei halten, obschon auch sie dazu fortgehn kann, den besonderen Inhalt der Worte mit in den Ausdruck aufzunehmen, mag nun derselbe religiöser oder sonstiger Art seyn. Stürmische Leidenschaften jedoch ohne Beruhigung und Abschluß, der unaufgelöste Zwiespalt des Herzens, die bloße innere Zerrissenheit eignen sich weniger für die selbstständige Lyrik, sondern finden ihre bessere Stellung als integrirende besondere Theile der dramatischen Musik.

Zum Dramatischen nämlich bildet sich die Musik drittens gleichfalls aus. Schon die alte Tragödie war musikalisch, doch erhielt in ihr die Musik noch kein Uebergewicht, da in eigentlich poetischen Werken dem sprachlichen Ausdrucke und der dichterischen Ausführung der Vorstellungen und Empfindungen der Vorrang bleiben muß, und die Musik, deren harmonische und melodische Entwickelung bei den Alten noch den Grad der späteren christlichen Zeit nicht erreicht hatte, hauptsächlich nur dazu dienen konnte, von der rhythmischen Seite her das musikalische Klingen der

poetischen Worte lebendig zu erhöhn und für die Empfindung eindringlicher zu machen. Einen selbstständigen Standpunkt hat dagegen die dramatische Musik, nachdem sie sich im Felde der Kirchenmusik bereits in sich vollendet, und auch im lyrischen Ausdruck eine große Vollkommenheit erlangt hatte, in der modernen Oper, Operette u. s. f. gewonnen. Doch ist die Operette, nach Seiten des Gesangs, eine geringere Mittelart, welche Sprechen und Singen, Musikalisches und Unmusikalisches, prosaische Rede und melodischen Gesang nur äußerlich vermischt. Gemeinhin pflegt man zwar zu sagen, das Singen in Dramen sey überhaupt unnatürlich, doch dieser Vorwurf reicht nicht aus, und müßte noch mehr gegen die Oper gekehrt werden können, in welcher von Anfang bis zu Ende jede Vorstellung, Empfindung, Leidenschaft und Entschließung von Gesang begleitet und durch ihn ausgedrückt wird. Im Gegentheil ist deshalb die Operette noch zu rechtfertigen, wenn sie Musik da eintreten läßt, wo die Empfindungen und Leidenschaften sich lebendiger regen oder überhaupt sich der musikalischen Schilderung zugänglich erweisen; das Nebeneinander aber von prosaischem Gewäsch des Dialogs und der künstlerisch behandelten Gesangstücke bleibt immer ein Mißstand. Die Befreiung durch die Kunst nämlich ist dann nicht vollständig. In der eigentlichen Oper hingegen, die eine ganze Handlung durchweg musikalisch ausführt, werden wir ein für allemal aus der Prosa in eine höhere Kunstwelt hinüberversetzt, in deren Charakter sich nun auch das ganze Werk erhält, wenn die Musik die innere Seite der Empfindung, die einzelnen und allgemeinen Stimmungen in den verschiedenen Situationen, die Konflikte und Kämpfe der Leidenschaften zu ihrem Hauptinhalt nimmt, um dieselben durch den vollständigsten Ausdruck der Affekte nun erst vollständig herauszuheben. Im Vaudeville umgekehrt, wo bei einzelnen, frappanteren gereimten Pointen sonst schon bekannte und beliebte Melodieen abgesungen werden, ist das Singen gleichsam nur eine Ironie über sich selber. Daß gesun-

gen wird, soll einen heiteren parodirenden Anstrich haben, das Verständniß des Textes und seiner Scherzworte ist die Hauptsache, und wenn das Singen aufhört, kommt uns ein Lächeln darüber an, daß überhaupt sey gesungen worden.

b. Die selbstständige Musik.

Das Melodische konnten wir, als fertig in sich abgeschlossen und in sich selbst beruhend, der plastischen Skulptur vergleichen, während wir in der musikalischen Deklamation den Typus der näher in's Besondere hinein ausführenden Malerei wiedererkannten. Da sich nun in solcher bestimmteren Charakteristik eine Fülle von Zügen auseinanderlegt, welche der immer einfachere Gang der menschlichen Stimme nicht in ganzer Reichhaltigkeit entfalten kann, so tritt hier auch, je mehr die Musik sich zu vielseitiger Lebendigkeit herausbewegt, noch die Instrumentalbegleitung hinzu.

Als die andere Seite *zweitens* zur Melodie, welche einen Text begleitet, und zu dem charakterisirenden Ausdruck der Worte, haben wir das Freiwerden von einem für sich schon, außer den musikalischen Tönen, in Form von bestimmten Vorstellungen mitgetheilten Inhalte hinzustellen. Das Princip der Musik macht die subjektive Innerlichkeit aus. Das Innerste aber des konkreten Selbsts ist die Subjektivität als solche, durch keinen festen Gehalt bestimmt, und deshalb nicht genöthigt, sich hierhin oder dorthin zu bewegen, sondern in ungefesselter Freiheit nur auf sich selbst beruhend. Soll diese Subjektivität nun gleichfalls in der Musik zu ihrem vollen Rechte kommen, so muß sie sich von einem gegebenen Text losmachen und sich ihren Inhalt, den Gang und die Art des Ausdrucks, die Einheit und Entfaltung ihres Werkes, die Durchführung eines Hauptgedankens, und episodische Einschaltung und Verzweigung anderer u. s. f. rein aus sich selbst entnehmen, und sich dabei, in sofern hier die Bedeutung des Ganzen nicht durch

Worte ausgesprochen wird, auf die rein musikalischen Mittel einschränken. Dieß ist der Fall in der Sphäre, welche ich früher bereits als die *selbstständige* Musik bezeichnet habe. Die begleitende Musik hat das, was sie ausdrücken soll, außerhalb ihrer, und bezieht sich in sofern in ihrem Ausdruck auf etwas was nicht ihr, als Musik, sondern einer fremden Kunst, der Poesie, angehört. Will die Musik aber rein musikalisch seyn, so muß sie dieses ihr nicht eigenthümliche Element aus sich entfernen, und sich in ihrer nun erst vollständigen Freiheit von der Bestimmtheit des Wortes durchgängig lossagen. Dieß ist der Punkt, den wir jetzt näher zu besprechen haben.

Schon innerhalb der begleitenden Musik selbst sahen wir den Akt solcher Befreiung beginnen. Denn Theils zwar drängte das poetische Wort die Musik zurück und machte sie dienend, Theils aber schwebte die Musik in seliger Ruhe über der *besonderen* Bestimmtheit der Worte, oder riß sich überhaupt von der Bedeutung der ausgesprochenen Vorstellungen los, um sich nach eigenem Belieben heiter oder klagend hinzuwiegen. Die ähnliche Erscheinung finden wir nun auch bei den Zuhörern, dem Publikum, hauptsächlich in Rücksicht auf dramatische Musik wieder. Die Oper nämlich hat mehrfache Ingredienzen; landschaftliches oder sonstiges Lokal, Gang der Handlung, Vorfälle, Aufzüge, Kostüme u. s. f.; auf der anderen Seite steht die Leidenschaft und deren Ausdruck. So ist hier der Inhalt gedoppelt, die äußere Handlung und das innere Empfinden. Was nun die Handlung als solche anbetrifft, so ist sie, obschon sie das Zusammenhaltende aller einzelnen Theile ausmacht, doch als Gang der Handlung weniger musikalisch und wird zum großen Theil recitativisch bearbeitet. Der Zuhörer nun befreit sich leicht von diesem Inhalt, er schenkt besonders dem recitativischen Hin- und Wiederreden keine Aufmerksamkeit und hält sich bloß an das eigentlich Musikalische und Melodische. Dies ist hauptsächlich, wie ich schon früher sagte, bei den Italienern der Fall, deren

meiste neuere Opern denn auch von Hause aus den Zuschnitt haben, daß man, statt das musikalische Geschwätz oder die anderweitigen Trivialitäten mit anzuhören, lieber selber spricht, oder sich sonst vergnügt, und nur bei den eigentlichen Musikstücken, welche dann rein musikalisch genossen werden, wieder mit voller Lust aufmerkt. Hier sind also Komponist und Publikum auf dem Sprunge, sich vom Inhalte der Worte ganz loszulösen, und die Musik für sich als selbstständige Kunst zu behandeln und zu genießen.

α) Die eigentliche Sphäre dieser Unabhängigkeit kann aber nicht die begleitende Vokalmusik seyn, die an einen Text gebunden bleibt, sondern die Instrumentalmusik. Denn die Stimme ist, wie ich schon anführte, das eigene Ertönen der totalen Subjektivität, die auch zu Vorstellungen und Worten kommt, und nun in ihrer eigenen Stimme und dem Gesang das gemäße Organ findet, wenn sie die innere Welt ihrer Vorstellungen, als von der innerlichen Koncentration der Empfindung durchdrungen, äußern und vernehmen will. Für die Instrumente aber fällt dieser Grund eines begleitenden Textes fort, so daß hier die Herrschaft der sich auf ihren eigensten Kreis beschränkenden Musik anfangen darf.

β) Solche Musik einzelner Instrumente, oder des ganzen Orchesters geht in Quartetten, Quintetten, Sertetten, Symphonieen und dergleichen mehr, ohne Text und Menschenstimmen, nicht einem für sich klaren Verlauf von Vorstellungen nach, und ist ebendeswegen an das abstraktere Empfinden überhaupt gewiesen, das sich nur in allgemeiner Weise darin ausgedrückt finden kann. Die Hauptsache bleibt aber das rein musikalische Hin und Her, Auf und Ab der harmonischen und melodischen Bewegungen, das gehindertere, schwerere, tief eingreifende, einschneidende oder leichte, fließende Fortgehn, die Durcharbeitung einer Melodie nach allen Seiten der musikalischen Mittel, das kunstgemäße Zusammenstimmen der Instrumente in ihrem Zusammenklingen, ihrer Folge, ihrer Abwechselung, ihrem sich Suchen, Finden u. s. f. Deshalb ist es auf diesem Gebiete hauptsächlich, daß Dilettant und Kenner sich wesentlich zu unterscheiden anfangen. Der Laie liebt in der Musik vornehmlich den verständlichen Ausdruck von Empfindungen und Vorstellungen, das Stoffartige, den Inhalt, und wendet sich daher vorzugsweise der begleitenden Musik zu; der Kenner dagegen, dem die innern musikalischen Verhältnisse der Töne und Instrumente zugänglich sind, liebt die Instrumentalmusik in ihrem kunstgemäßen Gebrauch der Harmonieen und melodischen Verschlingungen und wechselnden Formen; er wird durch die Musik selbst ganz ausgefüllt und hat das nähere Interesse, das Gehörte mit den Regeln und Gesetzen, die ihm geläufig sind, zu vergleichen, um vollständig das Geleistete zu beurtheilen und zu genießen, obschon hier die neu erfindende Genialität des Künstlers auch den Kenner, der gerade diese oder jene Fortschreitungen, Uebergänge u. s. f. nicht gewohnt ist, häufig kann in Verlegenheit setzen. Solche vollständige Ausfüllung kommt dem bloßen Liebhaber selten zu Gute, und ihn wandelt nun sogleich die Begierde an, sich dieses scheinbar wesenlose Ergehen in Tönen auszufüllen, geistige Haltpunkte für den Fortgang, überhaupt für das, was ihm in die Seele hineinklingt, bestimmtere Vorstellungen und einen näheren Inhalt zu finden. In dieser Beziehung wird ihm die Musik symbolisch, doch er steht mit dem Versuch, die Bedeutung zu erhaschen, vor schnell vorüberrauschenden räthselhaften Aufgaben, die sich einer Entzifferung nicht jedesmal fügen, und überhaupt der verschiedenartigsten Deutung fähig sind.

Der Komponist seinerseits kann nun zwar selber in sein Werk eine bestimmte Bedeutung, einen Inhalt von Vorstellungen und Empfindungen und deren gegliederten geschlossenen Verlauf hineinlegen, umgekehrt aber kann es ihm auch, unbekümmert um solchen Gehalt, auf die rein musikalische Struktur

seiner Arbeit und auf das Geistreiche solcher Architektonik ankommen. Nach dieser Seite hin kann dann aber die musikalische Produktion leicht etwas sehr Gedanken- und Empfindungsloses werden, das keines auch sonst schon tiefen Bewußtseyns der Bildung und des Gemüths bedarf. Wir sehen dieser Stoffleerheit wegen die Gabe der Komposition sich nicht nur häufig bereits im zartesten Alter entwickeln, sondern talentreiche Komponisten bleiben oft auch ihr ganzes Leben lang die unbewußtesten, stoffärmsten Menschen. Das Tiefere ist daher darein zu setzen, daß der Komponist beiden Seiten, dem Ausdruck eines freilich unbestimmteren Inhalts und der musikalischen Struktur auch in der Instrumentalmusik die gleiche Aufmerksamkeit widmet, wobei es ihm dann wieder freisteht, bald dem Melodischen, bald der harmonischen Tiefe und Schwierigkeit, bald dem Charakteristischen den Vorzug zu geben, oder auch diese Elemente mit einander zu vermitteln.

γ) Als das allgemeine Princip dieser Stufe jedoch haben wir von Anfang an die Subjektivität in ihrem ungebundenen musikalischen Schaffen hingestellt. Diese Unabhängigkeit von einem für sich schon festgemachten Inhalt wird deshalb mehr oder weniger immer auch gegen die Willkür hinspielen, und derselben einen nicht streng abgränzbaren Spielraum gestatten müssen. Denn obschon auch diese Kompositionsweise ihre bestimmten Regeln und Formen hat, denen sich die bloße Laune zu unterwerfen genöthigt wird, so betreffen dergleichen Gesetze doch nur die allgemeineren Seiten, und für das Nähere ist ein unendlicher Kreis offen, in welchem die Subjektivität, wenn sie sich nur innerhalb der Gränzen hält, die in der Natur der Tonverhältnisse selbst liegen, im Uebrigen nach Belieben schalten und walten mag. Ja im Verfolg der Ausbildung auch dieser Gattungen macht sich zuletzt die subjektive Willkür mit ihren Einfällen, Kapricen, Unterbrechungen, geistreichen Neckereien, täuschenden Spannungen, überraschenden Wendungen,

Sprüngen und Blitzen, Wunderlichkeiten und ungehörten Effekten, dem festen Gang des melodischen Ausdrucks und dem Textinhalt der begleitenden Musik gegenüber, zum fesselosen Meister.

c. Die künstlerische Exekution.

In der Skulptur und Malerei haben wir das Kunstwerk als das objektiv für sich dastehende Resultat künstlerischer Thätigkeit vor uns, nicht aber diese Thätigkeit selbst als wirkliche lebendige Produktion. Zur Gegenwärtigkeit des musikalischen Kunstwerks hingegen gehört, wie wir sahen, der ausübende Künstler als handelnd, wie in der dramatischen Poesie der ganze Mensch in voller Lebendigkeit darstellend auftritt, und sich selbst zum beseelten Kunstwerke macht.

Wie wir nun die Musik sich nach zweien Seiten hinwenden sahen, in sofern sie weder einem bestimmten Inhalte adäquat zu werden unternahm, oder sich in freier Selbstständigkeit ihre eigene Bahn vorzeichnete, so können wir jetzt auch zwei verschiedene Hauptarten der ausübenden musikalischen Kunst unterscheiden. Die eine versenkt sich ganz in das gegebene Kunstwerk und will nichts Weiteres wiedergeben, als was das bereits vorhandene Werk enthält; die andere dagegen ist nicht nur reproduktiv, sondern schöpft Ausdruck, Vortrag, genug die eigentliche Beseelung nicht nur aus der vorliegenden Komposition, sondern vornehmlich aus eigenen Mitteln.

α) Das Epos, in welchem der Dichter eine objektive Welt von Ereignissen und Handlungsweisen vor uns entfalten will, läßt dem vortragenden Rhapsoden nichts übrig, als mit seiner individuellen Subjektivität ganz gegen die Thaten und Begebenheiten, von denen er Bericht erstattet, zurücktreten. Je weniger er sich vordrängt, desto besser; ja er kann ohne Schaden selbst eintönig und seelenlos seyn. Die Sache soll wirken, die dichterische Ausführung, die Erzählung, nicht das wirkliche Tönen, Sprechen und Erzählen. Hieraus können wir uns auch

für die erste Art des musikalischen Vortrags eine Regel abstrahiren. Ist nämlich die Komposition von gleichsam objektiver Gediegenheit, so daß der Komponist selbst nur die Sache, oder die von ihr ganz ausgefüllte Empfindung in Töne gesetzt hat, so wird auch die Reproduktion von so sachlicher Art seyn müssen. Der ausübende Künstler braucht nicht nur nichts von dem Seinigen hinzuzuthun, sondern er darf es sogar nicht, wenn nicht der Wirkung soll Abbruch geschehen. Er muß sich ganz dem Charakter des Werks unterwerfen, und nur ein gehorchendes Organ seyn wollen. In diesem Gehorsam jedoch muß er auf der anderen Seite, wie dieß häufig genug geschieht, nicht zum bloßen Handwerker herunter sinken, was nur den Drehorgelspielern erlaubt ist. Soll im Gegentheil noch von Kunst die Rede seyn, so hat der Künstler die Pflicht, statt den Eindruck eines musikalischen Automaten zu geben, der eine bloße Lektion hersagt und Vorgeschriebenes mechanisch wiederholt, das Werk im Sinne und Geist des Komponisten seelenvoll zu beleben. Die Virtuosität solcher Beseelung beschränkt sich jedoch darauf, die schweren Aufgaben der Komposition nach der technischen Seite hin richtig zu lösen, und dabei nicht nur jeden Anschein des Ringens mit einer mühsam überwundenen Schwierigkeit zu vermeiden, sondern sich in diesem Elemente mit vollständiger Freiheit zu bewegen, sowie in geistiger Rücksicht die Genialität nur darin bestehn kann, die geistige Höhe des Komponisten wirklich in der Reproduktion zu erreichen und in's Leben treten zu lassen.

β) Anders nun verhält es sich bei Kunstwerken, in welchen die subjektive Freiheit und Willkür schon von Seiten des Komponisten her überwiegt, und überhaupt eine durchgängige Gediegenheit in Ausdruck und sonstiger Behandlung des Melodischen, Harmonischen, Charakteristischen u. s. f. weniger zu suchen ist. Hier wird Theils die virtuoseste Bravour an ihrer rechten Stelle seyn, Theils begränzt sich die Genialität nicht auf eine

bloße Exekution des Gegebenen, sondern erweitert sich dazu, daß der Künstler selbst im Vortrage komponirt, Fehlendes ergänzt, Flacheres vertieft, das Seelenlosere beseelt, und in dieser Weise schlechthin selbstständig und producirend erscheint. So ist z. B. in der italienischen Oper dem Sänger immer vieles überlassen worden; besonders in Ausschmückungen hat er einen freieren Spielraum, und in sofern die Deklamation sich hier mehr von dem strengsten Anschließen an den besonderen Inhalt der Worte entfernt, wird auch dieses unabhängigere Exekutiren ein freier melodischer Strom der Seele, die sich für sich selber zu erklingen und auf ihren eigenen Schwingen zu erheben freut. Wenn man daher sagt, Rossini z. B. habe es den Sängern leicht gemacht, so ist dieß nur zum Theil richtig. Er macht es ihnen eben so schwer, da er sie vielfach an die Thätigkeit ihres selbstständigen musikalischen Genius verweis't. Ist dieser nun aber wirklich genialischer Art, so erhält das daraus entstehende Kunstwerk einen ganz eigenthümlichen Reiz. Man hat nämlich nicht nur ein Kunstwerk, sondern das wirkliche künstlerische Produciren selber gegenwärtig vor sich. In dieser vollständig lebendigen Gegenwart vergißt sich alles äußerlich Bedingende, Ort, Gelegenheit, die bestimmte Stelle in der gottesdienstlichen Handlung, der Inhalt und Sinn der dramatischen Situation, man braucht, man will keinen Text mehr, es bleibt nichts als der allgemeine Ton der Empfindung überhaupt übrig, in deren Elemente nun die auf sich beruhende Seele des Künstlers sich ihrem Ergusse hingiebt, ihre Genialität der Erfindung, ihre Innigkeit des Gemüths, ihre Meisterschaft der Ausübung beweist, und sogar, wenn es nur mit Geist, Geschick und Liebenswürdigkeit geschieht, die Melodie selbst durch Scherz, Kaprice und Künstlichkeit unterbrechen, und sich den Launen und Einflüsterungen des Augenblicks überlassen darf.

γ) Wunderbarer noch wird drittens solche Lebendigkeit, wenn das Organ nicht die menschliche Stimme, sondern irgend

eines der anderen Instrumente ist. Diese nämlich liegen mit ihrem Klang dem Ausdruck der Seele ferner, und bleiben überhaupt eine äußerliche Sache, ein todtes Ding, während die Musik innerliche Bewegung und Thätigkeit ist. Verschwindet nun die Aeußerlichkeit des Instrumentes durchaus, dringt die innere Musik ganz durch die äußere Realität hindurch, so erscheint in dieser Virtuosität das fremde Instrument als ein vollendet durchgebildetes eigenstes Organ der künstlerischen Seele. Noch aus meiner Jugend her entsinne ich mich z. B. eines Virtuosen auf der Guitarre, der sich für dieses geringe Instrument geschmackloser Weise große Schlachtmusiken komponirt hatte. Er war, glaub' ich, seines Handwerks ein Leineweber und, wenn man mit ihm sprach, ein stiller bewußtloser Mensch. Gerieth er aber in's Spielen, so vergaß man das Geschmacklose der Komposition, wie er sich selbst vergaß, und wundersame Wirkungen hervorbrachte, weil er in sein Instrument seine ganze Seele hineinlegte, die gleichsam keine höhere Exekution kannte, als die, in diesen Tönen sich erklingen zu lassen.

Solche Virtuosität beweist, wo sie zu ihrem Gipfelpunkte gelangt, nicht nur die erstaunenswürdige Herrschaft über das Aeußere, sondern kehrt nun auch die innere ungebundene Freiheit heraus, indem sie sich in scheinbar unausführbaren Schwierigkeiten spielend überbietet, zu Künstlichkeiten ausschweift, mit Unterbrechungen, Einfällen in witziger Laune überraschend scherzt, und in originellen Erfindungen selbst das Barocke genießbar macht. Denn ein dürftiger Kopf kann keine originelle Kunststücke hervorbringen, bei genialen Künstlern aber beweisen dieselben die unglaubliche Meisterschaft in ihrem und über ihr Instrument, dessen Beschränktheit die Virtuosität zu überwinden weiß, und hin und wieder zu dem verwegenen Beleg dieses Siegs ganz andere Klangarten fremder Instrumnte durchlaufen kann. In dieser Art der Ausübung genießen wir die höchste

Spitze musikalischer Lebendigkeit, das wundervolle Geheimniß, daß ein äußeres Werkzeug zum vollkommen beseelten Organ wird, und haben zugleich das innerliche Koncipiren wie die Ausführung der genialen Phantasie in augenblicklichster Durchdringung und verschwindendstem Leben blitzähnlich vor uns.

Dieß sind die wesentlichsten Seiten, die ich aus der Musik herausgehört und empfunden, und die allgemeinen Gesichtspunkte, die ich mir abstrahirt und zu unserer gegenwärtigen Betrachtung zusammengestellt habe.

Drittes Kapitel.

Die Poesie.

Einleitung.

1. Der Tempel der klassischen Architektur fordert einen Gott, der ihm inwohnt; die Skulptur stellt denselben in plastischer Schönheit hin, und giebt dem Material, das sie dazu verwendet, Formen, die nicht ihrer Natur nach dem Geistigen äußerlich bleiben, sondern die dem bestimmten Inhalte selbst immanente Gestalt sind. Die Leiblichkeit aber und Sinnlichkeit, sowie die ideale Allgemeinheit der Skulpturgestalt hat sich gegenüber Theils das subjektiv Innerliche, Theils die Partikularität des Besonderen, in deren Elemente sowohl der Gehalt des religiösen als auch des weltlichen Lebens durch eine neue Kunst Wirklichkeit gewinnen muß. Diese ebenso subjektive als partikulär charakteristische Ausdrucksweise bringt im Principe der bildenden Künste selbst die Malerei hinzu, indem sie die reale Aeußerlichkeit der Gestalt zur ideelleren Farbenerscheinung herabsetzt und den Ausdruck der inneren Seele zum Mittelpunkt der Darstellung macht. Die allgemeine Sphäre jedoch, in welcher sich diese Künste, die eine im symbolischen, die andere im plastisch idealen, die dritte im romantischen Typus bewegen, ist die sinnliche Außengestalt des Geistes und der Naturdinge.

Nun hat aber der geistige Inhalt, als wesentlich dem Innern des Bewußtseyns angehörig, an dem bloßen Elemente der äußeren Erscheinung und dem Anschauen, welchem die Außengestalt sich darbietet, ein für das Innere zugleich fremdes Daseyn, aus dem die Kunst ihre Konceptionen deshalb wieder herausziehn muß, um sie in ein Bereich hineinzuverlegen, das sowohl dem Material als der Ausdrucksart nach für sich selbst innerlicher und ideeller Art ist. Dieß war der Schritt, welchen wir die Musik vorwärts thun sahen, in sofern sie das Innerliche als solches und die subjektive Empfindung, statt in anschaubaren Gestalten, in den Figurationen des in sich erzitternden Klingens für das Innere machte. Doch trat auch sie dadurch in ein anderes Extrem, in die unexplicirte subjektive Koncentration herüber, deren Inhalt in den Tönen eine nur selbst wieder symbolische Aeußerung fand. Denn der Ton für sich genommen ist inhaltslos und hat seine Bestimmtheit in Zahlenverhältnissen, so daß nun das Qualitative des geistigen Gehalts diesen quantitativen Verhältnissen, welche sich zu wesentlichen Unterschieden, Gegensätzen und Vermittelung aufthun, wohl im Allgemeinen entspricht, in seiner qualitativen Bestimmtheit aber nicht durch den Ton vollständig kann ausgeprägt werden. Soll daher diese Seite nicht durchaus fehlen, so muß sich die Musik ihrer Einseitigkeit wegen die genauere Bezeichnung des Wortes zu Hülfe rufen, und fordert zum festeren Anschluß an die Besonderheit und den charakteristischen Ausdruck des Inhalts einen Text, der für das Subjektive, das sich durch die Töne hinergießt, erst die nähere Erfüllung giebt. Durch dieses Aussprechen von Vorstellungen und Empfindungen stellt sich nun zwar die abstrakte Innerlichkeit der Musik zu einer klareren und festeren Explikation heraus, was aber von ihr ausgebildet wird ist Theils nicht die Seite der Vorstellung und deren kunstgemäße Form, sondern nur die begleitende Innerlichkeit als solche, Theils entschlägt die Musik sich überhaupt der Verbindung mit dem Wort, um sich in ihrem eigenen Kreise des Tönens hemmungslos umherzubewegen. Dadurch trennt sich das Bereich der Vorstellung, die nicht bei der abstrakteren Innerlichkeit als solchen stehen bleibt, sondern ihre

Welt sich als eine konkrete Wirklichkeit ausgestaltet, auch ihrerseits gleichfalls von der Musik los, und giebt sich in der Dichtkunst für sich eine kunstgemäße Existenz.

Die Poesie nun, die redende Kunst, ist das Dritte, die Totalität, welche die Extreme der bildenden Künste und der Musik auf einer höheren Stufe, in dem Gebiete der geistigen Innerlichkeit selber, in sich vereinigt. Denn einerseits enthält die Dichtkunst wie die Musik das Princip des sich Vernehmens des Innern als Innern, das der Baukunst, Skulptur und Malerei abgeht, andererseits breitet sie sich im Felde des inneren Vorstellens, Anschauens und Empfindens selber zu einer objektiven Welt aus, welche die Bestimmtheit der Skulptur und Malerei nicht durchaus verliert, und die Totalität einer Begebenheit, eine Reihenfolge, einen Wechsel von Gemüthsbewegungen, Leidenschaften, Vorstellungen, und den abgeschlossenen Verlauf einer Handlung vollständiger als irgend eine andere Kunst zu entfalten befähigt ist.

2. Näher aber macht die Poesie die dritte Seite zur Malerei und Musik als den romantischen Künsten aus.

a) Theils nämlich ist ihr Princip überhaupt das der Geistigkeit, die sich nicht mehr zur schweren Materie als solcher herauswendet, um dieselbe wie die Architektur zur analogen Umgebung des Innern symbolisch zu formen, ohne wie die Skulptur die dem Geist zugehörige Naturgestalt als räumliche Aeußerlichkeit in die reale Materie hineinzubilden, sondern den Geist mit allen seinen Konceptionen der Phantasie und Kunst, ohne dieselben für die äußere Anschauung sichtbar und leiblich herauszustellen, unmittelbar für den Geist ausspricht. Theils vermag die Poesie nicht nur das subjektive Innere, sondern auch das Besondere und Partikuläre des äußeren Daseyns in einem noch reichhaltigeren Grade als Musik und Malerei sowohl in Form der Innerlichkeit zusammenzufassen, als auch in der Breite einzelner Züge und zufälliger Eigenthümlichkeiten auseinanderzulegen.

b) Als Totalität jedoch ist die Poesie nach der anderen Seite von den bestimmten Künsten, deren Charakter sie in sich verbindet, auch wieder wesentlich zu unterscheiden.

α) Was in dieser Rücksicht die Malerei angeht, so bleibt sie überall da im Vortheil, wo es darauf ankommt, einen Inhalt auch seiner äußeren Erscheinung nach vor die Anschauung zu bringen. Denn die Poesie vermag zwar gleichfalls durch mannigfache Mittel ganz ebenso zu veranschaulichen wie in der Phantasie überhaupt das Princip des Herausstellens für die Anschauung liegt, in sofern aber die Vorstellung, in deren Elemente die Poesie sich vornehmlich bewegt, geistiger Natur ist, und ihr deshalb die Allgemeinheit des Denkens zu Gute kommt, ist sie die Bestimmtheit der sinnlichen Anschauung zu erreichen unfähig. Auf der anderen Seite fallen in der Poesie die verschiedenen Züge, welche sie, um uns die konkrete Gestalt eines Inhalts anschaubar zu machen, herbeiführt, nicht wie in der Malerei als ein und dieselbe Totalität zusammen, die vollständig als ein Zugleich aller ihrer Einzelnheiten vor uns dasteht, sondern gehn auseinander, da die Vorstellung das Vielfache, das sie enthält, nur als Succession geben kann. Doch ist dieß nur ein Mangel nach der sinnlichen Seite hin, den der Geist wieder zu ersetzen im Stande bleibt. Indem sich nämlich die Rede auch da, wo sie eine konkrete Anschauung hervorzurufen bemüht ist, sich nicht an das sinnliche Aufnehmen einer vorhandenen Aeußerlichkeit, sondern immer an das Innere, an die geistige Anschauung wendet, so sind die einzelnen Züge, wenn sie auch nur auf einander folgen, doch in das Element des in sich einigen Geistes versetzt, der das Nacheinander zu tilgen, die bunte Reihe zu einem Bilde zusammenzuziehn, und dieß Bild in der Vorstellung festzuhalten und zu genießen weiß. Außerdem kehrt sich dieser Mangel an sinnlicher Realität und äußerlicher Bestimmtheit für die Poesie der Malerei gegenüber sogleich zu einem unberechenbaren Ueberfluß um. Denn indem sich die Dichtkunst der malerischen

Beschränkung auf einen bestimmten Raum, und mehr noch auf einen bestimmten Moment einer Situation oder Handlung entreißt, so wird ihr dadurch die Möglichkeit geboten, einen Gegenstand in seiner ganzen innerlichen Tiefe, wie in der Breite seiner zeitlichen Entfaltung darzustellen. Das Wahrhaftige ist schlechthin konkret in dem Sinne, daß es eine Einheit wesentlicher Bestimmungen in sich faßt. Als erscheinend aber entwickeln sich dieselben nicht nur im Nebeneinander des Raums, sondern in einer zeitlichen Folge als eine Geschichte, deren Verlauf die Malerei nur in ungehöriger Weise zu vergegenwärtigen vermag. Schon jeder Halm, jeder Baum hat in diesem Sinne seine Geschichte, eine Veränderung, Folge und abgeschlossene Totalität unterschiedener Zustände. Mehr noch ist dieß im Gebiete des Geistes der Fall, der als wirklicher erscheinender Geist erschöpfend nur kann dargestellt werden, wenn er uns als solch ein Verlauf vor die Vorstellung kommt.

β) Mit der Musik hat, wie wir sahen, die Poesie als äußerliches Material das Tönen gemeinschaftlich. Die ganz äußerliche, im schlechten Sinne des Wortes objektive Materie verfliegt in der Stufenfolge der besonderen Künste zuletzt in dem subjektiven Elemente des Klangs, der sich der Sichtbarkeit entzieht, und das Innere nur dem Innern vernehmbar macht. Für die Musik aber ist die Gestaltung dieses Tönens als Tönens der wesentliche Zweck. Denn obschon die Seele in dem Gang und Lauf der Melodie und ihrer harmonischen Grundverhältnisse das Innere der Gegenstände oder ihr eigenes Innere sich zur Empfindung bringt, so ist es doch nicht das Innere als solches, sondern die mit ihrem Tönen aufs innigste verwebte Seele, die Gestaltung dieses musikalischen Ausdrucks, was der Musik ihren eigentlichen Charakter giebt. Dieß ist sosehr der Fall, daß die Musik, jemehr in ihr die Einlebung des Innern in das Bereich der Töne statt des Geistigen als solchen überwiegt, um so mehr zur Musik und selbstständigen Kunst

wird. Deshalb aber ist sie auch nur in relativer Weise befähigt, die Mannigfaltigkeit geistiger Vorstellungen und Anschauungen, die weite Ausbreitung des in sich erfüllten Bewußtseyns in sich aufzunehmen, und bleibt in ihrem Ausdrucke bei der abstrakteren Allgemeinheit dessen, was sie als Inhalt ergreift, und der unbestimmteren Innigkeit des Gemüths stehen. In demselben Grade nun, in welchem der Geist sich die abstraktere Allgemeinheit zu einer konkreten Totalität der Vorstellungen, Zwecke, Handlungen, Ereignisse ausbildet, und zu deren Gestaltung sich auch die vereinzelnde Anschauung beigiebt, verläßt er nicht nur die bloß empfindende Innerlichkeit, und arbeitet dieselbe zu einer gleichfalls im Innern der Phantasie selber entfalteten Welt objektiver Wirklichkeit heraus, sondern muß es nun eben dieser Ausgestaltung wegen aufgeben, den dadurch neu gewonnenen Reichthum des Geistes auch ganz und ausschließlich durch Tonverhältnisse ausdrücken zu wollen. Wie das Material der Skulptur zu arm ist, um die volleren Erscheinungen, welche die Malerei in's Leben zu rufen die Aufgabe hat, in sich darstellen zu können, so sind jetzt auch die Tonverhältnisse und der melodische Ausdruck nicht mehr im Stande, die dichterischen Phantasiegebilde vollständig zu realisiren. Denn diese haben Theils die genauere bewußte Bestimmtheit von Vorstellungen, Theils die für die innere Anschauung ausgeprägte Gestalt äußerlicher Erscheinung. Der Geist zieht deshalb seinen Inhalt aus dem Tone als solchen heraus, und giebt sich durch Worte kund, die zwar das Element des Klanges nicht ganz verlassen, aber zum bloß äußeren Zeichen der Mittheilung herabsinken. Durch diese Erfüllung nämlich mit geistigen Vorstellungen wird der Ton zum Wortlaut, und das Wort wiederum aus einem Selbstzwecke zu einem für sich selbstständigkeitslosen Mittel geistiger Aeußerung. Dieß bringt nach dem, was wir schon früher feststellten, den wesentlichen Unterschied von Musik und Poesie hervor. Der Inhalt der redenden Kunst ist die gesammte Welt

der phantasiereich ausgebildeten Vorstellungen, das bei sich selbst seyende Geistige, das in diesem geistigen Elemente bleibt, und wenn es zu einer Aeußerlichkeit sich hinausbewegt, dieselbe nur noch als ein von dem Inhalte selber verschiedenes Zeichen benutzt. Mit der Musik giebt die Kunst die Einsenkung des Geistigen in eine auch sinnlich sichtbare, gegenwärtige Gestalt auf; in der Poesie verläßt sie auch das entgegengesetzte Element des Tönens und Vernehmens wenigstens in soweit, als dieses Tönen nicht mehr zur gemäßen Aeußerlichkeit und dem alleinigen Ausdrucke des Inhalts umgestaltet wird. Das Innere äußert sich daher wohl, aber es will in der, wenn auch ideelleren, Sinnlichkeit des Tons nicht sein wirkliches Daseyn finden, das es allein in sich selber sucht, um den Gehalt des Geistes, wie er im Innern der Phantasie als Phantasie ist, auszusprechen.

c) Sehn wir uns drittens endlich nach dem eigenthümlichen Charakter der Poesie in diesem Unterschiede von Musik und Malerei, sowie den übrigen bildenden Künsten um, so liegt derselbe einfach in der eben angedeuteten Herabsetzung der sinnlichen Erscheinungsweise und Ausgestaltung alles poetischen Inhalts. Wenn nämlich der Ton nicht mehr wie in der Musik, oder wie die Farbe in der Malerei den ganzen Inhalt in sich aufnimmt und darstellt, so fällt hier nothwendig die musikalische Behandlung desselben nach Seiten des Taktes sowie der Harmonie und Melodie fort, und läßt nur noch im Allgemeinen die Figuration des Zeitmaaßes der Sylben und Wörter, sowie den Rhythmus, Wohlklang u. s. f. übrig. Und zwar nicht als das eigentliche Element für den Inhalt, sondern als eine accidentellere Aeußerlichkeit, welche eine Kunstform nur noch annimmt, weil die Kunst keine Außenseite sich schlechthin zufällig nach eigenem Belieben ergehn lassen darf.

α) Bei dieser Zurückziehung des geistigen Inhalts aus dem sinnlichen Material fragt es sich nun sogleich, was denn jetzt in der Poesie, wenn es der Ton nicht seyn soll, die eigentliche Aeußerlichkeit und Objektivität ausmachen werde. Wir können einfach antworten: das innere Vorstellen und Anschauen selbst. Die geistigen Formen sind es, die sich an die Stelle des Sinnlichen setzen, und das zu gestaltende Material, wie früher Marmor, Erz, Farbe, und die musikalischen Töne abgeben. Denn wir müssen uns hier nicht dadurch irre führen lassen, daß man sagen kann, Vorstellungen und Anschauungen seyen ja der Inhalt der Poesie. Dieß ist allerdings, wie sich später noch ausführlicher zeigen wird, richtig; ebenso wesentlich steht aber auch zu behaupten, daß die Vorstellung, die Anschauung, Empfindung u. s. f. die specifischen Formen seyen, in denen von der Poesie jeder Inhalt gefaßt und zur Darstellung gebracht wird, so daß diese Formen, da die sinnliche Seite der Mittheilung das nur Beihерspielende bleibt, das eigentliche Material liefern, welches der Dichter künstlerisch zu behandeln hat. Die Sache, der Inhalt soll zwar auch in der Poesie zur Gegenständlichkeit für den Geist gelangen, die Objektivität jedoch vertauscht ihre bisherige äußere Realität mit der innern, und erhält ein Daseyn nur im Bewußtseyn selbst, als etwas bloß geistig Vorgestelltes und Angeschautes. Der Geist wird so auf seinem eigenen Boden sich gegenständlich und hat das sprachliche Element nur als Mittel, Theils der Mittheilung, Theils der unmittelbaren Aeußerlichkeit, aus welcher er, als aus einem bloßen Zeichen, von Hause aus in sich zurückgegangen ist. Deshalb bleibt es auch für das eigentlich Poetische gleichgültig, ob ein Dichtwerk gelesen oder angehört wird, und es kann auch ohne wesentliche Verkümmerung seines Werthes in andere Sprachen übersetzt, aus gebundener in ungebundene Rede übertragen, und somit in ganz andere Verhältnisse des Tönens gebracht werden.

β) Weiter nun zweitens fragt es sich, für was denn das innere Vorstellen als Material und Form in der Poesie anzuwenden sey. Für das an und für sich Wahrhafte der geistigen Interessen überhaupt, doch nicht nur für das Substantielle

derselben in ihrer Allgemeinheit symbolischer Andeutung oder klassischen Besonderung, sondern ebenso für alles Specielle auch und Partikuläre, was in diesem Substantiellen liegt, und damit für Alles fast, was den Geist auf irgend eine Weise interessirt und beschäftigt. Die redende Kunst hat deswegen in Ansehung ihres Inhalts sowohl, als auch der Weise, denselben zu exponiren, ein unermeßliches und weiteres Feld als die übrigen Künste. Jeder Inhalt, alle geistigen und natürlichen Dinge, Begebenheiten, Geschichten, Thaten, Handlungen, innere und äußere Zustände lassen sich in die Poesie hineinziehn und von ihr gestalten.

γ) Dieser verschiedenartigste Stoff nun aber wird nicht schon dadurch, daß er überhaupt in die Vorstellung aufgenommen ist, poetisch, denn auch das gewöhnliche Bewußtseyn kann sich ganz denselben Gehalt zu Vorstellungen ausbilden, und zu Anschauungen vereinzeln, ohne daß etwas Poetisches zu Stande kommt. In dieser Rücksicht nannten wir die Vorstellung vorhin nur das Material und Element, das erst, in sofern es durch die Kunst eine neue Gestalt annimmt, zu einer der Poesie gemäßen Form wird, wie auch Farbe und Ton nicht unmittelbar als Farbe und Ton bereits malerisch und musikalisch sind. Wir können diesen Unterschied allgemein so fassen, daß es nicht die Vorstellung als solche, sondern die künstlerische Phantasie sey, welche einen Inhalt poetisch mache, wenn nämlich die Phantasie denselben so ergreift, daß er sich, statt als architektonische, skulpturmäßig plastische und malerische Gestalt dazustehn oder als musikalische Töne zu verklingen, in der Rede, in Worten und deren sprachlich schöner Zusammenfügung mittheilen läßt.

Die nächste Forderung, welche hiedurch nothwendig wird, beschränkt sich einerseits darauf, daß der Inhalt weder in den Verhältnissen des verständigen oder spekulativen Denkens, noch in der Form wortloser Empfindung, oder bloß äußerlich

sinnlicher Deutlichkeit und Genauigkeit aufgefaßt sey, andererseits, daß er nicht in der Zufälligkeit, Zersplitterung und Relativität der endlichen Wirklichkeit überhaupt in die Vorstellung eingehe. Die poetische Phantasie hat in dieser Rücksicht einmal die Mitte zu halten zwischen der abstrakten Allgemeinheit des Denkens, und der sinnlich konkreten Leiblichkeit, soweit wir letztere in den Darstellungen der bildenden Künste haben kennen lernen, das andere Mal muß sie überhaupt den Forderungen Genüge thun, welche wir im ersten Theile bereits für jedes Kunstgebilde aufstellten; d. h. sie muß in ihrem Inhalte Zweck für sich selbst seyn, und alles, was sie ergreifen mag, in rein theoretischem Interesse als eine in sich selbstständige, in sich geschlossene Welt ausbilden. Denn nur in diesem Falle ist, wie die Kunst es verlangt, der Inhalt durch die Art seiner Darstellung ein organisches Ganzes, das in seinen Theilen den Anschein eines engen Zusammenhangs und Zusammenhalts giebt, und, der Welt relativer Abhängigkeiten gegenüber, frei für sich nur um seiner selbst willen dasteht.

3. Der letzte Punkt, den wir noch schließlich in Rücksicht auf den Unterschied der Poesie von den übrigen Künsten zu besprechen haben, betrifft gleichfalls das veränderte Verhältniß, in welches die dichterische Phantasie ihre Gebilde zu dem äußeren Material der Darstellung bringt.

Die bisher betrachteten Künste machten vollständig Ernst mit dem sinnlichen Element, in welchem sie sich bewegten, in sofern sie dem Inhalt nur eine Gestalt gaben, welche durchweg konnte von den aufgethürmten schweren Massen, dem Erz, Marmor, Holz, den Farben und Tönen aufgenommen und ausgeprägt werden. Nun hat in gewissem Sinne freilich auch die Poesie eine ähnliche Pflicht zu erfüllen. Denn sie muß dichtend stets darauf bedacht seyn, daß ihre Gestaltungen nur durch die sprachliche Mittheilung dem Geiste kund werden sollen. Dennoch verändert sich hier das ganze Verhältniß.

a) Bei der Wichtigkeit nämlich, welche die sinnliche Seite in den bildenden Künsten und der Musik erhält, entspricht nun, der specifischen Bestimmtheit dieses Materials wegen, auch nur ein begränzter Kreis von Darstellungen vollständig dem besonderen, realen Daseyn in Stein, Farbe oder Ton, so daß dadurch der Inhalt und die künstlerische Auffassungsweise der bisher betrachteten Künste in gewisse Schranken eingehegt wird. Dieß war der Grund, weshalb wir jede der bestimmten Künste nur mit irgend einer der besonderen Kunstformen, zu deren gemäßer Ausdrückung diese und nicht auch die andere Kunst, am fähigsten erschien, in engen Zusammenhang brachten. Die Architektur mit dem Symbolischen, die Skulptur mit dem Klassischen, Malerei und Musik mit der romantischen Form. Zwar griffen die besonderen Künste diesseits und jenseits ihres eigentlichen Bereichs auch in die anderen Kunstformen hinüber, weshalb wir ebenso von klassischer und romantischer Baukunst, von symbolischer und christlicher Skulptur sprechen konnten, und auch der klassischen Malerei und Musik Erwähnung thun mußten; diese Abzweigungen aber waren, statt den eigentlichen Gipfel zu erreichen, Theils nur vorbereitende Versuche untergeordneter Anfänge, oder sie zeigten ein beginnendes Ueberschreiten einer Kunst, in welchem dieselbe einen Inhalt und eine Behandlungsweise des Materials ergriff, deren Typus vollständig auszubilden erst einer weiteren Kunst erlaubt war. — Am ärmsten in dem Ausdrucke ihres Inhalts überhaupt ist die Architektur, reichhaltiger schon die Skulptur, während sich der Umfang der Malerei und Musik am weitesten auszudehnen vermag. Denn mit der steigenden Idealität und vielseitigeren Partikularisirung des äußeren Materials vermehrt sich die Mannigfaltigkeit sowohl des Inhals als auch der Formen, die derselbe annimmt. Die Poesie nun streift sich von solcher Wichtigkeit des Materials überhaupt in der Weise los, daß die Bestimmtheit ihrer sinnlichen Aeußerungsart keinen Grund mehr für die Beschränkung auf einen

specifischen Inhalt und abgegränzten Kreis der Auffassung und Darstellung abgeben kann. Sie ist deshalb auch an keine bestimmte Kunstform ausschließlicher gebunden, sondern wird die allgemeine Kunst, welche jeden Inhalt, der nur überhaupt in die Phantasie einzugehn im Stande ist, in jeder Form gestalten und aussprechen kann, da ihr eigentliches Material die Phantasie selber bleibt, diese allgemeine Grundlage aller besonderen Kunstformen und einzelnen Künste.

Das Aehnliche haben wir bereits in einem anderen Gebiete beim Schlusse der besonderen Kunstformen gesehn, deren letzten Standpunkt wir darin suchten, daß die Kunst sich von der speciellen Darstellungsweise in einer ihrer Formen unabhängig machte, und über dem Kreise dieser Totalität von Besonderheiten stand. Die Möglichkeit solch einer allseitigen Ausbildung liegt unter den bestimmten Künsten von Hause aus allein im Wesen der Poesie, und bethätigt sich deshalb im Verlauf der dichterischen Produktion Theils durch die wirkliche Ausgestaltung jeder besondern Form, Theils durch die Befreiung aus der Befangenheit in dem für sich abgeschlossenen Typus des entweder symbolischen, oder klassischen und romantischen Charakters der Auffassung und des Inhalts.

b) Hieraus läßt sich nun auch zugleich die Stellung rechtfertigen, welche wir der Dichtkunst in der wissenschaftlichen Entwickelung gegeben haben. Denn da die Poesie sich mehr, als dieß in irgend einer der anderen Produktionsweisen von Kunstwerken der Fall seyn kann, mit dem Allgemeinen der Kunst als solcher zu thun macht, so könnte es scheinen, daß die wissenschaftliche Erörterung mit ihr zu beginnen habe, um dann erst in die Besonderung einzugehn, zu welcher das specifische sinnliche Material die übrigen Künste auseinander treten läßt. Nach dem jedoch, was wir bereits bei den besonderen Kunstformen gesehn haben, besteht der philosophische Entfaltungsgang einerseits in einer Vertiefung des geistigen Gehalts, andererseits in dem

Erweis, daß die Kunst ihren gemäßen Inhalt zunächst nur suche, sodann ihn finde, und endlich überschreite. Dieser Begriff des Schönen und der Kunst muß sich nun ebenso auch in den Künsten selbst geltend machen. Wir begannen deshalb mit der Architektur, welche der vollständigen Darstellung des Geistigen in einem sinnlichen Element nur zustrebt, so daß die Kunst bei der echten Ineinsbildung erst durch die Skulptur anlangt, und mit der Malerei und Musik, um der Innerlichkeit und Subjektivität ihres Gehalts willen, die vollbrachte Einigung sowohl von Seiten der Konception als der sinnlichen Ausführung wieder aufzulösen beginnt. Diesen letzteren Charakter nun stellt die Poesie am schärfsten heraus, in sofern sie in ihrer Kunstverkörperung wesentlich als ein Herausgehn aus der realen Sinnlichkeit und Herabsetzen derselben, nicht aber als ein Produciren zu fassen ist, das in die Verleiblichung und Bewegung im Aeußerlichen noch nicht einzugehen wagt. Um diese Befreiung wissenschaftlich expliciren zu können, muß aber das vorher schon erörtert seyn, wovon die Kunst sich loszumachen unternimmt. In der gleichen Weise verhält es sich mit dem Umstande, daß die Poesie die Totalität des Inhalts und der Kunstformen in sich aufzunehmen im Stande ist. Auch dieß haben wir als das Erringen einer Totalität anzusehn, das wissenschaftlich nur als Aufheben der Beschränktheit im Besondern kann dargethan werden, wozu wiederum die vorausgegangene Betrachtung der Einseitigkeiten gehört, deren alleinige Gültigkeit durch die Totalität negirt wird.

Nur durch diesen Gang der Betrachtung ergiebt sich dann auch die Poesie als diejenige besondere Kunst, an welcher zugleich die Kunst selbst sich aufzulösen beginnt, und für das philosophische Erkennen ihren Uebergangspunkt zur religiösen Vorstellung als solcher, sowie zur Prosa des wissenschaftlichen Denkens erhält. Die Gränzgebiete der Welt des Schönen sind, wie wir früher sahen, auf der einen Seite die Prosa der Endlichkeit und des gewöhnlichen Bewußtseyns, aus der die Kunst sich zur Wahrheit herausringt, auf der anderen Seite die höheren Sphären der Religion und Wissenschaft, in welche sie zu einem sinnlichkeitsloseren Erfassen des Absoluten übergeht.

c) Wie vollständig deshalb auch die Poesie die ganze Totalität des Schönen noch einmal in geistigster Weise producirt, so macht dennoch die Geistigkeit gerade zugleich den Mangel dieses letzten Kunstgebiets aus. Wir können innerhalb des Systems der Künste die Dichtkunst in dieser Rücksicht der Architektur direkt entgegenstellen. Die Baukunst nämlich vermag das objektive Material noch dem geistigen Gehalt nicht so zu unterwerfen, daß sie dasselbe zur adäquaten Gestalt des Geistes zu formiren im Stande wäre; die Poesie umgekehrt geht in der negativen Behandlung ihres sinnlichen Elementes so weit, daß sie das Entgegengesetzte der schweren räumlichen Materie, den Ton, statt ihn, wie es die Baukunst mit ihrem Material thut, zu einem andeutenden Symbol zu gestalten, vielmehr zu einem bedeutungslosen Zeichen herabbringt. Dadurch löst sie aber die Verschmelzung der geistigen Innerlichkeit und des äußern Daseyns in einem Grade auf, welcher dem ursprünglichen Begriffe der Kunst nicht mehr zu entsprechen anfängt, so daß nun die Poesie Gefahr läuft, sich überhaupt aus der Region des Sinnlichen ganz in das Geistige hineinzuverlieren. Die schöne Mitte zwischen diesen Extremen der Baukunst und Poesie halten die Skulptur, Malerei und Musik, indem jede dieser Künste den geistigen Gehalt noch ganz in ein natürliches Element hineinarbeitet und gleichmäßig den Sinnen wie dem Geiste erfaßbar macht. Denn obschon Malerei und Musik, als die romantischen Künste, ein bereits ideelleres Material ergreifen, so ersetzen sie dennoch die Unmittelbarkeit des Daseyns, die sich in dieser gesteigerten Idealität zu verflüchtigen beginnt, auf der anderen Seite wiederum durch die Fülle der Partikularität und die mannigfaltigere Gestaltbarkeit, deren die

Farbe und der Ton sich in reicherer Weise, als es für das Material der Skulptur erforderlich ist, fähig erweisen.

Die Poesie sucht nun zwar ihrerseits gleichfalls nach einem Ersatze, in sofern sie die objektive Welt in einer Breite und Vielseitigkeit vor Augen bringt, welche selbst die Malerei, wenigstens in ein und demselben Werke, nicht zu erreichen weiß, doch dieß bleibt immer nur eine Realität des innern Bewußtseyns, und wenn die Poesie auch im Bedürfniß der Kunstverkörperung auf einen verstärkten sinnlichen Eindruck losgeht, so vermag sie doch denselben Theils nur durch die von der Musik und Malerei erborgten, ihr selbst aber fremden Mittel zu Stande zu bringen, Theils muß sie, um sich selbst als echte Poesie zu erhalten, diese Schwesterkünste nur immer als dienend hinzutreten lassen, und die geistige Vorstellung dagegen, die Phantasie die zur inneren Phantasie spricht, als eigentliche Hauptsache, um welche es zu thun ist, herausheben.

Soviel im Allgemeinen von dem begriffsmäßigen Verhältniß der Poesie zu den übrigen Künsten. Was nun die nähere Betrachtung der Dichtkunst selber angeht, so müssen wir dieselbe nach folgenden Gesichtspunkten ordnen.

Wir haben gesehn, daß in der Poesie das innere Vorstellen selbst sowohl den Inhalt als auch das Material abgiebt. Indem das Vorstellen jedoch auch außerhalb der Kunst bereits die geläufigste Weise des Bewußtseyns ist, so müssen wir uns zunächst der Aufgabe unterziehn, die poetische Vorstellung von der prosaischen abzuscheiden. Bei diesem inneren poetischen Vorstellen allein darf aber die Dichtkunst nicht stehen bleiben, sondern muß ihre Gestaltungen dem sprachlichen Ausdruck anvertraun. Hiernach hat sie wiederum eine doppelte Pflicht zu übernehmen. Einerseits nämlich muß sie bereits ihr inneres Bilden so einrichten, daß es sich der sprachlichen Mittheilung vollständig fügen kann; andererseits darf sie dieß sprachliche Element selbst nicht so belassen, wie es von dem gewöhnlichen Bewußtseyn gebraucht wird, sondern muß es poetisch behandeln, um sich sowohl in der Wahl und Stellung, als auch im Klang der Wörter von der prosaischen Ausdrucksweise zu unterscheiden.

Da sie nun aber, ihrer sprachlichen Aeußerung ohnerachtet, am meisten von den Bedingungen und Schranken frei ist, welche die Besonderheit des Materials den übrigen Künsten auferlegt, so behält die Poesie die ausgedehnteste Möglichkeit, vollständig alle die verschiedenen Gattungen auszubilden, welche das Kunstwerk, unabhängig von der Einseitigkeit einer besonderen Kunst, annehmen kann, und zeigt deshalb die vollendetste Gliederung unterschiedener Gattungen der Poesie.

Hiernach haben wir im weiteren Verlauf

Erstens vom Poetischen überhaupt und dem poetischen Kunstwerk zu sprechen;

Zweitens von dem poetischen Ausdruck;

Drittens von der Eintheilung der Dichtkunst in epische, lyrische und dramatische Poesie.

I.

Das poetische Kunstwerk im Unterschiede des prosaischen.

Das Poetische als solches zu definiren oder eine Beschreibung von dem, was dichterisch sey, zu geben, abhorresciren fast alle, welche über Poesie geschrieben haben. Und in der That, wenn man von der Poesie als Dichtkunst zu sprechen anfängt, und nicht vorher bereits abgehandelt hat, was Inhalt und Vorstellungsweise der Kunst überhaupt sey, wird es höchst schwierig, festzustellen, worin man das eigentliche Wesen des Poetischen zu suchen habe. Hauptsächlich aber wächst die Mißlichkeit der Aufgabe, wenn man von der individuellen Beschaffenheit einzelner Produkte ausgeht, und nun aus dieser Bekanntschaft heraus etwas Allgemeines, das für die verschiedensten Gattungen und Arten Gültigkeit behalten soll, aussagen will. So gelten z. B. die heterogensten Werke für Gedichte. Setzt man nun solche Annahme voraus, und fragt dann, nach welchem Rechte dergleichen Produktionen als Gedichte dürften anerkannt werden, so tritt sogleich die eben angedeutete Schwierigkeit ein. Glücklicher Weise können wir derselben an dieser Stelle ausweichen. Einerseits nämlich sind wir überhaupt nicht von den einzelnen Erscheinungen her bei dem allgemeinen Begriff der Sache angelangt, sondern haben umgekehrt aus dem Begriffe die Realität desselben zu entwickeln gesucht; wobei es denn nicht zu fordern ist, daß sich in unserem jetzigen Gebiete z. B. alles, was man so gemeinhin ein Gedicht nennt, unter diesen Begriff subsumiren lasse, in sofern die Entscheidung, ob etwas wirklich ein poetisches Produkt sey oder nicht, erst aus dem Begriff selbst zu entnehmen ist. Andererseits brauchen wir der Forderung, den Begriff des Poetischen anzugeben, hier nicht mehr Genüge zu thun, weil wir, um diese Aufgabe zu erfüllen, nur alles das

würden wiederholen müssen, was wir im ersten Theile bereits vom Schönen und dem Ideal überhaupt entwickelt haben. Denn die Natur des Poetischen fällt im Allgemeinen mit dem Begriff des Kunstschönen und Kunstwerks überhaupt zusammen, indem die dichterische Phantasie nicht, wie in den bildenden Künsten und der Musik durch die Art des Materials, in welchem sie darzustellen gedenkt, in ihrem Schaffen nach vielen Seiten hin eingeengt und zu einseitigen Richtungen auseinandergetrieben wird, sondern sich nur den wesentlichen Forderungen einer idealen und kunstgemäßen Darstellung überhaupt zu unterwerfen hat. Ich will deshalb aus den vielfachen Gesichtspunkten, die sich hier in Anwendung bringen lassen, nur das Wichtigste herausheben; und zwar

erstens in Bezug auf den Unterschied der poetischen und prosaischen *Auffassungsweise*, und

zweitens in Ansehung des poetischen und prosaischen *Kunstwerks*; woran wir dann

drittens noch einige Bemerkungen über die schaffende Subjektivität, den *Dichter*, anschließen wollen.

1. Die poetische und prosaische Auffassung.

a) Was zunächst den *Inhalt* angeht, der sich für die poetische Konception eignet, so können wir, relativ wenigstens, sogleich das Aeußerliche als solches, die Naturdinge, ausschließen; die Poesie hat nicht Sonne, Berge, Wald, Landschaften, oder die äußere Menschengestalt, Blut, Nerven, Muskeln u. s. f., sondern geistige Interessen zu ihrem eigentlichen Gegenstande. Denn wie sehr sie auch das Element der Anschauung und Veranschaulichung in sich trägt, so bleibt sie doch auch in dieser Rücksicht geistige Thätigkeit, und arbeitet nur für die innere Anschauung, der das Geistige näher steht und gemäßer ist als die Außendinge in ihrer konkreten sinnlichen Erscheinung. Dieser gesammte Kreis tritt deshalb in die Poesie nur ein, in sofern

der Geist in ihm eine Anregung oder ein Material seiner Thätigkeit findet; als Umgebung des Menschen also, als seine Außenwelt, welche nur in Beziehung auf das Innere des Bewußtseyns einen wesentlichen Werth hat, nicht aber auf die Würde Anspruch machen darf, für sich selbst der ausschließliche Gegenstand der Poesie zu werden. Ihr entsprechendes Objekt dagegen ist das unendliche Reich des Geistes. Denn das Wort, dieß bildsamste Material, das dem Geiste unmittelbar angehört, und das allerfähigste ist, die Interessen und Bewegungen desselben in ihrer inneren Lebendigkeit zu fassen, muß, wie es in den übrigen Künsten mit Stein, Farbe, Ton geschieht, auch vorzüglich zu dem Ausdrucke angewendet werden, welchem es sich am meisten gemäß erweist. Nach dieser Seite wird es die Hauptaufgabe der Poesie, die Mächte des geistigen Lebens, und was überhaupt in der menschlichen Leidenschaft und Empfindung auf und niederwogt, oder vor der Betrachtung ruhig vorüberzieht, das allesumfassende Reich menschlicher Vorstellung, Thaten, Handlungen, Schicksale, das Getriebe dieser Welt und die göttliche Weltregierung, zum Bewußtseyn zu bringen. So ist sie die allgemeinste und ausgebreitetste Lehrerin des Menschengeschlechts gewesen und ist es noch. Denn Lehren und Lernen ist Wissen und Erfahren dessen, was ist. Sterne, Thiere, Pflanzen wissen und erfahren ihr Gesetz nicht; der Mensch aber existirt erst dem Gesetze seines Daseyns gemäß, wenn er weiß, was er selbst und was um ihn her ist; er muß die Mächte kennen, die ihn treiben und lenken, und solch ein Wissen ist es, welches die Poesie in ihrer ersten substantiellen Form giebt.

b) Denselbigen Inhalt aber faßt auch das prosaische Bewußtseyn auf und lehrt sowohl die allgemeinen Gesetze, als sie auch die bunte Welt der einzelnen Erscheinungen zu unterscheiden, zu ordnen und zu deuten versteht; es fragt sich deshalb, wie schon gesagt, bei solcher möglichen Gleichheit des Inhalts, nach dem allgemeinen Unterschiede der prosaischen von der poetischen Vorstellungsweise.

α) Die Poesie ist älter als das kunstreich ausgebildete prosaische Sprechen. Sie ist das ursprüngliche Vorstellen des Wahren, ein Wissen, welches das Allgemeine noch nicht von seiner lebendigen Existenz im Einzelnen trennt, Gesetz und Erscheinung, Zweck und Mittel einander noch nicht gegenüberstellt und aufeinander dann wieder räsonnirend bezieht, sondern das Eine nur im Anderen und durch das Andere faßt. Deshalb spricht sie nicht etwa einen für sich in seiner Allgemeinheit bereits erkannten Gehalt nur bildlich aus, im Gegentheil, sie verweilt, ihrem unmittelbaren Begriff gemäß, in der substantiellen Einheit, die solche Trennung und bloße Beziehung noch nicht gemacht hat.

αα) In dieser Anschauungsweise stellt sie nun alles, was sie ergreift, als eine in sich zusammengeschlossene und dadurch selbstständige Totalität hin, welche zwar reichhaltig seyn und eine weite Ausbreitung von Verhältnissen, Individuen, Handlungen, Begebnissen, Empfindungen und Vorstellungsarten haben kann, doch diesen breiten Komplexus als in sich beschlossen, als hervorgebracht, bewegt von dem Einen zeigen muß, dessen besondere Aeußerung diese oder jene Einzelnheit ist. So wird das Allgemeine, Vernünftige in der Poesie nicht in abstrakter Allgemeinheit und philosophisch erwiesenem Zusammenhange oder verständiger Beziehung seiner Seiten, sondern als belebt, erscheinend, beseelt, alles bestimmend, und doch zugleich in einer Weise ausgesprochen, welche die alles befassende Einheit, die eigentliche Seele der Belebung, nur geheim von Innen heraus wirken läßt.

ββ) Dieses Auffassen, Gestalten und Aussprechen bleibt in der Poesie rein theoretisch. Nicht die Sache und deren praktische Existenz, sondern das Bilden und Reden ist der Zweck der Poesie. Sie hat begonnen, als der Mensch es unternahm sich auszu-

sprechen; das Gesprochene ist ihr nur deswegen da, um ausgesprochen zu seyn. Wenn der Mensch selbst mitten innerhalb der praktischen Thätigkeit und Noth einmal zur theoretischen Sammlung übergeht und sich mittheilt, so tritt sogleich ein gebildeter Ausdruck, ein Anklang an das Poetische ein. Hievon liefert, um nur eins zu erwähnen, das durch Herodot uns erhaltene Distichon ein Beispiel, welches den Tod der zu Thermopylä gefallenen Griechen berichtet. Der Inhalt ist ganz einfach gelassen; die trockene Nachricht, mit dreihundert Myriaden hätten hier die Schlacht viertausend Peloponesier gekämpft; das Interesse ist aber, eine Inschrift zu fertigen, die That für die Mitwelt und Nachwelt, rein dieses Sagens wegen, auszusprechen, und so wird der Ausdruck poetisch, d. h. er will sich als ein ποιεῖν erweisen, das den Inhalt in seiner Einfachheit läßt, das Aussprechen jedoch absichtlich bildet. Das Wort, das die Vorstellungen faßt, ist sich von so hoher Würde, daß es sich von sonstiger Redeweise zu unterscheiden sucht und zu einem Distichon macht.

λγ) Dadurch bestimmt sich nun auch nach der sprachlichen Seite hin die Poesie als ein eigenes Gebiet, und um sich von dem gewöhnlichen Sprechen abzutrennen, wird die Bildung des Ausdrucks von einem höheren Werth als das bloße Aussprechen. Doch müssen wir in dieser Beziehung, wie in Rücksicht auf die allgemeine Anschauungsweise, wesentlich zwischen einer ursprünglichen Poesie unterscheiden, welche vor der Ausbildung der gewöhnlichen und kunstreichen Prosa liegt, und der dichterischen Auffassung und Sprache, die sich inmitten eines schon vollständig fertigen prosaischen Lebenszustandes und Ausdrucks entwickelt. Die erstere ist absichtslos poetisch im Vorstellen und Sprechen; die letztere dagegen weiß von dem Gebiet, von welchem sie sich loslösen muß, um sich auf den freien Boden der Kunst zu stellen, und bildet sich deshalb im bewußten Unterschiede dem Prosaischen gegenüber aus.

β) Das prosaische Bewußtseyn zweitens, das die Poesie von sich aussondern muß, bedarf einer ganz anderen Art des Vorstellens und Redens.

αα) Auf der einen Seite nämlich betrachtet dasselbe den breiten Stoff der Wirklichkeit nach dem verständigen Zusammenhange von Ursach und Wirkung, Zweck und Mittel und sonstigen Kategorien des beschränkten Denkens, überhaupt nach den Verhältnissen der Aeußerlichkeit und Endlichkeit. Dadurch tritt jedes Besondere einmal in falscher Weise als selbstständig auf, das andere Mal wird es in bloße Beziehung auf Anderes gebracht, und damit nur in seiner Relativität und Abhängigkeit gefaßt, ohne daß jene freie Einheit zu Stande kommt, die in sich selbst in allen ihren Verzweigungen und Auseinanderlegungen dennoch ein totales und freies Ganzes bleibt, indem die besonderen Seiten nur die eigene Explikation und Erscheinung des einen Inhaltes sind, welcher den Mittelpunkt und die zusammenhaltende Seele ausmacht, und sich als diese durchdringende Belebung auch wirklich bethätigt. Diese Art des verständigen Vorstellens bringt es deshalb nur zu besonderen Gesetzen und Erscheinungen, und verharrt nun ebenso in der Trennung und bloßen Beziehung der partikulären Existenz und des allgemeinen Gesetzes, als ihr auch die Gesetze selbst zu festen Besonderheiten auseinanderfallen, deren Verhältniß gleichfalls nur unter der Form der Aeußerlichkeit und Endlichkeit vorgestellt wird.

ββ) Andererseits läßt das gewöhnliche Bewußtseyn sich auf den inneren Zusammenhang, auf das Wesentliche der Dinge, auf Gründe, Ursachen, Zwecke u. s. f. gar nicht ein, sondern begnügt sich damit, das was ist und geschieht, als bloß Einzelnes, d. h. seiner bedeutungslosen Zufälligkeit nach, aufzunehmen. In diesem Falle wird zwar durch keine verständige Scheidung die lebendige Einheit aufgehoben, in welcher

die poetische Anschauung die innere Vernunft der Sache und deren Aeußerung und Daseyn zusammenhält, was aber fehlt, ist eben der Blick in diese Vernünftigkeit und Bedeutung der Dinge, die für das Bewußtseyn damit wesenlos werden, und auf das Interesse der Vernunft keinen weiteren Anspruch machen dürfen. Das Verstehen einer verständig zusammenhängenden Welt und deren Relationen ist dann nur mit dem Blick in ein Neben- und Durcheinander von Gleichgültigem vertauscht, das wohl eine große Breite äußerlicher Lebendigkeit haben kann, aber das tiefere Bedürfniß schlechthin unbefriedigt von sich läßt. Denn die echte Anschauung und das gediegene Gemüth findet nur da eine Befriedigung, wo es in den Erscheinungen die entsprechende Realität des Wesentlichen und Wahrhaften selber erblickt und empfindet. Das äußerlich Lebendige bleibt dem tieferen Sinne todt, wenn nichts Inneres und in sich selbst Bedeutungsreiches als die eigentliche Seele hindurchscheint.

γγ) Diese Mängel des verständigen Vorstellens und gewöhnlichen Anschauens tilgt nun drittens das *spekulative* Denken, und steht dadurch von der einen Seite her mit der poetischen Phantasie in Verwandtschaft. Das vernünftige Erkennen nämlich macht es sich weder mit der zufälligen Einzelheit zu thun oder übersieht in dem Erscheinenden das Wesen desselben, noch begnügt es sich mit jenen Trennungen und bloßen Beziehungen der verständigen Vorstellung und Reflexion, sondern verknüpft das zur freien Totalität, was für die endliche Betrachtung Theils als selbstständig auseinanderfällt, Theils in einheitslose Relation gesetzt wird. Das Denken aber hat nur Gedanken zu seinem Resultat; es verflüchtigt die Form der Realität zur Form des reinen Begriffs, und wenn es auch die wirklichen Dinge in ihrer wesentlichen Besonderheit und ihrem wirklichen Daseyn faßt und erkennt, so erhebt es dennoch auch dieß Besondere in das allgemeine ideelle Element, in welchem allein das Denken bei sich selber ist. Dadurch entsteht der erscheinenden Welt gegenüber

ein neues Reich, das wohl die Wahrheit des Wirklichen, aber eine Wahrheit ist, die nicht wieder im *Wirklichen* selbst als gestaltende Macht und eigene Seele desselben offenbar wird. Das Denken ist nur eine Versöhnung des Wahren und der Realität im *Denken*; das poetische Schaffen und Bilden aber eine Versöhnung in der wenn auch nur geistig vorgestellten Form *realer Erscheinung* selber.

γ) Dadurch erhalten wir zwei unterschiedene Sphären des Bewußtseyns, Poesie und Prosa. In frühen Zeiten, in welchen sich eine bestimmte Weltanschauung, ihrem religiösen Glauben und sonstigen Wissen nach, weder zum verständig geordneten Vorstellen und Erkennen fortgebildet, noch die Wirklichkeit der menschlichen Zustände sich einem solchen Wissen gemäß geregelt hat, behält die Poesie leichteres Spiel. Ihr steht dann die Prosa nicht als ein für sich selbstständiges Feld des inneren und äußeren Daseyns gegenüber, das sie erst überwinden muß, sondern ihre Aufgabe beschränkt sich mehr nur auf ein Vertiefen der Bedeutungen und Klären der Gestalten des sonstigen Bewußtseyns. Hat dagegen die Prosa den gesammten Inhalt des Geistes schon in ihre Auffassungsweise hineingezogen und allem und jedem den Stempel derselben eingedrückt, so muß die Poesie das Geschäft einer durchgängigen Umschmelzung und Umprägung übernehmen, und sieht sich bei der Sprödigkeit des Prosaischen nach allen Seiten hin in vielfache Schwierigkeiten verwickelt. Denn sie hat sich nicht nur dem Festhalten der gewöhnlichen Anschauung im Gleichgültigen und Zufälligen zu entreißen, und die Betrachtung des verständigen Zusammenhanges der Dinge zur Vernünftigkeit zu erheben, oder das spekulative Denken zur Phantasie gleichsam im Geiste selber wieder zu verleiblichen, sondern muß ebenso auch in dieser mehrfachen Rücksicht die gewohnte *Ausdrucksweise* des prosaischen Bewußtseyns zur poetischen umwandeln, und bei aller Absichtlichkeit, welche solch ein Gegensatz nothwendig hervorruft,

dennoch den Schein der Absichtslosigkeit und ursprünglichen Freiheit, deren die Kunst bedarf, vollständig bewahren.

c) So hätten wir denn jetzt im Allgemeinsten sowohl den Inhalt des Poetischen angegeben, als auch die poetische Form von der prosaischen abgeschieden. Der dritte Punkt endlich, dessen wir noch erwähnen müssen, betrifft die Partikularisation, zu welcher die Poesie mehr noch als die übrigen Künste fortgeht, die eine weniger reichhaltige Entwickelung haben. Die Architektur sehen wir zwar gleichfalls bei den verschiedensten Völkern und in dem ganzen Verlauf der Jahrhunderte erstehen, doch schon die Skulptur erreicht ihren höchsten Gipfelpunkt in der alten Welt, durch die Griechen und Römer, wie die Malerei und Musik in der neueren Zeit durch die christlichen Völker. Die Poesie aber feiert bei allen Nationen und in allen Zeiten fast, welche überhaupt in der Kunst produktiv sind, Epochen des Glanzes und der Blüthe. Denn sie umfaßt den gesammten Menschengeist, und die Menschheit ist vielfach partikularisirt.

α) Da nun die Poesie nicht das Allgemeine in wissenschaftlicher Abstraktion zu ihrem Gegenstande hat, sondern das individualisirte Vernünftige zur Darstellung bringt, so bedarf sie durchweg der Bestimmtheit des Nationalcharakters, aus dem sie hervorgeht, und dessen Gehalt und Weise der Anschauung auch ihren Inhalt und ihre Darstellungsart ausmacht, und geht deshalb zu einer Fülle der Besonderung und Eigenthümlichkeit fort. Morgenländische, italienische, spanische, englische, römische, griechische, deutsche Poesie, alle sind durchaus in Geist, Empfindung, Weltanschauung, Ausdruck u. s. f. verschieden.

Die gleich mannigfaltige Unterschiedenheit macht sich nun auch rücksichtlich der Zeitepochen, in welchen gedichtet wird, geltend. Was z. B. die deutsche Poesie jetzt ist, hat sie im Mittelalter oder zur Zeit des dreißigjährigen Krieges nicht seyn können. Die Bestimmungen, die jetzt unser höchstes Interesse erregen, gehören der ganzen gegenwärtigen Zeitentwickelung an, und

so hat jede Zeit ihre weitere oder beschränktere, höhere und freiere oder herabgestimmtere Empfindungsweise, überhaupt ihre besondere Weltanschauung, welche sich gerade durch die Poesie, in sofern das Wort den ganzen Menschengeist auszusprechen im Stande ist, am klarsten und vollständigsten zum kunstgemäßen Bewußtseyn bringt. —

β) Unter diesen Nationalcharakteren, Zeitgesinnungen und Weltanschauungen sind dann wieder die einen poetischer als die anderen. So ist z. B. die morgenländische Form des Bewußtseyns im Ganzen poetischer als die abendländische, Griechenland ausgenommen. Das Unzersplitterte, Feste, Eine, Substantielle bleibt im Orient immer die Hauptsache, und solch eine Anschauung ist die von Hause aus gediegenste, wenn sie auch nicht bis zur Freiheit des Ideals hindurchdringt. Das Abendland dagegen, besonders die neuere Zeit geht von der unendlichen Zerstreuung und Partikularisation des Unendlichen aus, wodurch bei der Punktualisirung aller Dinge auch das Endliche für die Vorstellung Selbstständigkeit erhält und doch wieder zur Relativität muß umgebeugt werden, während für die Orientalen nichts eigentlich selbstständig bleibt, sondern alles nur als das Accidentielle erscheint, das in dem Einen und Absoluten, zu welchem es zurückgeführt ist, seine stete Koncentration und letzte Erledigung findet.

γ) Durch diese Mannigfaltigkeit der Volksunterschiede und den Entwickelungsgang im Verlauf der Jahrhunderte zieht sich nun aber als das Gemeinsame, und deshalb auch anderen Nationen und Zeitgesinnungen Verständliche und Genießbare einerseits das allgemein Menschliche hindurch, andererseits das Künstlerische. In dieser doppelten Beziehung besonders ist die griechische Poesie immer von Neuem wieder von den verschiedensten Nationen bewundert und nachgebildet worden, da in ihr das rein Menschliche dem Inhalte wie der künstlerischen Form nach zur schönsten Entfaltung gekommen ist. Doch selbst das Indische

z. B., allem Abstande der Weltanschauung und Darstellungsweise zum Trotz, ist uns nicht gänzlich fremd, und wir können es als einen Hauptvorzug der jetzigen Zeit rühmen, daß in ihr sich der Sinn für die ganze Reichhaltigkeit der Kunst und des menschlichen Geistes überhaupt mehr und mehr aufzuschließen begonnen hat.

Sollen wir nun bei diesem Triebe zur Individualisirung, welchem die Poesie, den angegebenen Seiten nach, durchgängig folgt, hier von der Dichtkunst im Allgemeinen handeln, so bleibt dieß Allgemeine, das als solches könnte festgestellt werden, sehr abstrakt und schaal, und wir müssen deshalb, wenn wir von eigentlicher Poesie sprechen wollen, die Gestaltungen des vorstellenden Geistes immer in nationaler und temporärer Eigenthümlichkeit fassen, und selbst die dichtende subjektive Individualität nicht außer Acht lassen.

Dieß sind die Gesichtspunkte, welche ich in Betreff der poetischen Auffassung überhaupt vorausschicken wollte.

2. Das poetische und prosaische Kunstwerk.

Bei dem innern Vorstellen als solchen aber kann die Poesie nicht stehen bleiben, sondern muß sich zum poetischen Kunstwerke gliedern und abrunden.

Die vielseitigen Betrachtungen, zu welchen dieser neue Gegenstand auffordert, können wir so zusammenfassen und ordnen, daß wir

Erstens das Wichtigste hervorheben, was das poetische Kunstwerk überhaupt angeht, und dieses sodann

Zweitens von den Hauptgattungen der prosaischen Darstellung abscheiden, in sofern dieselbe einer künstlerischen Behandlung noch fähig bleibt. Hieraus erst wird sich uns

Drittens der Begriff des freien Kunstwerkes vollständig ergeben.

a) In Rücksicht auf das poetische Kunstwerk im

Allgemeinen brauchen wir nur die Forderung zu wiederholen, daß es, wie jedes andere Produkt der freien Phantasie, zu einer organischen Totalität müsse ausgestaltet und abgeschlossen werden. Diesem Anspruch kann nur in folgender Weise Genüge geschehen.

α) Erstens muß dasjenige, was den durchgreifenden Inhalt ausmacht, sey es ein bestimmter Zweck des Handelns und Begebens, oder eine bestimmte Empfindung und Leidenschaft, vor allem Einheit in sich selbst haben.

αα) Auf dieses Eine muß sich dann alles Uebrige beziehen und damit in konkretem freiem Zusammenhange stehn. Dieß ist nur dadurch möglich, daß der gewählte Inhalt nicht als abstraktes Allgemeines gefaßt wird, sondern als menschliches Handeln und Empfinden, als Zweck und Leidenschaft, welche dem Geist, dem Gemüth, dem Wollen bestimmter Individuen angehören, und aus dem eigenen Boden dieser individuellen Natur selbst entspringen.

ββ) Das Allgemeine, das zur Darstellung gelangen soll, und die Individuen, in deren Charakter, Begebnissen und Handlungen es zur poetischen Erscheinung heraustritt, dürfen deshalb nicht auseinander fallen, oder so bezogen seyn, daß die Individuen nur abstrakten Allgemeinheiten dienstbar werden, sondern beide Seiten müssen lebendig in einander verwebt bleiben. So ist in der Iliade z. B. der Kampf der Griechen und Troer und der Sieg der Hellenen an den Zorn des Achilles geknüpft, welcher dadurch den zusammenhaltenden Mittelpunkt des Ganzen abgiebt. Allerdings finden sich auch poetische Werke, in welchen der Grundinhalt Theils überhaupt allgemeinerer Art ist, Theils auch für sich in bedeutenderer Allgemeinheit ausgeführt wird, wie z. B. in Dante's großem epischen Gedichte, das die ganze göttliche Welt durchschreitet und nun die verschiedenartigsten Individuen im Verhältniß zu den Höllenstrafen, dem Fegefeuer und den Segnungen des Paradieses darstellt. Aber auch hier ist kein abstraktes Auseinanderfallen dieser Seiten und keine bloße Dienstbar-

keit der einzelnen Subjekte vorhanden. Denn in der christlichen Welt ist das Subjekt nicht als bloße Accidenz der Gottheit zu fassen, sondern als unendlicher Zweck in sich selbst, so daß hier der allgemeine Zweck, die göttliche Gerechtigkeit im Verdammen und Seligsprechen, zugleich als die immanente Sache, das ewige Interesse und Seyn des Einzelnen selber erscheinen kann. Es ist in dieser göttlichen Welt schlechthin um das Individuum zu thun: im Staate kann es wohl aufgeopfert werden, um das Allgemeine, den Staat zu retten, in Bezug auf Gott aber und in dem Reiche Gottes ist es an und für sich Selbstzweck.

γγ) Drittens jedoch muß nun auch das Allgemeine, das den Inhalt für die menschliche Empfindung und Handlung liefert, als selbstständig, in sich fertig und vollendet dastehn, und eine abgeschlossene Welt für sich ausmachen. Hören wir z. B. in unseren Tagen von einem Officier, General, Beamten, Professor u. s. w., und stellen wir uns vor, was dergleichen Figuren und Charaktere in ihren Zuständen und Umgebungen zu wollen und zu vollbringen im Stande sind, so haben wir nur einen Inhalt des Interesses und der Thätigkeit vor uns, der Theils nichts für sich Abgerundetes und Selbstständiges ist, sondern in unendlich mannigfaltigen äußeren Zusammenhängen, Verhältnissen und Abhängigkeiten steht, Theils wieder als abstraktes Ganzes genommen die Form eines von der Individualität des sonstigen totalen Charakters losgerissenen Allgemeinen, der Pflicht z. B. annehmen kann. — Umgekehrt giebt es wohl einen Inhalt gediegener Art, der ein in sich geschlossenes Ganzes bildet, doch ohne weitere Entwickelung und Bewegung schon in einem Satze vollendet und fertig ist. Von solchem Gehalt läßt sich eigentlich nicht sagen, ob er zur Poesie oder Prosa zu rechnen sey. Das große Wort des alten Testaments z. B.: „Gott sprach, es werde Licht und es ward Licht," ist in seiner Gediegenheit und schlagenden Fassung für sich die höchste Poesie so gut als Prosa. Ebenso die Gebote: Ich bin der Herr, der Gott, du

sollt keine anderen Götter haben neben mir; oder: du sollt Vater und Mutter ehren. Auch die goldenen Sprüche des Pythagoras, die Sprüche und Weisheit Salomonis u. s. f. gehören hierher. Es sind dieß gehaltvolle Sätze, die gleichsam noch vor dem Unterschiede des Prosaischen und Poetischen liegen. Ein poetisches Kunstwerk aber ist dergleichen selbst in größeren Zusammenstellungen kaum zu nennen, denn die Abgeschlossenheit und Rundung haben wir in der Poesie zugleich als Entwickelung, Gliederung und deshalb als eine Einheit zu nehmen, welche wesentlich aus sich zu einer wirklichen Besonderung ihrer unterschiedenen Seiten und Theile herausgeht. Diese Forderung, welche sich in der bildenden Kunst, nach Seiten der Gestalt wenigstens, von selber versteht, ist auch für das poetische Kunstwerk von höchster Wichtigkeit.

β) Wir sind dadurch auf einen zweiten zur organischen Gliederung gehörigen Punkt geführt, auf die Besonderung nämlich des Kunstwerks in sich zu einzelnen Theilen, welche, um in eine organische Einheit treten zu können, als für sich selber ausgebildet erscheinen müssen.

αα) Die nächste Bestimmung, die hier sich aufthut, findet darin ihren Grund, daß die Kunst überhaupt beim Besondern zu verweilen liebt. Der Verstand eilt, indem er das Mannigfaltige sogleich entweder theoretisch aus allgemeinen Gesichtspunkten her zusammenfaßt, und es zu Reflexionen und Kategorien verflüchtigt; oder es praktisch bestimmten Zwecken unterwirft, so daß das Besondere und Einzelne nicht zu seinem vollständigen Rechte kommt. Sich bei dem aufzuhalten, was dieser Stellung gemäß nur einen relativen Werth bewahren kann, erscheint dem Verstande deshalb als unnütz und langweilig. Der poetischen Auffassung und Ausgestaltung aber muß jeder Theil, jedes Moment für sich interessant, für sich lebendig seyn, und sie verweilt daher mit Lust beim Einzelnen, malt es mit Liebe aus, und behandelt es als eine Totalität für sich. Wie groß also das

Interesse, der Gehalt auch seyn mag, den die Poesie zum Mittelpunkte eines Kunstwerks macht, so organisirt sie doch ebensosehr auch im Kleinen, wie schon im menschlichen Organismus jedes Glied, jeder Finger aufs zierlichste zu einem Ganzen abgerundet ist, und überhaupt in der Wirklichkeit sich jede besondere Existenz zu einer Welt in sich abschließt. Das Fortschreiten der Poesie ist deshalb langsamer als die Urtheile und Schlüsse des Verstandes, dem es sowohl bei seinen theoretischen Betrachtungen als auch bei seinen praktischen Zwecken und Absichten vornehmlich auf das Endresultat, weniger dagegen auf den Weg, den er entlang geht, ankommt. — Was aber den Grad anbetrifft, in welchem hier die Poesie ihrem Hange zu jenem verweilenden Ausmalen nachgeben darf, so sahen wir schon, daß es nicht ihr Beruf sey, das Aeußerliche als solches in der Form seiner sinnlichen Erscheinung weitläufig zu beschreiben. Macht sie sich deshalb dergleichen breite Schilderungen zu ihrer Hauptaufgabe, ohne geistige Bezüge und Interessen darin wiederscheinen zu lassen, so wird sie schwerfällig und langweilig. Besonders muß sie sich hüten, in Betreff auf genaues Detailliren mit der partikulären Vollständigkeit des realen Daseyns wetteifern zu wollen. Schon die Malerei muß in dieser Rücksicht vorsichtig seyn und sich zu beschränken wissen. Bei der Poesie nun kommt hiebei noch der doppelte Gesichtspunkt in Betracht, daß sie einerseits nur auf die innere Anschauung wirken kann, und andererseits das, was in der Wirklichkeit mit einem Blicke zu überschauen und zu fassen ist, nur in vereinzelten Zügen nacheinander vor die Vorstellung zu bringen vermag, und daher in Ausführung des Einzelnen sich nicht soweit verbreiten darf, daß darüber nothwendig die Totalanschauung sich trübt, verwirrt oder verloren geht. Besondere Schwierigkeiten hat sie vornehmlich dann zu besiegen, wenn sie uns ein verschiedenartiges Handeln oder Geschehen vor Augen stellen soll, das sich der Wirklichkeit nach zur selbigen Zeit vollbringt, und wesentlich in

engem Zusammenhange dieser Gleichzeitigkeit steht, während sie es doch immer nur als ein Nacheinander vorzuführen im Stande bleibt. — In Ansehung dieses Punktes sowie der Art des Verweilens, Fortschreitens u. s. f. ergeben sich übrigens aus dem Unterschiede der besondern Gattungen der Poesie sehr verschiedenartige Forderungen. Es muß z. B. die epische Poesie in ganz anderem Grade beim Einzelnen und Aeußeren Stand halten als die dramatische, die sich im rascheren Laufe vorwärts treibt, oder die lyrische, die es sich nur mit dem Innerlichen zu thun macht.

ββ) Durch eine solche Ausbildung nun verselbstständigen sich zweitens die besonderen Theile des Kunstwerks. Dieß scheint zwar der Einheit, die wir als erste Bedingung aufstellten, schlechthin zu widersprechen, in der That aber ist dieser Widerspruch nur ein falscher Schein. Denn die Selbstständigkeit darf sich nicht in der Weise befestigen, daß jeder besondere Theil sich absolut von dem anderen abtrennt, sondern muß sich nur in so weit geltend machen, als dadurch die verschiedenen Seiten und Glieder zeigen, ihrer selbst wegen in eigenthümlicher Lebendigkeit zur Darstellung gekommen zu seyn, und auf eigenen freien Füßen zu stehn. Fehlt dagegen den einzelnen Theilen die individuelle Lebendigkeit, so wird das Kunstwerk, das wie die Kunst überhaupt dem Allgemeinen nur in Form wirklicher Besonderheit ein Daseyn geben kann, kahl und todt.

γγ) Dieser Selbstständigkeit zum Trotz müssen jedoch dieselben einzelnen Theile ebensosehr in Zusammenhang bleiben, in sofern die eine Grundbestimmung, welche sich in ihnen explicirt und darstellt, sich als die durchgreifende und die Totalität des Besondern zusammenhaltende und in sich zurücknehmende Einheit kund zu geben hat. An dieser Forderung vornehmlich kann die Poesie, wenn sie nicht auf ihrer Höhe steht, leicht scheitern, und das Kunstwerk aus dem Elemente der freien Phan-

taste in das Bereich der Prosa zurückversetzen. Der Zusammenhang nämlich, in welchen die Theile gebracht werden, darf keine bloße Zweckmäßigkeit seyn. Denn in dem teleologischen Verhältnisse ist der Zweck die für sich vorgestellte und gewollte Allgemeinheit, die sich zwar die besonderen Seiten, durch welche und in denen sie Existenz gewinnt, gemäß zu machen versteht, dieselben jedoch nur als Mittel verwendet, und ihnen in sofern alles freie Bestehen für sich und dadurch jede Art der Lebendigkeit raubt. Die Theile kommen dann nur in absichtliche Beziehung auf den einen Zweck, der allein als gültig hervorstechen soll, und das Uebrige abstrakt in seinen Dienst nimmt und sich unterwirft. Diesem unfreien verständigen Verhältnisse widerstrebt die freie Schönheit der Kunst.

γ) Deshalb muß die Einheit, welche sich in den besonderen Theilen des Kunstwerks wiederherzustellen hat, anderer Art seyn. Wir können die zwiefache Bestimmung, die in ihr liegt, so fassen:

αα) Erstens ist jedem Theile die oben geforderte eigenthümliche Lebendigkeit zu bewahren. Sehen wir nun aber auf das Recht, nach welchem das Besondere überhaupt in das Kunstwerk eingeführt werden kann, so gingen wir davon aus, daß es eine Grundidee sey, zu deren Darstellung das Kunstwerk überhaupt unternommen wird. Von ihr aus muß daher auch alles Bestimmte und Einzelne seinen eigentlichen Ursprung herschreiben. Der Inhalt nämlich eines poetischen Werks darf nicht an sich selbst abstrakter, sondern muß konkreter Natur seyn, und somit durch sich selber auf eine reichhaltige Entfaltung unterschiedener Seiten hinleiten. Wenn nun diese Unterschiedenheit, mag sie auch in ihrer Verwirklichung scheinbar zu direkten Gegensätzen auseinanderfallen, in jenem in sich einheitsvollen Gehalt der Sache nach begründet ist, so kann dieß nicht anders der Fall seyn, als wenn der Inhalt selbst, seinem Begriffe und Wesen gemäß, eine in sich abgeschlossene und übereinstimmende Totalität von Besonderheiten enthält, welche die seinigen sind,

und in deren Auseinanderlegung sich erst, was er selber seiner eigentlichen Bedeutung zufolge ist, wahrhaft explicirt. Nur diese besondern Theile, welche dem Inhalte ursprünglich angehören, dürfen sich deshalb im Kunstwerke in der Form wirklicher, für sich gültiger und lebendiger Existenz ausbreiten, und haben in dieser Rücksicht, wie sehr sie auch in der Realisation ihrer besondern Eigenthümlichkeit einander gegenüber zu treten scheinen mögen, von Hause aus ein geheimes Zusammenstimmen, das in ihrer eigenen Natur seinen Grund findet.

ββ) Da nun zweitens das Kunstwerk in Form realer Erscheinung darstellt, so muß die Einheit, um nicht den lebendigen Wiederschein des Wirklichen zu gefährden, selbst nur das innere Band seyn, das die Theile scheinbar unabsichtlich zusammenhält und sie zu einer organischen Totalität abschließt. Diese seelenvolle Einheit des Organischen ist es, die allein das eigentlich Poetische, der prosaischen Zweckmäßigkeit gegenüber, hervorzubringen vermag. Wo nämlich das Besondere nur als Mittel für einen bestimmten Zweck erscheint, hat es und soll es an sich selbst kein eigenthümliches Gelten und Leben haben, sondern im Gegentheil in seiner ganzen Existenz darthun, daß es nur um eines Anderen, d. h. des bestimmten Zweckes willen, da sey. Die Zweckmäßigkeit giebt ihre Herrschaft über die Objektivität, in welcher der Zweck sich realisirt, offenbar kund. Das Kunstwerk aber kann den Besonderheiten, in deren Entfaltung es den zum Mittelpunkt erwählten Grundinhalt auseinanderlegt, den Schein selbstständiger Freiheit zutheilen, und muß es thun, weil dieß Besondere nichts anderes ist, als eben jener Inhalt selber in Form seiner wirklichen ihm entsprechenden Realität. Wir können dadurch an das Geschäft des spekulativen Denkens erinnert werden, das gleichfalls einerseits das Besondere aus der zunächst unbestimmten Allgemeinheit zur Selbstständigkeit entwickeln muß, andererseits aber zu zeigen hat, wie innerhalb dieser Totalität des Besonderen, in welcher nur das sich explicirt, was an sich in

dem Allgemeinen liegt, sich eben deswegen die Einheit wieder herstellt, und nun erst wirklich konkrete, durch ihre eigenen Unterschiede und deren Vermittelung erwiesene Einheit ist. Die spekulative Philosophie bringt durch diese Betrachtungsweise gleichfalls Werke zu Stande, welche, hierin den poetischen ähnlich, eine durch den Inhalt selbst in sich abgeschlossene Identität und gegliederte Entfaltung haben; bei der Vergleichung beider Thätigkeiten aber müssen wir außer dem Unterschiede der reinen Gedankenentwickelung und der darstellenden Kunst eine andere wesentliche Verschiedenheit herausheben. Die philosophische Deduktion nämlich thut wohl die Nothwendigkeit und Realität des Besonderen dar, durch das dialektische Aufheben desselben beweist sie jedoch ausdrücklich wieder an jedem Besonderen selbst, daß es nur in der konkreten Einheit erst seine Wahrheit und seinen Bestand finde. Die Poesie dagegen schreitet zu solch einem absichtlichen Aufzeigen nicht fort; die zusammenstimmende Einheit muß zwar vollständig in jedem ihrer Werke vorhanden und als das Beseelende des Ganzen auch in allem Einzelnen thätig seyn, aber diese Gegenwärtigkeit bleibt das durch die Kunst nicht ausdrücklich hervorgehobene, sondern innerliche An-sich, wie die Seele unmittelbar in allen Gliedern lebendig ist, ohne denselben den Schein eines selbstständigen Daseyns zu nehmen. Es geht damit wie mit Tönen und Farben. Gelb, Blau, Grün, Roth sind verschiedene Farben, die sich bis zu vollständigen Gegensätzen forttreiben und doch, da sie als Totalität im Wesen der Farbe selbst liegen, in Harmonie bleiben können, ohne daß ihre Einheit als solche ausdrücklich an ihnen herausgekehrt ist. Ebenso bleiben der Grundton, die Terz und Quinte besondere Töne und geben doch die Zusammenstimmung des Dreiklangs; ja sie bilden diese Harmonie nur, wenn jedem Tone für sich sein freier eigenthümlicher Klang gelassen wird.

rr) In Ansehung der organischen Einheit und Gliederung des Kunstwerks nun aber bringt ebensowohl die besondere

Kunstform, aus welcher das Kunstwerk seinen Ursprung hat, als auch die bestimmte Gattung der Poesie, in deren speciellem Charakter es sich ausgestaltet, wesentliche Unterschiede herein. Die Poesie z. B. der symbolischen Kunst kann bei abstrakteren unbestimmteren Bedeutungen, die den Grundinhalt abgeben, die echte organische Durchbildung nicht in dem Grade der Reinheit erreichen, als dieß bei Werken der klassischen Kunstform möglich ist. Im Symbolischen ist überhaupt, wie wir im ersten Theile sahen, der Zusammenhang der allgemeinen Bedeutung und des wirklichen Erscheinens, zu der die Kunst den Inhalt verkörpert, lockerer Art, so daß hier die Besonderheiten bald eine größere Selbstständigkeit behalten, bald wieder, wie in der Erhabenheit sich nur aufheben, um in dieser Negation die eine alleinige Macht und Substanz faßbar zu machen, oder es nur zu einer räthselhaften Verknüpfung besonderer, an sich selbst ebenso heterogener als verwandter Züge und Seiten des natürlichen und geistigen Daseyns bringen. Umgekehrt giebt die romantische Kunstform, in welcher das Innere sich als in sich zurückgezogen nur dem Gemüthe offenbart, der besonderen äußeren Realität einen gleichfalls weiteren Spielraum selbstständiger Entfaltung, so daß auch hier der Zusammenhang und die Einheit aller Theile zwar vorhanden seyn muß, doch so klar und fest nicht kann ausgebildet werden als in den Produkten der klassischen Kunstform.

In der ähnlichen Art gestattet das Epos ein breiteres Ausmalen des Aeußerlichen, sowie ein Verweilen bei episodischen Begebenheiten und Thaten, wodurch die Einheit des Ganzen, bei der vermehrten Selbstständigkeit der Theile, als weniger durchgreifend erscheint. Das Drama hingegen erheischt eine strengere Zusammengezogenheit, obschon die romantische Poesie auch im Dramatischen sich eine episodenreiche Mannigfaltigkeit und eine ausführende Partikularität in der Charakteristik sowohl des Inneren als auch des Aeußeren erlaubt. Die Lyrik, nach Maaß-

gabe ihrer verschiedenen Arten, nimmt gleichfalls die vielseitigste Darstellungsweise auf, indem sie bald erzählt, bald nur Empfindungen und Betrachtungen ausspricht, bald bei einem ruhigeren Fortgang eine enger verknüpfende Einheit beobachtet, bald in fesselloser Leidenschaft scheinbar in Vorstellungen und Empfindungen einheitslos umherschweifen kann. — Soviel vom poetischen Kunstwerk im Allgemeinen.

b) Um nun *zweitens* den Unterschied des in dieser Weise organisirten Gedichts von der *prosaischen* Darstellung bestimmter herauszuheben, wollen wir uns an diejenigen Gattungen der Prosa wenden, welche innerhalb ihrer Gränzen noch am meisten im Stande sind der Kunst theilhaftig zu werden. Dieß ist vornehmlich bei der Kunst der Geschichtsschreibung und Beredtsamkeit der Fall.

α) Was in dieser Rücksicht die *Geschichtsschreibung* angeht, so läßt sie allerdings für *eine* Seite der künstlerischen Thätigkeit Raum genug übrig.

αα) Die Entwickelung des menschlichen Daseyns in Religion und Staat, die Begebenheiten und Schicksale der hervorragendsten Individuen und Völker, welche in diesen Gebieten von lebendiger Thätigkeit sind, große Zwecke ins Werk setzen, oder ihr Unternehmen zu Grunde gehen sehen, dieser Gegenstand und Inhalt der Geschichtserzählung kann für sich wichtig, gediegen und interessant seyn, und wie sehr der Historiker auch bemüht seyn muß, das wirklich Geschehene wiederzugeben, so hat er doch diesen bunten Inhalt der Begebnisse und Charaktere in die Vorstellung aufzunehmen, und aus dem Geiste her für die Vorstellung wiederzuschaffen und darzustellen. Bei solcher Reproduktion darf er sich ferner nicht mit der bloßen Richtigkeit des Einzelnen begnügen, sondern muß zugleich das Aufgefaßte ordnen, bilden und die einzelnen Züge, Vorfälle, Thaten so zusammenfassen und gruppiren, daß uns aus ihnen einerseits ein deutliches Bild der Nation, der Zeit, der äußeren Umstände und innern Größe oder Schwäche

der handelnden Individuen in charaktervoller Lebendigkeit entgegenspringt, andererseits aus allen Theilen ihr Zusammenhang hervorgeht, in welchem sie zu der innern geschichtlichen Bedeutung eines Volks, einer Begebenheit u. s. f. stehen. In diesem Sinne sprechen wir noch jetzt von der Kunst des Herodot, Thucydides, Xenophon, Tacitus und weniger Anderer, und werden ihre Erzählungen immer als klassische Werke der redenden Kunst bewundern.

ββ) Dennoch gehören auch diese schönsten Produkte der Geschichtsschreibung nicht der freien Kunst an, ja selbst wenn wir auch noch die äußerlich poetische Behandlung der Diktion, Versmaaße u. s. f. hinzuthun wollten, würde doch keine Poesie daraus entstehen. Denn nicht nur die Art und Weise, in der die Geschichte *geschrieben* wird, sondern die Natur ihres *Inhaltes* ist es, welche sie prosaisch macht. Wir wollen hierauf einen nähern Blick werfen.

Das eigentlich dem Gegenstand und der Sache nach Historische nimmt erst da seinen Anfang, wo die Zeit des Heroenthums, das ursprünglich der Poesie und Kunst zu vindiciren ist, aufhört, da also, wo die Bestimmtheit und Prosa des Lebens sowohl in den wirklichen Zuständen als auch in der Auffassung und Darstellung derselben vorhanden ist. So beschreibt Herodot z. B. nicht den Zug der Griechen gen Troja, sondern die Perserkriege, und hat sich vielfach mit mühsamer Forschung und besonnener Beobachtung um die genaue Kenntniß dessen bemüht, was er zu erzählen gedenkt. Die Inder dagegen, ja die Orientalen überhaupt, fast nur mit Ausnahme der Chinesen, haben nicht prosaischen Sinn genug, um eine wirkliche Geschichtsschreibung zu liefern, indem sie entweder zu rein religiösen oder zu phantastischen Ausdeutungen und Umgestaltungen des Vorhandenen abschweifen. — Das Prosaische nun der historischen Zeit eines Volkes liegt kurz in Folgendem.

Zur Geschichte gehört *erstens* ein Gemeinwesen, sey es

nach der religiösen oder nach der weltlichen Seite des Staates hin, — mit Gesetzen, Einrichtungen u. s. f., die für sich festgesetzt sind, und als allgemeine Gesetze bereits gelten oder geltend gemacht werden sollen.

Aus solchem Gemeinwesen nun zweitens gehn bestimmte Handlungen für die Erhaltung und Veränderung desselben hervor, die allgemeiner Natur seyn können und die Hauptsache ausmachen, um welche es sich handelt, und zu deren Beschließung und Ausführung es nothwendig entsprechender Individuen bedarf. Diese sind groß und hervorragend, wenn sie sich mit ihrer Individualität dem gemeinsamen Zwecke, der im innern Begriff der vorhandenen Zustände liegt, gemäß erweisen; klein, wenn sie der Durchführung nicht gewachsen sind; schlecht, wenn sie, statt die Sache der Zeit zu verfechten, nur ihre davon abgetrennte und somit zufällige Individualität walten lassen. Mag nun der eine oder der andere dieser oder sonstiger Fälle eintreten, so ist doch nie das vorhanden, was wir von dem echt poetischen Inhalte und Weltzustande bereits im ersten Theil gefordert haben. Auch bei den großen Individuen nämlich ist der substantielle Zweck, dem sie sich widmen, mehr oder weniger gegeben, vorgeschrieben, abgenöthigt, und es kommt in sofern nicht die individuelle Einheit zu Stande, in welcher das Allgemeine und die ganze Individualität schlechthin identisch, ein Selbstzweck für sich, ein geschlossenes Ganzes seyn soll. Denn mögen sich auch die Individuen ihr Ziel aus sich selber gesteckt haben, so macht doch nicht die Freiheit oder Unfreiheit ihres Geistes und Gemüthes, diese individuelle lebendige Gestaltung selbst, sondern der durchgeführte Zweck, seine Wirkung auf die vorgefundene, für sich von dem Individuum unabhängige Wirklichkeit den Gegenstand der Geschichte aus. — Auf der anderen Seite kehrt sich in geschichtlichen Zuständen das Spiel der Zufälligkeit heraus, der Bruch zwischen dem in sich Substantiellen und der Relativität der einzelnen Ereignisse und Vorfälle, sowie der besonderen Subjektivität der Charaktere in ihren eigenthümlichen Leidenschaften, Absichten, Schicksalen, welche in dieser Prosa weit mehr Sonderbares und Abweichendes haben, als die Wunder der Poesie, die sich immer noch an das allgemein Gültige halten müssen.

Was drittens endlich die Ausführung der historischen Handlungen angeht, so schiebt sich auch hier wieder, im Unterschiede des eigentlich Poetischen, Theils der Zwiespalt der subjektiven Eigenthümlichkeit und des für die allgemeine Sache nöthigen Bewußtseyns von Gesetzen, Grundsätzen, Maximen u. s. f. als prosaisch ein, Theils bedarf die Realisation der vorgesetzten Zwecke selbst vieler Veranstaltungen und Zurüstungen, deren äußerliche Mittel eine große Breite, Abhängigkeit und Beziehung haben, und von Seiten des intendirten Unternehmens her nun auch mit Verstand, Klugheit und prosaischer Uebersicht zweckmäßig zugerichtet und angewendet werden müssen. Es wird nicht unmittelbar Hand ans Werk gelegt, sondern größtentheils nach weitläufigen Vorbereitungen, so daß die einzelnen Ausführungen, welche für den einen Zweck geschehn, entweder ihrem Inhalte nach häufig ganz zufällig und ohne innere Einheit bleiben, oder in Form praktischer Nützlichkeit aus dem nach Zwecken beziehenden Verstande, nicht aber aus selbstständiger unmittelbar freier Lebendigkeit hervorgehn.

γγ) Der Geschichtsschreiber nun hat nicht das Recht, diese prosaischen Charakterzüge seines Inhalts auszulöschen oder in andere poetische zu verwandeln; er muß erzählen, was vorliegt, und wie es vorliegt, ohne umzudeuten und poetisch auszubilden. Wie sehr er deshalb auch bemüht seyn kann, den inneren Sinn und Geist der Epoche, des Volks, der bestimmten Begebenheit, welche er schildert, zum inneren Mittelpunkte und das Einzelne zusammenhaltenden Bande seiner Erzählung zu machen, so hat er doch nicht die Freiheit, die vorgefundenen Umstände, Charaktere und Begebnisse sich zu diesem Behuf, wenn er auch das in sich selbst ganz Zufällige und Bedeutungslose bei Seite schiebt, zu

unterwerfen, sondern er muß sie nach ihrer äußerlichen Zufälligkeit, Abhängigkeit und rathlosen Willkür gewähren lassen. In der Biographie zwar scheint eine individuelle Lebendigkeit und selbstständige Einheit möglich, da hier das Individuum, sowie das, was von demselben ausgeht und auf diese eine Gestalt zurückwirkt, das Centrum der Darstellung bleibt, aber ein geschichtlicher Charakter ist auch nur eines von zwei verschiedenen Extremen. Denn obschon derselbe eine subjektive Einheit abgiebt, so thun sich dennoch auf der anderen Seite mannigfaltige Begebenheiten, Ereignisse u. s. f. hervor, die Theils für sich ohne inneren Zusammenhang sind, Theils das Individuum ohne freies Zuthun desselben berühren und es in diese Aeußerlichkeit hineinziehn. So ist z. B. Alexander allerdings das Eine Individuum, das an der Spitze seiner Zeit steht, und sich auch aus eigener Individualität, die mit den Außenverhältnissen zusammenstimmt, zu dem Zuge gegen die persische Monarchie entschließt; Asien aber, das er besiegt, ist in der vielfachen Willkür seiner einzelnen Völkerschaften nur ein zufälliges Ganzes, und was geschieht, geht nach der Weise der unmittelbaren äußerlichen Erscheinung vor sich. — Steigt nun endlich der Historiker auch seiner subjektiven Erkenntniß nach in die absoluten Gründe für das Geschehen und in das göttliche Wesen hinunter, vor welchem die Zufälligkeiten verschwinden, und sich die höhere Nothwendigkeit enthüllt, so darf er sich dennoch in Rücksicht auf die reale Gestalt der Begebnisse nicht das Vorrecht der Dichtkunst erlauben, für welche dieß Substantielle die Hauptsache seyn muß, indem der Poesie allein die Freiheit zukommt, über den vorhandenen Stoff, damit er der inneren Wahrheit auch äußerlich gemäß sey, ungehindert zu schalten.

β) Die Beredtsamkeit *zweitens* scheint der freien Kunst schon näher zu stehn.

αα) Denn obschon der Redner sich gleichfalls aus der vorhandenen Wirklichkeit heraus, aus bestimmten realen Umständen und

Absichten die Gelegenheit und den Inhalt für sein Kunstwerk nimmt, so bleibt dennoch *erstens*, was er ausspricht, sein freies Urtheil, seine eigene Gesinnung, sein subjektiver immanenter Zweck, bei welchem er mit seinem ganzen Selbst lebendig dabei seyn kann. Ebenso *zweitens* ist ihm die Entwickelung dieses Inhalts, die Behandlungsweise überhaupt vollständig freigegeben, so daß es den Anschein gewinnt, als wenn wir in der Rede ein durchaus selbstständiges Produkt des Geistes vor uns hätten. *Drittens* endlich soll er sich nicht nur an unser wissenschaftliches oder sonstiges verständiges Denken wenden, sondern er soll uns zu irgend einer Ueberzeugung bewegen, und darf, um dieß Ziel zu erreichen, auf den ganzen Menschen, die Empfindung, Anschauung u. s. f. einwirken. Sein Inhalt nämlich ist nicht nur die abstrakte Seite des bloßen Begriffs der Sache, für die er uns zu interessiren, des Zwecks, zu dessen Durchführung er uns aufzufordern gedenkt, sondern zum größten Theile auch eine bestimmte Realität und Wirklichkeit, so daß die Darstellung des Redners einerseits zwar das Substantielle in sich fassen, dieß Allgemeine aber ebensosehr in Form der Erscheinung ergreifen und an unser konkretes Bewußtseyn bringen muß. Er hat deshalb nicht nur den Verstand durch die Strenge der Folgerungen und Schlüsse zu befriedigen, sondern kann sich ebenso gegen unser Gemüth richten, die Leidenschaft aufregen und mit sich fortreißen, die Anschauung ausfüllen, und so den Zuhörer nach allen Formen des Geistes erschüttern und überzeugen.

ββ) Im rechten Lichte gesehn steht jedoch gerade in der Redekunst diese scheinbare Freiheit am meisten unter dem Gesetze praktischer Zweckmäßigkeit.

Was nämlich *erstens* der Rede ihre eigentliche bewegende Kraft verleiht, liegt nicht in dem besonderen Zwecke, für welchen gesprochen wird, sondern in dem Allgemeinen, den Gesetzen, Regeln, Grundsätzen, auf die sich der vereinzelte Fall zurück-

führen läßt, und welche für sich bereits in dieser Form der Allgemeinheit, Theils als wirkliche Staatsgesetze, Theils als moralische, rechtliche, religiöse Maximen, Gefühle, Dogmen u. s. f. vorhanden sind. Der bestimmte Umstand und Zweck, der hier den Ausgangspunkt abgiebt, und dieß Allgemeine sind deshalb von Hause aus getrennt, und diese Scheidung wird als das bleibende Verhältniß beibehalten. Der Redner hat freilich die Absicht, beide Seiten in Eins zu setzen, was sich aber im Poetischen, in sofern es überhaupt poetisch ist, schon als ursprünglich vollbracht zeigt, steht in der Redekunst nur als das subjektive Ziel des Redners da, dessen Erreichung außerhalb der Rede selbst liegt. Es bleibt in sofern hier nichts Anderes übrig, als subsumirend zu verfahren, so daß sich also die bestimmte reale Erscheinung, hier der konkrete Fall oder Zweck, nicht in unmittelbarer Einheit mit dem Allgemeinen frei aus sich selbst entwickelt, sondern nur durch die Unterstellung von Grundsätzen und durch die Beziehung auf Gesetzlichkeit, Sitten, Gebräuche u. s. f., die ihrerseits gleichfalls für sich bestehen, geltend gemacht wird. Es ist nicht das freie Leben der Sache in ihrer konkreten Erscheinung, sondern die prosaische Trennung von Begriff und Realität, die bloße Relation Beider und Forderung ihrer Einheit, was den Grundtypus abgiebt. — In dieser Weise muß z. B. der geistliche Redner häufig zu Werke gehn, denn für ihn sind die allgemeinen religiösen Lehren und die daraus folgenden moralischen, politischen und sonstigen Grundsätze und Verhaltungsregeln das, worauf er die verschiedenartigsten Fälle zurückzuführen hat, da diese Lehren im religiösen Bewußtseyn wesentlich auch für sich, als die Substanz von allem Einzelnen, sollen erfahren, geglaubt und erkannt werden. Der Prediger kann dabei allerdings an unser Herz appelliren, die göttlichen Gesetze sich aus dem Quell des Gemüths entwickeln lassen, und sie zu diesem Quell auch beim Zuhörer hinleiten, aber es ist nicht in schlechthin individueller Gestalt, daß sie sollen dargestellt und

hervorgehoben werden, sondern ihre durchgreifende Allgemeinheit gerade soll als Gebote, Vorschriften, Glaubensregeln u. s. f. zum Bewußtseyn kommen. — Mehr noch ist dieß in der gerichtlichen Beredtsamkeit der Fall. In ihr tritt dann außerdem das Gedoppelte ein, daß es einerseits vornehmlich ein bestimmter Fall ist, auf den es ankommt, umgekehrt die Subsumtion desselben unter allgemeine Gesichtspunkte und Gesetze. Was den ersten Punkt betrifft, so liegt das Prosaische schon in der nothwendigen Ausmittelung des wirklich Geschehenen und dem Zusammenlesen und geschickten Kombiniren aller einzelnen Umstände und Zufälligkeiten, woraus denn, der freischaffenden Poesie gegenüber, sogleich die Bedürftigkeit in Ansehung der Kenntniß des wirklichen Falls und die Mühseligkeit dieselbe zu erlangen und mitzutheilen hervorgeht. Weiter dann muß das konkrete Faktum analysirt, und nicht nur seinen einzelnen Seiten nach auseinandergelegt werden, sondern jede dieser Seiten bedarf ebenso wie der ganze Fall einer Zurückführung auf für sich schon im voraus feststehende Gesetze. — Doch auch bei diesem Geschäft bleibt für Rührung des Herzens und Aufregung der Empfindung noch ein Spielraum übrig. Denn das Recht oder Unrecht des erörterten Falls ist so vorstellig zu machen, daß es nicht mehr bei der bloßen Einsicht und allgemeinen Ueberzeugung sein Bewenden hat; im Gegentheil das Ganze kann durch die Art der Darstellung Jedem der Zuhörer so eigenthümlich und subjektiv werden sollen, daß sich gleichsam Keiner mehr soll halten können, sondern Alle ihr eigenes Interesse, ihre eigene Sache darin finden.

Zweitens ist in der Redekunst überhaupt die künstlerische Darstellung und Vollendung nicht dasjenige, was das letzte und höchste Interesse des Redners ausmacht, sondern er hat über die Kunst hinaus noch sosehr einen anderweitigen Zweck, daß die ganze Form und Ausbildung der Rede vielmehr nur als das wirksamste Mittel gebraucht wird, ein außerhalb der Kunst

liegendes Interesse durchzuführen. Nach dieser Seite hin sollen auch die Zuhörer nicht für sich selber bewegt werden, sondern ihre Bewegung und Ueberzeugung wird gleichfalls nur als ein Mittel zur Erreichung der Absicht verwendet, deren Durchführung der Redner sich vorgesetzt hat, so daß also auch für den Hörer die Darstellung nicht als Selbstzweck dasteht, sondern sich nur als ein Mittel erweist, ihn zu dieser oder jener Ueberzeugung zu bringen, oder zu bestimmten Entschlüssen, Thätigkeiten u. s. f. zu veranlassen.

Dadurch verliert die Redekunst auch nach dieser Seite hin ihre freie Gestalt, und wird zu einer Absichtlichkeit, zu einem Sollen, das auch drittens in Betreff auf den Erfolg in der Rede selbst und deren künstlerischen Behandlung seine Erledigung nicht findet. Das poetische Kunstwerk bezweckt nichts Anderes als das Hervorbringen und den Genuß des Schönen; Zweck und Vollbringung liegt hier unmittelbar in dem dadurch selbstständig in sich fertigen Werke, und die künstlerische Thätigkeit ist nicht ein Mittel für ein außerhalb ihrer fallendes Resultat, sondern ein Zweck, der sich in seiner Ausführung unmittelbar mit sich selber zusammenschließt. In der Beredtsamkeit aber erhält die Kunst nur die Stellung eines zur Hülfe herangerufenen Beiwerks; der eigentliche Zweck dagegen geht die Kunst als solche nichts an, sondern ist praktischer Art, Belehrung, Erbauung, Entscheidung von Rechtsangelegenheiten, Staatsverhältnissen u. s. f. und damit eine Absicht für eine Sache, die erst geschehen, für eine Entscheidung, die erst erreicht werden soll, durch jenen Effekt der Redekunst aber noch nichts Geendigtes und Vollbrachtes ist, sondern erst vielfach anderen Thätigkeiten muß anheimgestellt werden. Denn eine Rede kann häufig mit einer Dissonanz schließen, welche erst der Zuhörer als Richter zu lösen und dieser Lösung gemäß sodann zu handeln hat; wie die geistliche Beredtsamkeit z. B. oft von dem unversöhnten Gemüth anhebt und den Hörer zuletzt zu einem Richter über

sich selbst und die Beschaffenheit seines Innern macht. Hier ist nun die religiöse Besserung der Zweck des Redners; ob aber bei aller Erbaulichkeit und Trefflichkeit seiner beredten Ermahnungen die Besserung erfolgt und so der rednerische Zweck erreicht wird, ist eine Seite, die nicht mehr in die Rede selbst fällt und anderen Umständen muß überlassen bleiben.

γγ) Nach allen diesen Richtungen nun hat die Beredtsamkeit ihren Begriff, statt in der freien poetischen Organisation des Kunstwerks, vielmehr in der bloßen Zweckmäßigkeit zu suchen. Der Redner nämlich muß es sich zum Hauptaugenmerk machen, der subjektiven Absicht, aus der sein Werk hervorgeht, sowohl das Ganze als auch die einzelnen Theile zu unterwerfen, wodurch die selbstständige Freiheit der Darstellung aufgehoben, und dafür die Dienstlichkeit zu einem bestimmten, nicht mehr künstlerischen Zweck an die Stelle gesetzt wird. Vornehmlich aber, da es auf lebendige praktische Wirkung abgesehn ist, hat er den Ort, an welchem er spricht, den Grad der Bildung, die Fassungsgabe, den Charakter der Zuhörerschaft durchweg zu berücksichtigen, um nicht mit dem Verfehlen des gerade für diese Stunde, Personen und Lokalität gehörigen Tones den erwünschten praktischen Erfolg einzubüßen. Bei dieser Gebundenheit an äußere Verhältnisse und Bedingungen darf weder das Ganze, noch können die einzelnen Theile mehr aus künstlerisch freiem Gemüth entspringen, sondern es wird sich in Allem und Jedem ein bloß zweckmäßiger Zusammenhang hervorthun, der unter der Herrschaft von Ursach und Wirkung, Grund und Folge, und anderen Verstandeskategorien bleibt.

c) Aus diesem Unterschiede des eigentlich Poetischen von den Produkten der Geschichtsschreibung und Redekunst können wir uns drittens für das poetische Kunstwerk als solches noch folgende Gesichtspunkte festsetzen.

α) In der Geschichtsschreibung lag das Prosaische vornehmlich darin, daß wenn auch ihr Gehalt innerlich substantiell und

von gediegener Wirksamkeit seyn konnte, die wirkliche Gestalt desselben dennoch vielfach von relativen Umständen begleitet, von Zufälligkeiten umhäuft, und durch Willkürlichkeiten verunreinigt erscheinen mußte, ohne daß der Geschichtsschreiber das Recht hatte, diese der unmittelbaren Wirklichkeit schlechthin zugehörige Form der Realität zu verwandeln.

aa) Das Geschäft dieser Umwandlung nun ist ein Hauptberuf der Dichtkunst, wenn sie ihrem Stoffe nach den Boden der Geschichtsschreibung betritt. Sie hat in diesem Falle den innersten Kern und Sinn einer Begebenheit, Handlung, eines nationalen Charakters, einer hervorragenden historischen Individualität herauszufinden, die umherspielenden Zufälligkeiten aber und gleichgültigen Beiwerke des Geschehens, die nur relativen Umstände und Charakterzüge abzustreifen, und dafür solche an die Stelle zu setzen, durch welche die innere Substanz der Sache klar herausscheinen kann, so daß dieselbe in dieser umgewandelten Außengestalt so sehr ihr gemäßes Daseyn findet, daß sich nun erst das anundfürsich Vernünftige in seiner ihm an und für sich entsprechenden Wirklichkeit entwickelt und offenbar macht. Dadurch allein vermag die Poesie zugleich für das bestimmte Werk sich ihren Inhalt zu einem festeren Mittelpunkte in sich abzugränzen, der sich dann ebenso zu einer gerundeten Totalität entfalten kann, da er die besonderen Theile einerseits strenger zusammenhält, andererseits, ohne die Einheit des Ganzen zu gefährden, auch jeder Einzelheit ihr gehöriges Recht zu selbstständiger Ausprägung vergönnen darf.

ββ) Weiter noch kann sie in dieser Rücksicht gehn, wenn sie nicht den Gehalt und die Bedeutung des wirklich historisch Geschehenen, sondern irgend einen damit näher oder entfernter verwandten Grundgedanken, eine menschliche Kollision überhaupt, zu ihrem Hauptinhalt macht, und die historischen Fakta oder Charaktere, das Lokal u. s. f. nur mehr als individualisirende Einkleidung benutzt. Hier tritt dann aber die doppelte Schwierigkeit

ein, daß entweder die geschichtlich bekannten Data, wenn sie mit in die Darstellung aufgenommen werden, jenem Grundgedanken nicht durchweg anpassend seyn können, oder daß umgekehrt, wenn der Dichter dieß Bekannte Theils beibehält, Theils aber zu seinen Zwecken in wichtigen Punkten umändert, dadurch ein Widerspruch des sonst schon in unserer Vorstellung Festen und des durch die Poesie neu Hervorgebrachten entsteht. Diesen Zwiespalt und Widerspruch zu lösen und den rechten störungslosen Einklang zu Stande zu bringen ist schwer, doch nothwendig, denn auch die Wirklichkeit hat in ihren wesentlichen Erscheinungen ein unbestreitbares Recht.

γγ) Die ähnliche Forderung nun ist für die Poesie noch in einem ausgebreiteteren Kreise geltend zu machen. Was nämlich die Dichtkunst an äußerem Lokal, Charakteren, Leidenschaften, Situationen, Konflikten, Begebnissen, Handlungen, Schicksalen darstellt, das Alles findet sich auch sonst schon, mehr als man gewöhnlich glauben mag, in der Wirklichkeit des Lebens vor. Auch hier also betritt die Poesie gleichsam einen historischen Boden, und ihre Abweichungen und Aenderungen müssen in diesem Felde ebenfalls aus der Vernunft der Sache und dem Bedürfniß, für dieß Innere die adäquateste lebendige Erscheinung zu finden, nicht aber aus dem Mangel an gründlicher Kenntniß und Durchlebung des Wirklichen, oder aus Laune, Willkür und Sucht nach barocken Eigenthümlichkeiten einer querköpfigen Originalität hervorgehn.

β) Die Redekunst *zweitens* gehört der Prosa des praktischen Endzwecks wegen an, der in ihrer Absicht liegt, und zu dessen praktischer Durchführung sie die Pflicht hat, der Zweckmäßigkeit durchgängig Folge zu leisten.

aa) In dieser Rücksicht muß die Poesie, um nicht gleichfalls in das Prosaische zu fallen, sich vor jedem außerhalb der Kunst und des reinen Kunstgenusses liegenden Zweck bewahren. Denn kommt es ihr wesentlich auf dergleichen Absichten an,

welche in diesem Falle aus der ganzen Fassung und Darstellungsart herausscheinen, so ist sogleich das poetische Werk aus der freien Höhe, in deren Region es nur seiner selbst wegen da zu seyn zeigt, in das Gebiet des Relativen heruntergezogen, und es entsteht entweder ein Bruch zwischen dem, was die Kunst verlangt, und demjenigen, was die anderweitigen Intentionen fordern, oder die Kunst wird, ihrem Begriffe zuwider, nur als ein Mittel verbraucht und damit zur Zweckdienlichkeit herabgesetzt. Von dieser Art z. B. ist die Erbaulichkeit vieler Kirchenlieder, in denen bestimmte Vorstellungen nur der religiösen Wirkung wegen Platz gewinnen, und eine Art der Anschaulichkeit erhalten, welche der poetischen Schönheit entgegen ist. Ueberhaupt muß die Poesie als Poesie nicht religiös und nur religiös erbauen, und uns dadurch in ein Gebiet hinüberführen wollen, das wohl mit der Poesie und Kunst Verwandtschaft hat, doch ebenso von ihr verschieden ist. Dasselbe gilt für das Lehren, moralische Bessern, politische Aufregen, oder bloß oberflächliche Zeitvertreiben und Vergnügen. Denn dieß alles sind Zwecke, zu deren Erreichung die Poesie allerdings unter allen Künsten am meisten behülflich seyn kann, doch diese Hülfe, soll sie sich frei nur in ihrem eigenen Kreise bewegen, nicht zu leisten unternehmen darf, in sofern in der Dichtkraft nur das Poetische, nicht aber das, was außerhalb der Poesie liegt, als bestimmender und durchgeführter Zweck regieren muß, und jene anderweitigen Zwecke in der That durch andere Mittel noch vollständiger zum Ziele geführt werden können.

ββ) Dennoch aber soll die Dichtkunst umgekehrt in der konkreten Wirklichkeit keine absolut isolirte Stellung behaupten wollen, sondern muß, selber lebendig, mitten in's Leben hineintreten. Schon im ersten Theile sahen wir, in wie vielen Zusammenhängen die Kunst mit dem sonstigen Daseyn stehe, dessen Gehalt und Erscheinungsweise auch sie zu ihrem Inhalt und ihrer Form macht. In der Poesie nun zeigt sich die lebendige

Beziehung zu dem vorhandenen Daseyn und dessen einzelnen Vorfällen, privaten und öffentlichen Angelegenheiten am reichhaltigsten in den sogenannten Gelegenheitsgedichten. In einem weiteren Sinne des Worts könnte man die meisten poetischen Werke mit diesem Namen bezeichnen, in der engeren eigentlichen Bedeutung jedoch müssen wir denselben auf solche Produktionen beschränken, welche ihren Ursprung in der Gegenwart selbst irgend einem Ereignisse verdanken, dessen Erhebung, Ausschmückung, Gedächtnißfeier u. s. f. sie nun auch ausdrücklich gewidmet sind. Durch solch lebendige Verflechtung aber scheint die Poesie wiederum in Abhängigkeit zu gerathen, und man hat deshalb auch häufig diesem ganzen Kreise nur einen untergeordneten Werth zuschreiben wollen, obschon zum Theil, besonders in der Lyrik, die berühmtesten Werke hieher gehören.

γγ) Es fragt sich daher, wodurch die Poesie auch in diesem Konflikte noch ihre Selbstständigkeit zu bewahren im Stande sey. Ganz einfach dadurch, daß sie die äußere vorgefundene Gelegenheit nicht als den wesentlichen Zweck und sich dagegen nur als ein Mittel betrachtet und hinstellt, sondern umgekehrt den Stoff jener Wirklichkeit in sich hineinzieht und mit dem Recht und der Freiheit der Phantasie gestaltet und ausbildet. Dann nämlich ist nicht die Poesie das Gelegentliche und Beiherlaufende, sondern jener Stoff ist die äußere Gelegenheit, auf deren Anstoß der Dichter sich seinem tieferen Eindringen und reineren Ausgestalten überläßt, und dadurch das erst aus sich erschafft, was ohne ihn in dem unmittelbar wirklichen Falle nicht in dieser freien Weise zum Bewußtseyn gekommen wäre.

γ) So ist denn jedes wahrhaft poetische Kunstwerk ein in sich unendlicher Organismus; gehaltreich und diesen Inhalt in entsprechender Erscheinung entfaltend; einheitsvoll, doch nicht in Form und Zweckmäßigkeit, die das Besondere abstrakt unterwirft, sondern im Einzelnen von derselben lebendigen Selbstständigkeit, in welcher sich das Ganze ohne scheinbare Absicht

zu vollendeter Rundung in sich zusammenschließt; mit dem Stoffe der Wirklichkeit erfüllt, doch weder zu diesem Inhalte und dessen Daseyn, noch zu irgend einem Lebensgebiete im Verhältniß der Abhängigkeit, sondern frei aus sich schaffend, um den Begriff der Dinge zu seiner echten Erscheinung herauszugestalten, und das äußerlich Existirende mit seinem innersten Wesen in versöhnenden Einklang zu bringen.

3. Die dichtende Subjektivität.

Von dem künstlerischen Talent und Genius, von der Begeisterung und Originalität u. s. f. habe ich schon im ersten Theile weitläufiger gesprochen, und will deshalb hier in Bezug auf Poesie nur noch Einiges andeuten, was, der subjektiven Thätigkeit im Kreise der bildenden Künste und Musik gegenüber, von Wichtigkeit ist.

a) Der Architekt, Bildhauer, Maler, Musiker ist auf ein ganz konkretes, sinnliches Material angewiesen, in welches er seinen Inhalt vollständig hineinarbeiten soll. Die Beschränktheit dieses Materials nun bedingt die bestimmte Form für die ganze Konceptionsweise und künstlerische Behandlung. Je specifischer deshalb die Bestimmtheit ist, zu welcher der Künstler sich concentriren muß, desto specieller wird auch das gerade zu dieser und keiner andern Darstellungsart erforderliche Talent, und die hiermit parallellaufende Geschicklichkeit des technischen Ausführens. Das Talent zur Dichtkunst, in sofern dieselbe sich der gänzlichen Verkörperung ihrer Gebilde in einem besonderen Material enthebt, ist solchen bestimmten Bedingungen weniger unterworfen, und dadurch allgemeiner und unabhängiger. Es bedarf nur der Gabe phantasiereicher Gestaltung überhaupt, und ist nur dadurch begränzt, daß die Poesie, da sie in Worten sich äußert, weder auf der einen Seite die sinnliche Vollständigkeit darf erreichen wollen, in welcher der bildende Künstler seinen Inhalt als äußere Gestalt zu fassen hat, noch auf der anderen Seite bei der

wortlosen Innigkeit stehen bleiben kann, deren Seelentöne das Bereich der Musik ausmachen. In dieser Rücksicht läßt sich die Aufgabe des Dichters, im Vergleich zu den übrigen Künstlern, als leichter und als schwerer ansehn. Als leichter, weil der Dichter, obschon die poetische Behandlung der Sprache einer ausgebildeten Geschicklichkeit bedarf, doch der relativ vielfacheren Besiegung technischer Schwierigkeiten überhoben ist; als schwerer, weil die Poesie, je weniger sie es zu einer äußeren Verkörperung zu bringen vermag, um desto mehr den Ersatz für diesen sinnlichen Mangel, in dem inneren eigentlichen Kern der Kunst, in der Tiefe der Phantasie und der echt künstlerischen Auffassung als solcher zu suchen hat.

b) Dadurch wird der Dichter zweitens befähigt, in alle Tiefen des geistigen Gehalts einzudringen, und was in ihnen verborgen liegt an das Licht des Bewußtseyns hervorzuführen. Denn wie sehr in anderen Künsten auch das Innere aus seiner leiblichen Form herausscheinen muß, und wirklich herausscheint, so ist doch das Wort das verständlichste und dem Geiste gemäßeste Mittheilungsmittel, das alles zu fassen und kund zu geben vermag, was sich irgend durch die Höhen und Tiefen des Bewußtseyns hindurchbewegt und innerlich präsent wird. Hiedurch sieht sich der Dichter jedoch in Schwierigkeiten verwickelt und es werden ihm Aufgaben gestellt, welche zu überwinden und denen zu genügen die übrigen Künste in geringerem Grade genöthigt sind. Indem sich nämlich die Poesie rein im Bereiche des innerlichen Vorstellens aufhält, und nicht darauf bedacht seyn darf, ihren Gebilden eine von dieser Innerlichkeit unabhängige äußerliche Existenz zu verschaffen, so bleibt sie dadurch in einem Elemente, in welchem auch das religiöse, wissenschaftliche und sonstige prosaische Bewußtseyn thätig sind, und muß sich deshalb hüten, an jene Gebiete und deren Auffassungsweise heranzustreifen, oder sich mit ihnen zu vermischen. Das ähnliche Beisammenseyn findet zwar in Rücksicht auf jede Kunst

statt, da alle künstlerische Produktion aus dem einen Geiste hervorgeht, der alle Sphären des selbstbewußten Lebens in sich faßt, in den übrigen Künsten aber unterscheidet sich die ganze Art der Konception, weil sie bei ihrem innern Schaffen schon in steter Beziehung auf die Ausführung ihrer Gebilde in einem bestimmten sinnlichen Material bleibt, von Hause aus sowohl von den Formen der religiösen Vorstellung als auch des wissenschaftlichen Denkens und des prosaischen Verstandes. Die Poesie dagegen bedient sich auch in Betreff auf äußere Mittheilung desselben Mittels als diese übrigen Gebiete, der Sprache nämlich, mit der sie sich deshalb nicht wie die bildenden Künste und die Musik auf einem anderen Boden des Vorstellens und der Aeußerung befindet.

c) Drittens endlich darf von dem Dichter, weil die Poesie am tiefsten die ganze Fülle des geistigen Gehalts auszuschöpfen im Stande ist, auch die tiefste und reichhaltigste innere Durchlebung des Stoffes gefordert werden, den er zur Darstellung bringt. Der bildende Künstler hat sich gleichsam auf die Durchlebung des geistigen Ausdrucks in der Außengestalt der architektonischen, plastischen und malerischen Formen vornehmlich hinzuwenden, der Musiker auf die innere Seele der koncentrirten Empfindung und Leidenschaft und deren Erguß in Melodieen, obschon die Einen wie die Andern gleichfalls von dem innersten Sinn und der Substanz ihres Inhalts erfüllt seyn müssen. Der Kreis dessen, was der Dichter in sich durchzumachen hat, reicht weiter, weil er sich nicht nur eine innere Welt des Gemüths und der selbstbewußten Vorstellung auszubilden, sondern für dieß Innere sich auch eine entsprechende äußere Erscheinung zu finden hat, durch welche jene ideelle Totalität in erschöpfenderer Vollständigkeit als in den übrigen Kunstgestaltungen hindurchblickt. Nach Innen und Außen muß er das menschliche Daseyn kennen, und die Breite der Welt und ihrer Erscheinungen in sein Inneres hineingenommen und dort durchfühlt, durchdrungen, vertieft

und verklärt haben. — Um nun aus seiner Subjektivität heraus, selbst bei der Beschränkung auf einen ganz engen und besonderen Kreis, ein freies Ganzes, das nicht von Außen her determinirt erscheint, schaffen zu können, muß er sich aus der praktischen oder sonstigen Befangenheit in solchem Stoffe losgerungen haben, und mit freiem das innere und äußere Daseyn überschauenden Blicke darüberstehn. Von Seiten des Naturells können wir in dieser Beziehung besonders die morgenländischen muhamedanischen Dichter rühmen. Sie treten von Hause aus in diese Freiheit ein, welche in der Leidenschaft selbst von der Leidenschaft unabhängig bleibt, und in aller Mannigfaltigkeit der Interessen als eigentlichen Kern doch nur immer die eine Substanz festhält, gegen welche dann das Uebrige klein und vergänglich erscheint, und der Leidenschaft und Begierde nichts Letztes bleibt. Dieß ist eine theoretische Weltanschauung, ein Verhältniß des Geistes zu den Dingen dieser Welt, das dem Alter näher liegt als der Jugend. Denn im Alter sind zwar die Lebensinteressen noch vorhanden, aber nicht in der drängenden Jugendgewalt der Leidenschaft, sondern mehr in der Form von Schatten, so daß sie sich leichter den theoretischen Bezügen gemäß ausbilden, welche die Kunst verlangt. Gegen die gewöhnliche Meinung, daß die Jugend in ihrer Wärme und Gluth das schönste Alter für die dichterische Produktion sey, läßt sich deshalb, nach dieser Seite hin, gerade das Entgegengesetzte behaupten, und das Greisenalter, wenn es sich nur die Energie der Anschauung und Empfindung noch zu bewahren weiß, als die reifste Epoche hinstellen. Erst dem blinden Greise Homer werden die wunderbaren Gedichte zugeschrieben, die unter seinem Namen auf uns gekommen sind, und auch von Goethe kann man sagen, daß er im Alter erst, nachdem es ihm gelungen war, sich von allen beschränkenden Partikularitäten frei zu machen, das Höchste geleistet hat.

II.

Der poetische Ausdruck.

Der erste Kreis, bei dessen unendlichem Umfang wir uns mit wenigen allgemeinen Bestimmungen haben begnügen müssen, betraf das Dichterische überhaupt, den Inhalt sowie die Auffassung und Organisation desselben zum poetischen Kunstwerke. Hiegegen nun bildet die zweite Seite der poetische Ausdruck, die Vorstellung in ihrer selbst innerlichen Objektivität des Worts, als Zeichens der Vorstellung, und die Musik des Wortes.

Welches Verhältniß nun der poetische Ausdruck im Allgemeinen zu der Darstellungsart der übrigen Künste habe, können wir aus dem oben bereits in Betreff auf das Poetische überhaupt Ausgeführten abstrahiren. Das Wort und die Wortklänge sind weder ein Symbol von geistigen Vorstellungen, noch eine adäquate räumliche Aeußerlichkeit des Innern, wie die Körperformen der Skulptur und Malerei, noch ein musikalisches Tönen der ganzen Seele, sondern ein bloßes Zeichen. Als Mittheilung des poetischen Vorstellens aber muß auch diese Seite im Unterschiede der prosaischen Ausdrucksweise theoretisch zum Zweck gemacht werden und gebildet erscheinen.

In dieser Rücksicht lassen sich drei Hauptpunkte bestimmter unterscheiden.

Erstens nämlich scheint zwar der poetische Ausdruck durchaus nur in den Worten zu liegen, und sich deshalb rein auf das Spachliche zu beziehn, in sofern aber die Worte selbst nur die Zeichen für Vorstellungen sind, so liegt der eigentliche Ursprung der poetischen Sprache weder in der Wahl der einzelnen Wörter, und in der Art ihrer Zusammenstellung zu Sätzen und ausgebildeten Perioden, noch in dem Wohlklang, Rhythmus, Reim u. s. f., sondern in der Art und Weise der Vorstellung. Den Ausgangspunkt für den gebildeten

Ausdruck haben wir demnach in der gebildeten Vorstellung zu suchen, und unsere erste Frage auf die Form zu richten, welche das Vorstellen, um zu einem poetischen Ausdruck zu kommen, annehmen muß.

Zweitens aber wird die in sich selbst dichterische Vorstellung nur in Worten objektiv, und wir haben deshalb ebensosehr den sprachlichen Ausdruck nach seiner rein sprachlichen Seite zu betrachten, nach welcher sich poetische Wörter von prosaischen, poetische Wendungen von denen des gewöhnlichen Lebens und des prosaischen Denkens unterscheiden, wenn wir auch zunächst von der Hörbarkeit derselben abstrahiren.

Drittens endlich ist die Poesie wirkliches Sprechen, das klingende Wort, das sowohl seiner zeitlichen Dauer als auch seinem realen Klange nach gestaltet seyn muß, und Zeitmaaß, Rhythmus, Wohlklang, Reim u. s. f. erforderlich macht.

1. Die poetische Vorstellung.

Was in den bildenden Künsten die durch Stein und Farbe ausgedrückte sinnlich sichtbare Gestalt, in der Musik die beseelte Harmonie und Melodie ist, die äußerliche Weise nämlich, in welcher ein Inhalt kunstgemäß erscheint, das kann, wir müssen immer wieder darauf zurückkommen, für den poetischen Ausdruck nur die Vorstellung selber seyn. Die Kraft des dichterischen Bildens besteht deshalb darin, daß die Poesie sich einen Inhalt innerlich, ohne zu wirklichen Außengestalten und Melodiegängen herauszugehen, gestaltet, und damit die äußerliche Objektivität der übrigen Künste zu einer innern macht, die der Geist, wie sie im Geiste ist und bleiben soll, für das Vorstellen selber äußert.

Wenn wir nun beim Dichterischen bereits einen Unterschied zwischen dem ursprünglich poetischen und einer späteren Rekonstruktion der Poesie aus dem Prosaischen her festzustellen hatten, so tritt uns der gleiche Unterschied auch hier wieder entgegen.

a) Die ursprüngliche Poesie des Vorstellens zerscheidet sich noch nicht in die Extreme des gewöhnlichen Bewußtseyns, das einerseits alles in Form unmittelbarer und damit zufälliger Einzelnheit vor sich bringt, ohne das innerlich Wesentliche daran und das Erscheinen desselben aufzufassen, andererseits das konkrete Daseyn Theils in seine Unterschiede zerlegt und in die Form abstrakter Allgemeinheit erhebt, Theils zu verständigen Beziehungen und Synthesen dieser Abstrakta fortgeht, sondern poetisch ist die Vorstellung nur dadurch, daß sie diese Extreme noch in unzerschiedener Vermittelung hält, und dadurch in der gediegenen Mitte zwischen der gewöhnlichen Anschauung und dem Denken stehen zu bleiben vermag.

Im Allgemeinen können wir das dichterische Vorstellen als bildlich bezeichnen, in sofern es statt des abstrakten Wesens die konkrete Wirklichkeit desselben, statt der zufälligen Existenz eine solche Erscheinung vor Augen führt, in welcher wir unmittelbar durch das Aeußere selbst und dessen Individualität, ungetrennt davon, das Substantielle erkennen, und somit den Begriff der Sache wie deren Daseyn als ein und dieselbe Totalität im Innern der Vorstellung vor uns haben. In dieser Rücksicht findet ein großer Unterschied zwischen dem statt, was uns die bildliche Vorstellung giebt, und was uns sonst durch andere Ausdrucksweisen klar wird. Es geht damit ähnlich wie mit dem Lesen. Sehen wir die Buchstaben, welche Zeichen für Sprachlaute sind, so verstehen wir bei ihrer Betrachtung, ohne daß wir die Töne zu hören nöthig hätten, sogleich das Gelesene; und nur ungeläufige Leser müssen sich erst die einzelnen Laute aussprechen, um die Wörter verstehen zu können. Was hier eine Ungeübtheit ist, wird aber in der Poesie das Schöne und Vortreffliche, indem sie sich nicht mit dem abstrakten Verstehen begnügt, und die Gegenstände nur so in uns hervorruft, wie sie in Form des Denkens und der bildlosen Allgemeinheit überhaupt in unserem Gedächtnisse sind,

sondern den Begriff in seinem Daseyn, die Gattung in bestimmter Individualität an uns kommen läßt. Dem gewöhnlichen verständigen Bewußtseyn nach verstehe ich beim Hören und Lesen mit dem Wort unmittelbar die Bedeutung, ohne sie, d. h. ohne ihr Bild vor der Vorstellung zu haben. Sagen wir z. B. „die Sonne" oder „Morgens", so ist uns klar, was damit gemeint sey, die Frühe und die Sonne selbst aber wird uns nicht veranschaulicht. Wenn es dagegen im Dichter heißt: „Als nun die dämmernde Eos mit Rosenfingern emporstieg", so ist hier zwar der Sache nach dasselbe ausgesprochen; der poetische Ausdruck giebt uns aber mehr, da er dem Verstehen auch noch eine Anschauung von dem verstandenen Objekte hinzufügt, oder vielmehr das bloße abstrakte Verstehen entfernt, und die reale Bestimmtheit an die Stelle setzt. Ebenso, wenn gesagt wird, „Alexander hat das persische Reich besiegt", so ist dieß allerdings dem Inhalte nach eine konkrete Vorstellung, die mannigfaltige Bestimmtheit derselben aber, als „Sieg" ausgedrückt, wird in eine einfache Abstraktion bildlos zusammengezogen, welche uns von der Erscheinung und Realität dessen, was Alexander Großes vollbracht hat, nichts vor die Anschauung führt. Und so geht es mit Allem, was in der ähnlichen Weise ausgedrückt wird; wir verstehen es, doch es bleibt fahl, grau, und nach Seiten des individuellen Daseyns unbestimmt und abstrakt. Die poetische Vorstellung nimmt deshalb die Fülle der realen Erscheinung in sich hinein, und weiß dieselbe mit dem Innern und Wesentlichen der Sache unmittelbar zu einem ursprünglichen Ganzen in Eins zu arbeiten.

Das Nächste, was hieraus folgt, ist das Interesse der poetischen Vorstellung, beim Aeußeren, in sofern es die Sache in ihrer Wirklichkeit ausdrückt, zu verweilen, es für sich der Betrachtung werth zu achten und ein Gewicht darauf zu legen. Die Poesie ist deshalb überhaupt in ihrem Ausdrucke umschreibend: doch Umschreibung ist nicht das rechte Wort; denn wir

sind, in Vergleich mit den abstrakten Bestimmungen, in welchen ein Inhalt sonst unserm Verstande geläufig ist, Vieles als Umschreibung zu nehmen gewohnt, was der Dichter nicht so gemeint hat, so daß von dem prosaischen Standpunkte aus die poetische Vorstellung kann als ein Umweg und nutzloser Ueberfluß angesehn werden. Dem Dichter aber muß es darum zu thun seyn, mit seinem Vorstellen sich bei der Ausbreitung des realen Erscheinens, in dessen Schilderung er sich ergeht, mit Vorliebe aufzuhalten. In diesem Sinne theilt z. B. Homer jedem Helden ein Epitheton zu, und sagt: „der fußschnelle Achilles; die hellumschienten Achäer; der helmumflatterte Hektor; Agamemnon, der Fürst der Völker"; u. s. f. Der Name bezeichnet zwar ein Individuum, bringt aber als bloßer Name noch gar keinen weiteren Inhalt vor die Vorstellung, so daß es noch weiterer Angaben zur bestimmten Veranschaulichung bedarf. Auch bei anderen Gegenständen, welche an und für sich schon der Anschauung angehören, wie Meer, Schiffe, Schwerdt u. s. f. giebt ein ähnliches Epitheton, das irgend eine wesentliche Qualität des bestimmten Objekts auffaßt und darlegt, ein bestimmteres Bild, und nöthigt uns dadurch, die Sache in konkreter Erscheinung uns hinzustellen.

Von solcher *eigentlichen* Verbildlichung unterscheidet sich dann *zweitens die uneigentliche*, die schon eine weitere Differenz hervorbringt. Denn das eigentliche Bild stellt nur die Sache in der ihr zugehörigen Realität dar, der uneigentliche Ausdruck dagegen verweilt nicht unmittelbar bei dem Gegenstande selbst, sondern geht zur Schilderung eines anderen zweiten über, durch welchen uns die Bedeutung des ersten klar und anschaulich werden soll. Metaphern, Bilder, Gleichnisse u. s. f. gehören zu dieser Weise der poetischen Vorstellung. Hier wird dem Inhalte, um den es zu thun ist, noch eine davon verschiedene Hülle hinzugefügt, welche Theils nur als Schmuck dient, Theils auch zur näheren Erklärung nicht vollständig kann genutzt werden, da sie nur nach einer bestimmten Seite hin

zu jenem ersten Inhalt gehört; wie Homer z. B. den Ajax, der nicht fliehen will, einem hartnäckigen Esel vergleicht. Besonders aber hat die orientalische Poesie diese Pracht und Fülle in Bildern und Vergleichungen, da ihr symbolischer Standpunkt einerseits ein Umhersuchen nach Verwandtem nöthig macht, und bei der Allgemeinheit der Bedeutungen eine große Breite konkreter ähnlicher Erscheinungen darbietet, andererseits bei der Erhabenheit des Anschauens darauf führt, die ganze bunte Mannigfaltigkeit des Glänzendsten und Herrlichsten zum Schmucke des Einen allein zu verwenden, der als das einzig zu Preisende für das Bewußtseyn dasteht. Diese Gebilde der Vorstellung gelten dann zugleich nicht als etwas, von dem wir wissen, daß es nur ein subjektives Thun und Vergleichen, und nichts für sich Reales und Vorhandenes sey, sondern die Umwandelung alles Daseyns zum Daseyn der von der Phantasie erfaßten und gestalteten Idee ist im Gegentheil so angesehn, daß sonst nichts Anderes für sich vorhanden ist und ein Recht selbstständiger Realität haben kann. Der Glaube an die Welt, wie *wir* sie mit prosaischem Auge verständig betrachten, wird zu einem Glauben an die Phantasie, für welche nur *die* Welt da ist, die sich das poetische Bewußtseyn erschaffen hat. Umgekehrt ist es die romantische Phantasie, die sich gern metaphorisch ausdrückt, weil in ihr das Aeußere für die in sich zurückgezogene Subjektivität nur als ein Beiwesen und nicht als die adäquate Wirklichkeit selber gilt. Dieses dadurch gleichsam uneigentliche Aeußere nun mit tiefer Empfindung, mit partikulärer Fülle der Anschauung oder mit dem Humor der Kombination auszugestalten ist ein Trieb, welcher die romantische Poesie zu immer neuen Erfindungen befähigt und anreizt. Ihr ist es dann nicht darum zu thun, sich nur die Sache bestimmt und anschaulich vorzustellen, im Gegentheil der metaphorische Gebrauch dieser weiter abliegenden Erscheinungen wird für sich selber Zweck; die Empfindung macht sich zum Mittelpunkte, beglänzt ihre reiche

Umgebung, zieht sie an sich, verwendet sie geistreich und witzig zu ihrem Schmuck, belebt sie, und genießt sich in diesem Herüber und Hinüber, diesem Einarbeiten und sich Ergehn ihrer in ihrem Darstellen.

b) Der poetischen Vorstellungsweise *zweitens* steht die *prosaische* gegenüber. Bei dieser nun kommt es nicht auf das Bildliche an, sondern auf die Bedeutung als solche, welche sie sich zum Inhalte nimmt; wodurch das Vorstellen zu einem bloßen Mittel wird, den Inhalt zum Bewußtseyn zu bringen. Sie hat daher weder das Bedürfniß, uns die nähere Realität ihrer Objekte vor Augen zu stellen, noch, wie es beim uneigentlichen Ausdruck der Fall ist, eine andere Vorstellung, welche über das, was ausgedrückt werden soll, hinausgeht, in uns hervorzurufen. Zwar kann es auch in der Prosa nothwendig seyn, das Aeußere der Gegenstände fest und scharf zu bezeichnen, dieß geschieht dann aber nicht der Bildlichkeit wegen, sondern aus irgend einem besonderen praktischen Zwecke. Im Allgemeinen können wir deshalb als Gesetz für die prosaische Vorstellung einerseits die *Richtigkeit*, andererseits die deutliche *Bestimmtheit* und klare *Verständlichkeit* aufstellen, während das Metaphorische und Bildliche überhaupt relativ immer undeutlich und unrichtig ist. Denn in dem eigentlichen Ausdrucke, wie die Poesie ihn in ihrer Bildlichkeit giebt, ist die einfache Sache aus ihrer unmittelbaren Verständlichkeit in die reale Erscheinung herübergeführt, aus der sie soll erkannt werden, in dem uneigentlichen aber wird eine von der Bedeutung sogar abliegende nur verwandte Erscheinung zur Veranschaulichung benutzt, so daß nun die prosaischen Kommentatoren der Poeten viel zu thun haben, ehe es ihnen gelingt, durch ihre verständigen Analysen Bild und Bedeutung zu trennen, aus der lebendigen Gestalt den abstrakten Inhalt herauszuziehn, und dadurch dem prosaischen Bewußtseyn das Verständniß poetischer Vorstellungsweisen eröffnen zu können. In der Poesie dagegen ist nicht nur die Richtigkeit und unmittelbar mit dem einfachen Inhalt zusammenfallende Angemessenheit das wesentliche Gesetz. Im Gegentheil, wenn die Prosa sich mit ihren Vorstellungen in dem gleichen Gebiete ihres Inhalts und in der abstrakten Richtigkeit zu halten hat, so muß die Poesie in ein anderes Element, in die *Erscheinung* des Gehalts selbst oder in andere verwandte Erscheinungen hineinleiten. Denn eben diese Realität ist es, welche für sich auftreten und den Inhalt einerseits zwar darstellen, andererseits aber auch von dem bloßen Inhalte befreien soll, indem die Aufmerksamkeit gerade auf das erscheinende Daseyn geführt, und die lebendige Gestalt dem theoretischen Interesse zum wesentlichen Zwecke gemacht wird.

c) Thun sich diese poetischen Forderungen nun in einer Zeit hervor, in welcher die bloße Richtigkeit der prosaischen Vorstellung schon zur gewohnten Norm geworden ist, so hat die Poesie, auch in Betreff auf ihre Bildlichkeit, eine schwierigere Stellung. In solchen Tagen nämlich ist die durchgreifende Weise des Bewußtseyns überhaupt die Trennung der Empfindung und Anschauung von dem verständigen Denken, welches sich den inneren und äußeren Stoff des Empfindens und Anschauens entweder zum bloßen Anstoß für das Wissen und Wollen oder zum dienstbaren Material der Betrachtungen und Handlungen macht. Hier bedarf nun die Poesie einer absichtlicheren Energie, um sich aus der gewohnten Abstraktion des Vorstellens in die konkrete Lebendigkeit einzuarbeiten. Erreicht sie aber dieß Ziel, so erlöst sie sich nicht nur von jener Trennung des Denkens, das auf's Allgemeine geht, und der Anschauung und Empfindung, welche das Einzelne auffassen, sondern befreit zugleich diese letzteren Formen sowie deren Stoff und Inhalt aus ihrer bloßen Dienstbarkeit, und führt sie der Versöhnung mit dem in sich Allgemeinen siegreich entgegen. Da nun aber die poetische und prosaische Vorstellungsweise und Weltanschauung in Ein und demselben Bewußtseyn zusammengebunden sind, so ist

hier eine Hemmung und Störung, ja sogar ein Kampf beider möglich, den, wie z. B. unsere heutige Poesie beweist, nur die höchste Genialität zu schlichten vermag. Außerdem treten noch anderweitige Schwierigkeiten ein, von welchen ich nur in Bezug auf das Bildliche Einiges bestimmter herausheben will. Wenn nämlich der prosaische Verstand schon an die Stelle der ursprünglich dichterischen Vorstellung getreten ist, so erhält die Wiedererweckung des Poetischen, sowohl was den eigentlichen Ausdruck, als auch was das Metaphorische angeht, leicht etwas Gesuchtes, das selbst da, wo es nicht als wirkliche Absichtlichkeit erscheint, sich dennoch zu jener unmittelbar treffenden Wahrheit kaum wieder zurückzuversetzen im Stande ist. Denn Vieles, was in früheren Zeiten noch frisch war, wird durch den wiederholten Gebrauch und die dadurch entstandene Gewohnheit nach und nach selber gewöhnlich und geht in die Prosa über. Will nun die Poesie sich mit neuen Erfindungen hervorthun, so geräth sie oft wider Willen in ihren schildernden Beiwörtern, Umschreibungen u. s. f., wenn auch nicht in's Uebertriebene und Ueberladene, doch in's Gekünstelte, Verzierlichende, gesucht Pikante und Präciöse, das nicht aus einfacher und gesunder Anschauung und Empfindung hervorgeht, sondern die Gegenstände in einem gemachten, auf den Effekt berechneten Lichte erblickt, und ihnen dadurch nicht ihre natürliche Farbe und Beleuchtung läßt. Mehr noch ist dieß nach der Seite hin der Fall, daß mit der eigentlichen Vorstellungsweise überhaupt die metaphorische vertauscht wird, welche sich sodann genöthigt sieht, die Prosa zu überbieten, und um ungewöhnlich zu seyn allzu schnell in's Raffiniren und Haschen nach Wirkungen kommt, die noch nicht verbraucht sind.

2. Der sprachliche Ausdruck.

Indem sich nun aber die dichterische Phantasie von der Erfindungsart jedes anderen Künstlers dadurch unterscheidet, daß

sie ihre Gebilde in Worte kleiden und durch die Sprache mittheilen muß, so hat sie die Pflicht, von Anfang an alle ihre Vorstellungen so einzurichten, daß sie sich auch durch die Mittel, welche der Sprache zu Gebote stehn, vollständig kundgeben lassen. Ueberhaupt ist das Poetische erst dichterisch im engeren Sinne, wenn es sich zu Worten wirklich verkörpert und ausrundet.

Die sprachliche Seite der Dichtkunst nun könnte uns Stoff zu unendlich weitschichtigen und verwickelten Erörterungen darbieten, welche ich jedoch, um noch für die wichtigeren Gegenstände, die vor uns liegen, Raum zu gewinnen, übergehn muß, und deshalb nur die wesentlichsten Gesichtspunkte ganz kurz zu berühren gedenke.

a) Die Kunst soll uns in allen Beziehungen auf einen anderen Boden stellen, als der ist, welchen wir in unserem gewöhnlichen Leben, sowie in unserem religiösen Vorstellen und Handeln und in den Spekulationen der Wissenschaft einnehmen. In Betreff auf sprachlichen Ausdruck vermag sie dieß nur, in sofern sie auch eine andere Sprache führt, als wir sonst schon in jenen Sphären gewohnt sind. Sie hat deshalb nicht nur auf der einen Seite das in ihrer Ausdrucksweise zu vermeiden, was uns in das bloß Alltägliche und Triviale der Prosa herunterziehn würde, sondern darf auf der anderen Seite auch nicht in den Ton und die Redeweise der religiösen Erbaulichkeit, oder der wissenschaftlichen Spekulation verfallen. Vor allem muß sie die scharfen Sonderungen und Relationen des Verstandes, die Kategorien des Denkens, wenn sie sich aller Anschaulichkeit entkleidet haben, die philosophischen Formen der Urtheile und Schlüsse u. s. f. von sich fern halten, weil diese Formen uns sogleich aus dem Gebiete der Phantasie in ein anderes Feld hineinversetzen. Doch läßt sich in allen diesen Rücksichten die Gränzlinie, an welcher die Poesie aufhört und das Prosaische

beginnt, nur schwer ziehen und ist überhaupt mit fester Genauigkeit im Allgemeinen nicht anzugeben.

b) Gehn wir daher sogleich zu den besondern Mitteln fort, deren sich die poetische Sprache zur Erfüllung ihrer Aufgabe bedienen kann, so lassen sich folgende herausheben.

α) Erstens giebt es einzelne, der Poesie vorzugsweise eigenthümliche Wörter und Bezeichnungen, sowohl nach Seiten der Veredlung, als auch der komischen Erniedrigung und Uebertreibung. Dasselbe findet in Ansehung auf Zusammensetzung verschiedener Wörter, auf bestimmte Flexionsformen und dergleichen mehr statt. Hier kann die Poesie Theils am Alterthümlichen und dadurch im gewöhnlichen Leben Ungebräuchlicheren festhalten, Theils sich vornehmlich als vorwärts schreitende Sprachbildnerin erweisen, und darin, wenn sie nur nicht gegen den Genius der Sprache handelt, von großer Kühnheit der Erfindung seyn.

β) Ein weiterer Punkt zweitens betrifft die Wortstellung. In dieses Feld gehören die sogenannten Redefiguren, in soweit sich dieselben nämlich auf die sprachliche Einkleidung als solche beziehn. Ihr Gebrauch jedoch führt leicht in das Rhetorische und Deklamatorische im schlechten Sinne des Worts, und zerstört die individuelle Lebendigkeit, wenn diese Formen eine allgemeine, nach Regeln gemachte Ausdrucksweise an die Stelle des eigenthümlichen Ergusses der Empfindung und der Leidenschaft setzen, und dadurch besonders das Gegentheil jener innigen, wortkargen, fragmentarischen Aeußerung bilden, deren Gemüthstiefe nicht viel Redens zu machen weiß, und dadurch besonders in der romantischen Poesie zur Schilderung in sich gedrungener Seelenzustände von großer Wirksamkeit ist. Im Allgemeinen aber bleibt die Wortstellung eines der reichhaltigsten äußeren Mittel der Poesie.

γ) Drittens endlich wäre noch des Periodenbaues Erwähnung zu thun, welcher die übrigen Seiten in sich hineinnimmt, und durch die Art seines einfachen oder verwickelteren

Verlaufs, seiner unruhigen Abgerissenheit und Zerstückelung, oder seines stillen Hinfließens, Fortfluthens und Stürmens sehr viel zum Ausdruck der jedesmaligen Situation, Empfindungsweise und Leidenschaft beitragen kann. Denn nach allen diesen Seiten muß das Innere in die äußere sprachliche Darstellung hineinscheinen und deren Charakter bestimmen.

c) In der Anwendung der eben genannten Mittel lassen sich drittens die ähnlichen Stadien unterscheiden, welche wir schon in Rücksicht auf die poetische Vorstellung bemerklich gemacht haben.

α) Die dichterische Diktion nämlich kann einerseits unter einem Volke zu einer Zeit lebendig werden, in welcher die Sprache noch nicht ausgebildet ist, sondern erst durch die Poesie selbst ihre eigentliche Entwickelung erhält. Dann ist die Rede des Dichters, als Aussprechen des Innern überhaupt, schon etwas Neues, das für sich Verwunderung erweckt, indem sich durch die Sprache das bisher Unenthüllte offenbar macht. Dieß neue Schaffen erscheint als das Wunder einer Gabe und Kraft, deren Gewohnheit noch nicht eingetreten ist, sondern zum Staunen des Menschen das tief in der Brust Verschlossene zum ersten Male sich frei entfalten läßt. — In diesem Falle ist die Macht der Aeußerung, das Machen der Sprache, nicht aber die vielseitige Bildung und Ausbildung derselben die Hauptsache, und die Diktion bleibt ihrerseits ganz einfach. Denn es kann in so frühen Tagen weder eine Geläufigkeit des Vorstellens, noch ein mannigfaches Herüber- und Hinüberwenden des Ausdrucks vorhanden seyn, sondern was dargestellt werden soll, giebt sich in kunstloser Unmittelbarkeit der Bezeichnung kund, die noch nicht zu seinen Abschattungen, Uebergängen, Vermittelungen und den übrigen Vorzügen einer späteren Kunstgeschicklichkeit vorgedrungen ist, da hier der Dichter in der That der Erste ist, welcher der Nation gleichsam den Mund öffnet, der Vorstellung zur Sprache und durch diese zu Vorstellungen verhilft. Sprechen

ist dann, so zu sagen, noch nicht das gemeine Leben, und die Poesie darf sich noch zu frischer Wirkung alles dessen bedienen, was sich später als Sprache des gemeinen Lebens mehr und mehr aus der Kunst ausscheidet. In dieser Rücksicht kann uns z. B. die Ausdrucksweise Homer's für unsere Zeit ganz gewöhnlich vorkommen; für jede Vorstellung steht das eigentliche Wort da, uneigentlicher Ausdrücke finden sich wenige, und wenn auch die Darstellung große Ausführlichkeit hat, so bleibt doch die Sprache selbst höchst einfach. In der ähnlichen Weise wußte Dante gleichfalls seinem Volke eine lebendige Sprache der Poesie zu erschaffen, und bekundete auch in dieser Hinsicht die kühne Energie seines erfinderischen Genius.

β) Wenn sich nun aber zweitens der Kreis der Vorstellungen mit der eintretenden Reflexion erweitert, die Verknüpfungsweisen sich vermannigfachen, die Fertigkeit, in solchem Vorstellungsgange fortzugehn, wächst, und nun auch der sprachliche Ausdruck sich zu völliger Geläufigkeit ausbildet, so erhält die Poesie eine nach Seiten der Diktion durchaus veränderte Stellung. Dann nämlich hat ein Volk bereits eine ausgeprägte prosaische Sprache des gewöhnlichen Lebens, und der poetische Ausdruck muß nun, um Interesse zu erregen, von jener gewöhnlichen Sprache abweichen und auf's Neue gehoben und geistreich gemacht werden. Im alltäglichen Daseyn ist die Zufälligkeit des Augenblicks der Grund des Sprechens, soll aber ein Werk der Kunst hervorkommen, so muß, statt augenblicklicher Empfindung, die Besonnenheit eintreten, und selbst der Enthusiasmus der Begeisterung darf sich nicht gehen lassen, sondern das Produkt des Geistes muß sich aus der künstlerischen Ruhe entwickeln und in der Stimmung eines klar überschauenden Sinnens sich ausgestalten. In frühsten Epochen der Poesie wird diese Sammlung und Ruhe schon durch das Dichten und Sprechen selber angekündigt, in späteren Tagen dagegen hat sich das Bilden und Machen in dem Unterschiede darzuthun, welchen der poetische

Ausdruck dem prosaischen gegenüber erhält. In dieser Rücksicht sind die Gedichte der auch prosaisch bereits gebildeten Zeiten von denen ursprünglich poetischer Epochen und Völker wesentlich unterschieden.

Hierin nun aber kann die dichterische Produktion soweit gehn, daß ihr dieß Machen des Ausdrucks zu einer Hauptsache wird, und ihr Augenmerk weniger auf die innerliche Wahrheit als auf die Bildung, die Glätte, Eleganz und den Effekt der sprachlichen Seite gerichtet bleibt. Dieß ist dann die Stelle, wo das Rhetorische und Deklamatorische, dessen ich vorhin schon erwähnte, sich in einer die innere Lebendigkeit der Poesie zerstörenden Weise ausbildet, indem die gestaltende Besonnenheit sich als Absichtlichkeit kund giebt, und eine selbstbewußt geregelte Kunst die wahre Wirkung, die absichtslos und unschuldig seyn und scheinen muß, verkümmert. Ganze Nationen haben fast keine andere als solche rhetorische Werke der Poesie hervorzubringen verstanden. So klingt z. B. die lateinische Sprache selbst bei Cicero noch naiv und unbefangen genug; bei den römischen Dichtern aber, bei Virgil, Horaz z. B. fühlt sich sogleich die Kunst als etwas nur Gemachtes, absichtlich Gebildetes heraus; wir erkennen einen prosaischen Inhalt, der bloß mit äußerlichem Schmuck angethan ist, und einen Dichter, welcher in seinem Mangel an ursprünglichem Genius nun in dem Gebiete sprachlicher Geschicklichkeit und rhetorischer Effekte einen Ersatz für das zu finden sucht, was ihm an eigentlicher Kraft und Wirkung des Erfindens und Ausarbeitens abgeht. Auch die Franzosen in der sogenannten klassischen Zeit ihrer Litteratur haben eine ähnliche Poesie, für welche sich dann besonders Lehrgedichte und Satyren als besonders passend erweisen. Hier finden die vielen rhetorischen Figuren ihren vornehmlichsten Platz, der Vortrag aber bleibt ihnen zum Trotz im Ganzen dennoch prosaisch, und die Sprache wird höchstens bilderreich und geschmückter; etwa wie Herder's oder Schiller's Diktion. Diese letzteren

Schriftsteller aber wendeten solch eine Ausdrucksweise hauptsächlich zum Behufe der prosaischen Darstellung an, und wußten dieselbe durch die Gewichtigkeit der Gedanken und das Glück des Ausdrucks erlaubt und erträglich zu machen. Auch die Spanier sind nicht ganz von dem Prunken mit einer absichtlichen Kunst der Diktion freizusprechen. Ueberhaupt haben die südlichen Nationen, die Spanier und Italiener z. B., und vor ihnen schon die muhamedanischen Araber und Perser eine große Breite und Weitschweifigkeit in Bildern und Vergleichen. Bei den Alten, besonders beim Homer geht der Ausdruck immer glatt und ruhig fort, bei diesen Völkern dagegen ist es eine sprudelnde Anschauung, deren Fülle, bei sonstiger Ruhe des Gemüths, sich nun auszubreiten bestrebt, und in dieser theoretischen Arbeit einem streng sondernden, bald spitzfindig klassificirenden, bald witzig, geistreich und spielend verknüpfenden Verstande unterworfen wird.

γ) Der wahrhaft poetische Ausdruck hält sich sowohl von jener bloß deklamatorischen Rhetorik als auch von diesem Pompe und witzigem Spiel der Diktion, obschon sich darin die freie Lust des Machens in schöner Weise manifestiren kann, in soweit zurück, als dadurch die innere Naturwahrheit gefährdet und das Recht des Inhalts in der Bildung des Sprechens und Aussprechens vergessen wird. Denn die Diktion darf sich nicht für sich verselbstständigen und zu dem Theile der Poesie machen wollen, auf den es eigentlich und ausschließlich ankomme. Ueberhaupt darf auch in sprachlicher Rücksicht das besonnen Gebildete nie den Eindruck der Unbefangenheit verlieren, sondern muß immer noch den Anschein geben, gleichsam wie von selber aus dem innern Keime der Sache emporgewachsen zu seyn.

3. Die Versifikation.

Die dritte Seite endlich der poetischen Ausdrucksweise wird dadurch nothwendig, daß sich die dichterische Vorstellung nicht

nur in Worte kleidet, sondern zum wirklichen Sprechen fortgeht, und damit auch in das sinnliche Element des Klingens der Sprachlaute und Wörter herübertritt. Dieß führt uns zu dem Gebiete der Versifikation. Versificirte Prosa giebt zwar noch keine Poesie, sondern nur Verse, wie der bloß poetische Ausdruck bei sonstiger prosaischer Behandlung nur eine poetische Prosa zu Wege bringt, dennoch aber ist Metrum oder Reim, als der erste und einzige sinnliche Duft für die Dichtung schlechthin erforderlich, ja nothwendiger selbst als eine bilderreiche sogenannte schöne Diktion.

Die kunstvolle Ausbildung dieses sinnlichen Elementes kündigt uns nämlich sogleich, wie es auch die Poesie verlangt, ein anderes Bereich, einen anderen Boden an, den wir erst betreten können, wenn wir die praktische und theoretische Prosa des gemeinen Lebens und Bewußtseyns verlassen haben, und nöthigt den Dichter, sich außerhalb der Schranken des gewöhnlichen Sprechens zu bewegen, und seine Expositionen nur den Gesetzen und Forderungen der Kunst gemäß zu bilden. Nur eine ganz oberflächliche Theorie hat deshalb die Versifikation aus dem Grunde, daß sie gegen die Natürlichkeit verstoße, verbannen wollen. Lessing zwar, in seiner Opposition gegen das falsche Pathos des französischen Alexandriners, versuchte vornehmlich in die Tragödie die prosaische Redeweise als die passendere einzuführen, und Schiller und Göthe sind ihm in ihren ersten tumultuarischen Werken im Naturdrang eines mehr stoffartigen Dichtens in diesem Principe gefolgt. Lessing selber aber hat sich in seinem Nathan endlich doch dem Jambus wieder zugewendet, Schiller verließ ebenso schon mit dem Don Karlos den bisher betretenen Weg, und auch Göthen genügte die frühere prosaische Behandlung seiner Iphigenie und des Tasso so wenig, daß er sie im Lande der Kunst selbst, sowohl dem Ausdruck als der prosodischen Seite nach, durchweg zu jener reineren Form umschmolz, durch welche diese Werke immer von Neuem zur Bewunderung hinreißen.

Allerdings scheint die Künstlichkeit des Versmaaßes oder der Reimverschlingungen ein hartes Band der innern Vorstellungen mit dem Elemente des Sinnlichen zu seyn, härter als in der Malerei die Farben. Denn die Außendinge und die menschliche Gestalt sind ihrer Natur nach gefärbt, und das Farblose eine erzwungene Abstraktion; die Vorstellung dagegen hat mit den Sprachlauten, die zu bloß willkürlichen Zeichen der Mittheilung gebraucht werden, nur einen sehr weit abliegenden oder gar keinen innern Zusammenhang, so daß die hartnäckigen Forderungen der prosodischen Gesetze leicht als eine Fessel der Phantasie erscheinen können, durch welche es dem Dichter nicht mehr möglich wird, seine Vorstellungen ganz so mitzutheilen, wie sie ihm innerlich vorschweben. Uebt deshalb auch das rhythmische Hinströmen und der melodische Klang des Reims einen unbestreitbaren Zauber aus, so würde es doch zuviel verlangt seyn, um dieses sinnlichen Reizes willen oft die besten poetischen Empfindungen und Vorstellungen aufgeopfert zu finden. Doch auch dieser Einwand hält nicht Stich. Einerseits nämlich erweist es sich schon als unwahr, daß die Versifikation nur ein Hemmniß für den freien Erguß sey. Das echte Kunsttalent bewegt sich überhaupt in seinem sinnlichen Material wie in seinem eigentlichsten heimischen Elemente, das ihn, statt hinderlich und drückend zu seyn, im Gegentheil hebt und trägt. So sehen wir in der That auch alle großen Poeten in dem selbsterschaffenen Zeitmaaß, Rhythmus und Reim frei und selbstgewiß einherschreiten, und nur bei Uebersetzungen wird das Befolgen der gleichen Metra, Assonanzen u. s. f. häufig ein Zwang und eine künstliche Quälerei. In der freien Poesie aber giebt außerdem die Nöthigung, den Ausdruck der Vorstellungen herüber und hinüber zu wenden, zusammenzuziehn, auszubreiten, dem Dichter ebensosehr neue Gedanken, Einfälle und Erfindungen, welche ihm ohne solch einen Anstoß nicht gekommen wären. Doch auch abgesehen von diesem relativen Vortheil gehört nun

einmal das sinnliche Daseyn, in der Poesie das Klingen der Worte, von Hause aus zur Kunst, und darf nicht so formlos und unbestimmt bleiben, wie es in der unmittelbaren Zufälligkeit des Sprechens vorhanden ist, sondern muß lebendig gebildet erscheinen, und wenn es auch in der Poesie als äußerliches Mittel bloß mitklingt, doch als Zweck für sich behandelt und dadurch eine in sich harmonisch begränzte Gestalt werden. Diese Aufmerksamkeit, die dem Sinnlichen geschenkt wird, fügt, wie in aller Kunst, zum Ernste des Inhalts noch eine andere Seite hinzu, durch welche dieser Ernst zugleich auch entfernt, der Dichter und Hörer davon befreit, und ebendamit in eine Sphäre hinübergehoben wird, welche in erheiternder Anmuth darübersteht. In der Malerei und Skulptur nun ist dem Künstler für die Zeichnung und Färbung der menschlichen Glieder, der Felsen, Bäume, Wolken, Blumen die Form als sinnliche und räumliche Begränzung gegeben, und auch in der Architektur schreiben die Bedürfnisse und Zwecke, für welche gebaut wird, Mauern, Wände, Dächer u. s. f. eine mehr oder weniger bestimmte Norm vor. Aehnliche feste Bestimmungen hat die Musik in den an und für sich nothwendigen Grundgesetzen der Harmonie. In der Dichtkunst aber ist das sinnliche Klingen der Wörter in ihrer Zusammenstellung zunächst ungebunden, und der Dichter erhält die Aufgabe, sich diese Regellosigkeit zu einer sinnlichen Umgränzung zu ordnen, und sich damit gleichsam eine Art von festerem Kontur und klingendem Rahmen für seine Konceptionen und deren Struktur und sinnliche Schönheit hinzuzeichnen.

Wie nun in der musikalischen Deklamation der Rhythmus und die Melodie den Charakter des Inhalts in sich aufnehmen und demselben angemessen seyn müssen, so ist auch die Versifikation eine Musik, welche, obgleich in entfernter Weise, doch schon jene dunkle aber zugleich bestimmte Richtung des Ganges und Charakters der Vorstellungen in sich wiedertönen läßt. Nach dieser Seite hin muß das Versmaaß den allgemeinen Ton und

geistigen Hauch eines ganzen Gedichtes angeben; und es ist nicht gleichgültig, ob z. B. Jamben, Trochäen, Stanzen, alcäische oder andere Strophen zur äußeren Form genommen werden.

Was die nähere Eintheilung betrifft, so sind es vornehmlich zwei Systeme, deren Unterschied von einander wir zu beleuchten haben.

Das Erste ist die rhythmische Versifikation, welche auf der bestimmten Länge und Kürze der Wortsylben, sowie auf deren mannigfach figurirten Zusammenstellung und zeitlichen Fortbewegungen beruht.

Die zweite Seite dagegen macht das Herausheben des Klangs als solchen aus, sowohl in Rücksicht auf einzelne Buchstaben, Konsonanten oder Vokale, als auch in Ansehung ganzer Sylben und Wörter, deren Figuration Theils nach dem Gesetze gleichmäßiger Wiederholung des gleichen oder ähnlichen Klanges, Theils nach der Regel symmetrischer Abwechselung geordnet wird. Hieher gehören die Alliteration, die Assonanz und der Reim.

Beide Systeme stehen in enger Verbindung mit der Prosodie der Sprache, sey es nun, daß dieselbe mehr in der natürlichen Länge und Kürze der Sylben von Hause aus ihren Grund finde, oder auf dem Verstandesaccent, den die Bedeutsamkeit der Sylben hervorbringt, beruhe.

Drittens endlich lassen sich der rhythmische Fortgang und das für sich gestaltete Klingen auch verbinden; indem jedoch das koncentrirt herausgehobene Tonecho des Reims stark in's Ohr fällt, und sich dadurch überwiegend über das bloß zeitliche Moment der Dauer und Fortbewegung geltend macht, so muß in solcher Verknüpfung die rhythmische Seite zurücktreten, und die Aufmerksamkeit für sich weniger beschäftigen.

a. Die rhythmische Versifikation.

In Betreff auf das reimlos rhythmische System sind folgende Punkte die wichtigsten:

Erstens das feste Zeitmaaß der Sylben in dem einfachen Unterschiede der Längen oder Kürzen, sowie deren mannigfaltige Zusammenstellung zu bestimmten Verhältnissen und Versmaaßen.

Zweitens die rhythmische Belebung durch Accent, Cäsur und Gegenstoß des Vers- und Wort-Accents.

Drittens die Seite des Wohlklangs, welche innerhalb dieser Bewegung durch das Tönen der Wörter hervorkommen kann, ohne sich zu Reimen zusammenzuziehn.

α. Für das Rhythmische, welches nicht das isolirter herausgenommene Klingen als solches, sondern die zeitliche Dauer und Bewegung zur Hauptsache macht, bildet nun

αα. den einfachen Ausgangspunkt, die natürliche Länge und Kürze der Sylben, zu deren einfachem Unterschiede die Sprachlaute selbst, die auszusprechenden Buchstaben, Konsonanten und Vokale, die Elemente abgeben.

Natürlich lang sind vor Allem die Diphthongen Ai, Oi, Ae u. s. f., weil sie in sich selbst, was auch die neueren Schulmeister sagen mögen, ein konkretes, gedoppeltes Tönen sind, das sich zusammenfaßt, wie unter den Farben das Grün. Ebenso die langaushallenden Vokale. Zu ihnen gesellt sich als drittes Princip die schon dem Sanskrit, sowie dem Griechischen und Lateinischen eigenthümliche Position. Stehen nämlich zwischen zwei Vokalen zwei oder mehrere Konsonanten, so bilden diese offenbar für das Sprechen einen schwierigeren Uebergang; das Organ braucht, um über die Konsonanten wegzukommen, zur Artikulation eine längere Zeit und bringt ein Verweilen hervor, das nun, dem kurzen Vokale zum Trotz, die Sylbe, wenn auch nicht gedehnt, dennoch rhythmisch lang werden läßt. Sage ich z. B.: mentem nec secus, so ist der Fortgang von dem einen Vokal zum anderen in mentem und nec nicht so einfach und leicht als in secus. Die neueren Sprachen halten diesen letztern Unterschied nicht fest, sondern machen, wenn sie nach Längen

und Kürzen rechnen, andere Kriterien geltend. Doch werden dadurch die der Position ohnerachtet als kurz gebrauchten Sylben wenigstens oft genug hart gefunden, da sie die schnellere Bewegung, die gefordert ist, hindern.

Im Unterschiede jener Längen durch Diphthongen, lange Vokale und Position erweisen sich dagegen als von Natur kurz die Sylben, welche durch kurze Vokale gebildet sind, ohne daß sich zwischen den ersten und nächstfolgenden zwei oder mehrere Konsonanten stellen.

ββ. Da nun die Wörter Theils als vielsylbig schon in sich selbst eine Mannigfaltigkeit von Längen und Kürzen sind, Theils, obwohl einsylbig, doch mit anderen Wörtern in Verbindung gesetzt werden, so entsteht dadurch zunächst eine durch kein festes Maaß bestimmte, zufällige Abwechselung verschiedenartiger Sylben und Wörter. Diese Zufälligkeit zu regeln ist nun ganz ebenso die Pflicht der Poesie, als es die Aufgabe der Musik war, die ordnungslose Dauer der einzelnen Töne durch die Einheit des Zeitmaaßes genau zu bestimmen. Die Poesie stellt sich daher besondere Zusammensetzungen von Längen und Kürzen als das Gesetz auf, nach welchem sich in Rücksicht auf Zeitdauer die Folge der Sylben zu richten habe. Was wir dadurch zunächst erhalten, sind die verschiedenen Zeitverhältnisse. Das einfachste ist hier das Verhältniß des Gleichen zu einander, als z. B. der Daktylus und Anapäst, in welchen sich sodann die Kürzen nach bestimmten Gesetzen wieder zu Längen zusammenziehn dürfen (Spondeus). Zweitens sodann kann sich eine lange Sylbe neben eine kurze stellen, so daß schon ein tieferer Unterschied der Dauer, wenn auch in der einfachsten Gestalt, hervorkommt, wie im Jambus und Trochäus. Verwickelter schon wird die Zusammensetzung, wenn zwischen zwei lange Sylben sich eine kurze einschiebt, oder zweien langen eine kurze vorausgeht, wie beim Creticus und Bacchius.

γγ) Dergleichen einzelne Zeitverhältnisse aber würden

wiederum dem regellosen Zufalle Thür und Thor öffnen, wenn sie in ihrer bunten Verschiedenheit willkürlich auf einander folgen dürften. Denn einerseits wäre dadurch in der That der ganze Zweck der Gesetzmäßigkeit in diesen Verhältnissen zerstört, nämlich die geregelte Folge der langen und kurzen Sylben, andererseits fehlte es auch durchaus an einer Bestimmtheit für Anfang, Ende und Mitte, so daß die hiedurch von Neuem heraustretende Willkür ganz dem widerstreben würde, was wir oben schon bei der Betrachtung des musikalischen Zeitmaaßes und Taktes über das Verhältniß des vernehmenden Ich zur Zeitdauer der Töne festgestellt haben. Das Ich fordert eine Sammlung in sich, eine Rückkehr aus dem steten Fortfließen in der Zeit, und vernimmt dieselbe nur durch bestimmte Zeiteinheiten und deren ebenso markirtes Anheben als gesetzmäßiges Aufeinanderfolgen und Abschließen. Dieß ist der Grund, weshalb auch die Poesie die einzelnen Zeitverhältnisse drittens zu Versen aneinander reiht, welche in Rücksicht auf Art und Anzahl der Füße, sowie auf Anfang, Fortgang und Schluß ihre Regel erhalten. Der jambische Trimeter z. B. besteht aus sechs jambischen Füßen, von denen je zwei wieder eine jambische Dipodie bilden; der Hexameter aus sechs Daktylen, die sich an bestimmten Stellen wieder zu Spondeen zusammenziehn dürfen; u. s. f. Indem es nun aber solchen Versen gestattet ist, sich in der gleichen oder ähnlichen Weise stets wieder von neuem zu wiederholen, so tritt in Rücksicht auf diese Aufeinanderfolge wiederum Theils eine Unbestimmtheit in Ansehung des festen letzten Abschlusses, Theils eine Monotonie, und dadurch ein fühlbarer Mangel an innerlich mannigfaltiger Struktur hervor. Um diesem Uebelstande abzuhelfen ist die Poesie endlich zur Erfindung von Strophen und deren verschiedenartiger Organisation besonders für den lyrischen Ausdruck fortgegangen. Hieher gehört z. B. schon das elegische Versmaaß der Griechen; ferner die alcäische und sapphische Strophe, sowie was Pindar und die

berühmten dramatischen Dichter in den lyrischen Ergüssen und sonstigen Betrachtungen der Chöre Kunstreiches ausgebildet haben.

Wie sehr nun aber in Betreff auf das Zeitmaaß Musik und Poesie die ähnlichen Bedürfnisse befriedigen, so dürfen wir doch die Unterschiedenheit beider nicht unerwähnt lassen. Die wichtigste Abweichung bringt hier der Takt hervor. Man hat deshalb vielfach hin und her gestritten, ob eine eigentlich taktmäßige Wiederholung der gleichen Zeitabschnitte für die Metra der Alten anzunehmen sey oder nicht. Im Allgemeinen läßt sich behaupten, daß die Poesie, welche das Wort zum bloßen Mittheilungsmittel macht, sich in Ansehung der Zeit dieser Mittheilung nicht einem absolut festen Maaße für die Fortbewegung in so abstrakter Weise unterwerfen dürfe, als dieß in dem musikalischen Takte der Fall ist. In der Musik ist der Ton das Verklingende, Haltlose, das einer Festigkeit, wie der Takt sie hereinbringt, schlechthin bedarf, die Rede aber braucht dieß Feste nicht, weil sie einerseits in der Vorstellung selbst ihren Anhalt hat, und andererseits sich überhaupt nicht vollständig in das Aeußerliche des Klingens und Verklingens hineinlegt, sondern gerade die innere Vorstellung zu ihrem wesentlichen Kunstelemente behält. Deshalb findet in der That die Poesie unmittelbar in den Vorstellungen und Empfindungen, welche sie klar in Worten ausspricht, die substantiellere Bestimmung für das Maaß des Einhaltens, Forteilens, Verweilens, Zögerns u. s. f., wie denn auch die Musik selbst im Recitativ schon der bewegungslosen Gleichheit des Taktes sich zu entheben anfängt. Wollte sich deshalb das Metrum ganz der Gesetzgebung des Taktes beugen, so wäre der Unterschied zwischen Musik und Poesie, in dieser Sphäre wenigstens, durchweg ausgelöscht, und das Element der Zeit würde sich überwiegender, als die Poesie es ihrer ganzen Natur nach gestatten darf, geltend machen. Dieß läßt sich als Grund für die Forderung hinstellen, daß in der Poesie wohl ein Zeitmaaß aber kein Takt herrschen, sondern

dem Sinn und der Bedeutung der Worte die relativ durchgreifendere Macht über diese Seite bleiben müsse. Betrachten wir in dieser Beziehung die besonderen Versmaaße der Alten näher, so scheint freilich der Herameter am meisten sich einer taktmäßig strengen Fortbewegung, wie z. B. der alte Voß besonders sie forderte, zu fügen, indessen wird im Herameter eine solche Annahme schon durch die Kataleris des letzten Fußes verhindert. Wenn nun Voß gar die alcäische und sapphische Strophe in so abstrakt gleichförmigen Zeitabschnitten gelesen wissen will, so ist dieß nur eine kapriciöse Willkür und heißt den Versen Gewalt anthun. Die ganze Forderung mag sich überhaupt aus der Gewohnheit herschreiben, unseren deutschen Jambus in dem stets gleichen Sylbenfall und Zeitmaaß behandelt zu sehen. Doch schon der alte jambische Trimeter erhält seine Schönheit vornehmlich dadurch, daß er nicht aus sechs der Zeit nach gleichen jambischen Füßen besteht, sondern umgekehrt gerade an jeder ersten Stelle der Dipodie Spondäen, oder als Auflösung auch Daktylen und Anapästen erlaubt, und in dieser Weise die gleichmäßige Wiederholung desselben Zeitmaaßes und damit das Taktartige aufhebt. Bei weitem wechselnder ohnehin sind noch die lyrischen Strophen, so daß es a priori gezeigt werden müßte, daß der Takt an und für sich nothwendig wäre, denn a posteriori ist's nicht zu sehen.

β. Das eigentlich Belebende nun aber für das rhythmische Zeitmaaß bringen erst der Accent und die Cäsur hervor, die mit dem parallel gehn, was wir in der Musik als Taktrhythmus haben kennen lernen.

αα. Auch in der Poesie nämlich hat zunächst jedes bestimmte Zeitverhältniß seinen besondern Accent, d. h. es werden gesetzmäßig bestimmte Stellen herausgehoben, welche dann die andern anziehen und sich so erst zu einem Ganzen abrunden. Dadurch ist nun sogleich für die Vielfältigkeit des Werthes der Sylben ein großer Spielraum eröffnet. Denn einerseits

werden die langen Sylben überhaupt schon in Vergleich zu den kurzen ausgezeichnet erscheinen, so daß sie sich nun, wenn auf ihnen der Iktus liegt, gegen die kürzeren als doppelt wichtig zeigen, und sich selbst den unaccentuirten Längen gegenüber herausstellen. Andererseits aber kann es sich auch treffen, daß kürzere Sylben den Iktus erhalten, so daß nun das ähnliche Verhältniß wieder in der umgekehrten Weise zum Vorschein kommt.

Vor allem aber muß, wie ich schon früher erwähnte, Anfang und Ende der einzelnen Füße nicht abstrakt mit dem Beginn und Schluß der einzelnen Wörter zusammenfallen; denn *erstens* bewirkt das Hinübergreifen des in sich geschlossenen Wortes über das Ende des Versfußes die Verbindung der sonst auseinander fallenden Rhythmen; und liegt nun *zweitens* sogar der Versaccent auf dem Auslaut eines so hinübergreifenden Wortes, so entsteht dadurch außerdem ein merkbarer Zeiteinschnitt, indem ein Wortschluß überhaupt schon in etwas einzuhalten nöthigt, so daß es nun dieses Einhalten ist, was durch den sich damit vereinigenden Accent absichtlich als Einschnitt in die sonst ununterbrochen fortfließende Zeit fühlbar gemacht wird. Dergleichen Cäsuren sind jedem Verse unentbehrlich. Denn obgleich der bestimmte Accent den einzelnen Füßen schon eine nähere Unterscheidung in sich und dadurch eine gewisse Mannigfaltigkeit zutheilt, so würde diese Art der Belebung, besonders bei Versen, in welchen sich dieselben Füße gleichmäßiger wiederholen, wie in unserem Jambus z. B., dennoch wieder Theils ganz abstrakt und monoton bleiben, Theils die einzelnen Füße verbindungslos auseinander fallen lassen. Dieser kahlen Monotonie steuert die Cäsur und bringt in das durch seine unterschiedslose Regelmäßigkeit wiederum lahme Fortfließen einen Zusammenhang und höheres Leben hinein, welches durch die Verschiedenheit der Stellen, an denen die Cäsur eintreten kann, ebenso mannigfaltig wird, als es durch die

geregelte Bestimmtheit derselben nicht in eine gesetzlose Willkür zurückzufallen vermag.

Zu dem Versaccent und der Cäsur fügt sich dann endlich noch ein *dritter* Accent hinzu, den die Wörter auch sonst schon an und für sich außerhalb ihres metrischen Gebrauchs haben, und dadurch nun eine wieder vermehrte Vielfältigkeit für die Art und den Grad der Heraushebung und Senkung der einzelnen Sylben entstehen lassen. Denn dieser Wortaccent kann einerseits zwar mit dem Accent des Verses und der Cäsur verbunden erscheinen und in solcher Verknüpfung beide verstärken; andererseits aber auch von ihnen unabhängig auf Sylben stehn, die durch keine sonstige Hebung begünstigt sind, und nun gleichsam, in sofern sie ihres eigenthümlichen Werthes als Wortsylbe wegen dennoch eine Accentuirung fordern, einen Gegenstoß gegen den Versrhythmus hervorbringen, der dem Ganzen ein neues eigenthümliches Leben giebt.

Nach allen den genannten Seiten die Schönheit des Rhythmus herauszuhören ist für unser heutiges Ohr von großer Schwierigkeit, da in unsern Sprachen die Elemente, die zu dieser Art metrischer Vorzüge zusammentreffen müssen, zum Theil nicht mehr in der Schärfe und Festigkeit, welche sie bei den Alten hatten, vorhanden sind, sondern zur Befriedigung anderer Kunstbedürfnisse andere Mittel an die Stelle setzen.

ββ. Außerdem aber *zweitens* schwebt über aller Gültigkeit der Sylben und Wörter innerhalb ihrer metrischen Stellung der Werth dessen, was sie von Seiten der *poetischen Vorstellung* her bedeuten. Durch diesen ihnen immanenten Sinn werden sie deshalb gleichfalls relativ herausgehoben, oder müssen als bedeutungsloser zurückstehn, wodurch dem Verse nun erst die letzte geistige Spitze der Lebendigkeit eingehaucht ist. Doch darf die Poesie hierin füglich nicht so weit gehen, daß sie sich in dieser Rücksicht den rhythmischen Regeln des Metrums direkt gegenüberstellt.

γγ. Dem ganzen Charakter nun eines Versmaaßes entspricht, besonders nach Seiten der rhythmischen Bewegung, auch eine bestimmte Weise des Inhalts; vor allem die besondere Art in der Bewegung unserer Empfindungen. So eignet sich z. B. der Herameter in seinem ruhig wogenden Fortströmen für den gleichmäßigeren Fluß epischer Erzählung; wogegen er in Verbindung mit dem Pentameter und dessen symmetrisch festen Einschnitten schon strophenartiger wird, doch in der einfachen Regelmäßigkeit sich für das Elegische passend zeigt. Der Jambus wiederum schreitet rasch vorwärts, und ist besonders für den dramatischen Dialog zweckmäßig; der Anapäst bezeichnet ein taktartig muthiges jubelndes Forteilen, und ähnliche Charakterzüge liegen auch bei den übrigen Versmaaßen leicht zur Hand.

γ. Drittens aber bleibt auch dieses erste Gebiet der rhythmischen Versifikation nicht bei der bloßen Figuration und Belebung der Zeitdauer stehen, sondern geht auch wieder zum wirklichen Klingen der Sylben und Wörter fort. In Rücksicht auf diesen Klang jedoch zeigen die alten Sprachen, in denen der Rhythmus in der angegebenen Weise als Hauptseite festgehalten wird, einen wesentlichen Unterschied gegen die übrigen neueren, welche sich vorzugsweise dem Reime zuneigen.

αα. Im Griechischen und Lateinischen z. B. bildet sich durch die Flexionsformen der Deklination und Konjugation die Stammsylbe zu einem Reichthum von verschiedenartig tönenden Sylben aus, die zwar auch für sich eine Bedeutung haben, doch nur als Modifikation der Stammsylbe, so daß diese sich zwar als die substantielle Grundbedeutung jener vielfach ausgebreiteten Laute geltend macht, in Rücksicht auf ihr Tönen aber nicht als die vornehmliche oder alleinige Herrscherinn auftritt. Denn hören wir z. B. „amaverunt", so treten drei Sylben zu dem Stamme hinzu, und der Accent scheidet sich schon durch die Anzahl und Ausdehnung dieser Sylben, wenn auch keine natürlichen Längen darunter wären, sogleich von der Stammsylbe

materiell ab, wodurch die Hauptbedeutung und der betonende Accent von einander getreunt werden. Hier kann das Ohr deshalb, in sofern die Betonung nicht die Hauptsylbe, sondern irgend eine andere trifft, die nur eine Nebenbestimmung ausdrückt, schon aus diesem Grunde dem Tönen der verschiedenen Sylben lauschen, und ihrer Bewegung nachgehn, indem es die volle Freiheit behält, auf die natürliche Prosodie zu hören, und sich nun aufgefordert findet, diese natürlichen Längen und Kürzen rhythmisch zu bilden.

ββ. Ganz anders dagegen verhält es sich z. B. mit der heutigen deutschen Sprache. Was im Griechischen und Lateinischen in der eben angedeuteten Weise durch Präfixa und Suffixa und sonstige Modifikationen ausgedrückt wird, das löst sich in den neueren Sprachen besonders in den Verbis von der Stammsylbe los, so daß sich nun die bisher in einem und demselben Wort mit vielfachen Nebenbedeutungen entfalteten Flexionssylben zu selbstständigen Wörtern zersplittern und vereinzeln. Hieher gehören z. B. der stete Gebrauch der vielen Hülfszeitwörter, die selbstständige Bezeichnung des Optativs durch einige Verba u. s. f., die Abtrennung der Pronomina u. s. w. Dadurch bleibt nun einerseits das Wort, das sich in dem früher angegebenen Falle zu dem mannigfachen Tönen einer Vielsylbigkeit ausdehnte, unter welcher jener Accent der Wurzel, des Hauptsinns, zu Grunde ging, als einfaches Ganzes in sich koncentrirt, ohne als eine Folge von Tönen zu erscheinen, die, als bloße Modifikationen gleichsam, nicht durch ihren Sinn für sich schon so sehr beschäftigen, daß nicht das Ohr auf ihr freies Tönen und dessen zeitliche Bewegung hinhören könnte. Durch diese Zusammengezogenheit andererseits wird ferner die Hauptbedeutung von solcher Schwere, daß sie den Nachdruck des Accents durchaus auf sich allein hinzieht, und da nun die Betonung an den Hauptsinn gebunden ist, so läßt dieses Zusammenfallen beider die natürliche Länge und Kürze der übrigen Sylben nicht mehr aufkommen

sondern übertäubt sie. Die Wurzeln der meisten Wörter sind ohne Zweifel ganz im Allgemeinen kurz, gedrungen, einsylbig oder zweisylbig. Wenn nun, wie dieß z. B. in unserer heutigen Muttersprache in vollem Maaße der Fall ist, diese Wurzeln den Accent ausschließlich fast für sich in Anspruch nehmen, so ist dieß ein durchaus überwiegender Accent des Sinns, der Bedeutung, nicht aber eine Bestimmung, in welcher das Material, das Tönen frei wäre, und sich ein von dem Vorstellungsinhalte der Wörter unabhängiges Verhältniß der Länge, Kürze und Accentuirung der Sylben geben könnte. Eine rhythmische, von der Stammsylbe und deren Bedeutung losgebundene Figuration der Zeitbewegung und Betonung kann deshalb hier nicht mehr stattfinden, und es bleibt, im Unterschiede des obigen Hinhorchens auf den reichhaltigen Klang und die Dauer solcher Längen und Kürzen in ihrer bunten Zusammenstellung, nur ein allgemeines Hören übrig, das ganz von der sinngewichtigen betonten Hauptsylbe gefangen genommen ist. Denn außerdem verselbstständigt sich auch, wie wir sahen, die modificirte Sylbenverzweigung des Stamms zu besonderen Wörtern, welche dadurch für sich wichtig gemacht werden, und indem sie ihre eigene Bedeutung erhalten, nun gleichfalls dasselbe Zusammenfallen von Sinn und Accent hören lassen, das wir so eben bei dem Grundworte, um welches sie sich herstellen, betrachtet haben. Dieß nöthigt uns, gleichsam gefesselt bei dem Sinn jedes Wortes stehn zu bleiben, und statt uns mit der natürlichen Länge und Kürze und mit deren zeitlicher Bewegung und sinnlichen Accentuirung zu beschäftigen, nur auf den Accent zu hören, welchen die Grundbedeutung hervorbringt.

γγ. In solchen Sprachen nun hat das Rhythmische wenig Raum, oder die Seele wenig Freiheit mehr, in ihm sich zu ergehen, weil die Zeit und das durch ihre Bewegung sich gleichmäßig hinergießende Klingen der Sylben von einem idealeren Verhältniß, von dem Sinn und der Bedeutung der Wörter

überflügelt, und dadurch die Macht der rhythmisch selbstständigeren Ausgestaltung niedergedrückt ist.

Wir können in dieser Rücksicht das Princip der rhythmischen Versifikation mit der Plastik vergleichen. Denn die geistige Bedeutung hebt sich hier noch nicht für sich heraus, und bestimmt die Länge und den Accent, sondern der Sinn der Wörter verschmelzt sich ganz dem sinnlichen Element der natürlichen Zeitdauer und dem Klange, um in heiterer Fröhlichkeit diesem Aeußerlichen ein volles Recht zu vergönnen, und nur für die ideale Gestalt und Bewegung desselben besorgt zu seyn.

Wird nun aber diesem Princip entsagt, und soll dennoch, wie die Kunst es nothwendig macht, dem Sinnlichen noch ein Gegengewicht gegen die bloße Vergeistigung zugetheilt bleiben, so kann, um das Ohr zur Aufmerksamkeit zu nöthigen, bei der Zerstörung jenes ersten plastischen Moments der natürlichen Längen und Kürzen und des von dem Rhythmischen ungetrennten, nicht für sich herausgehobenen Tönens, kein anderes Material ergriffen werden, als der ausdrücklich und isolirt festgehaltene und figurirte Klang der Sprachlaute als solcher.

Dieß führt uns auf die zweite Hauptart der Versifikation, auf den Reim hin.

b. Der Reim.

Man kann äußerlich das Bedürfniß einer neuen Behandlung der Sprache nach ihrer sinnlichen Seite aus dem Verderben erklären wollen, in welches die alten Sprachen durch die fremden Völker geriethen; dieser Fortgang aber liegt in der Natur der Sache selbst. Das Nächste, was die Poesie an ihrer Außenseite dem Innern gemäß macht, ist die von der Bedeutung der Sylben unabhängige Länge und Kürze, für deren Zusammenstellungen, Einschnitte u. s. f. die Kunst sich Gesetze ausbildet, welche zwar im Allgemeinen mit dem jedesmal darzustellenden Charakter des Inhalts zusammenstimmen sollen, im Besondern und Einzelnen

jedoch weder die Längen und Kürzen, noch die Accentuirung allein von dem geistigen Sinn bestimmen und diese Seite demselben abstrakt unterwerfen lassen. Je innerlicher aber und geistiger die Vorstellung wird, um destomehr zieht sie sich aus dieser Naturseite, welche sie nun nicht mehr in plastischer Weise idealisiren kann, heraus, und koncentrirt sich so sehr in sich, daß sie das gleichsam Körperliche der Sprache theils überhaupt abstreift, theils an dem Uebrigbleibenden nur das heraushebt, worein sich die geistige Bedeutung zu ihrer Mittheilung hineinlegt, während sie das Uebrige als unbedeutend beiherspielen läßt. Wie nun aber die romantische Kunst, welche in Rücksicht auf die ganze Art ihres Anffassens und Darstellens einen ähnlichen Uebergang in die in sich koncentrirte Sammlung des Geistigen macht, für dieß Subjektive im Klang das entsprechendste Material aufsucht, so vertieft sich nun auch die romantische Poesie, da sie überhaupt verstärkter den Seelenton der Empfindung anschlägt, in das Spielen mit den für sich verselbstständigten Lauten und Klängen der Buchstaben, Sylben und Wörter, und geht zu diesem sich selbst Gefallen in ihren Tönungen fort, die sie Theils mit der Innigkeit, Theils mit dem architektonisch verständigen Scharfsinn der Musik zu sondern, aufeinander zu beziehen und ineinander zu verschlingen lernt. Nach dieser Seite hin hat sich der Reim nicht zufällig nur in der romantischen Poesie ausgebildet, sondern ist ihr nothwendig gewesen. Das Bedürfniß der Seele, sich selbst zu vernehmen, hebt sich voller heraus und befriedigt sich in dem Gleichklingen des Reims, das gegen die fest geregelte Zeitmessung gleichgültig macht, und nur darauf hinarbeitet, uns durch Wiederkehr der ähnlichen Klänge zu uns selbst zurückzuführen. Die Versifikation wird dadurch dem Musikalischen als solchen, d. h. dem Tönen des Innern näher gebracht, und von dem gleichsam Stoffartigen der Sprache, jenem natürlichen Maaße nämlich der Längen und Kürzen befreit.

In Ansehung der bestimmteren Punkte, welche für diesen Kreis von Wichtigkeit sind, will ich nur über Folgendes kurz einige allgemeine Bemerkungen hinzufügen:

erstens über den Ursprung des Reims;

zweitens über die näheren Unterschiede dieses Gebiets von der rhythmischen Versifikation;

drittens über die Arten, zu welchen dasselbe sich auseinandergelegt hat.

α. Wir sahen bereits, daß der Reim zur Form der romantischen Dichtkunst gehöre, die solch ein stärkeres Pronunciren des für sich gestalteten Klingens fordert, in sofern hier die innere Subjektivität im Materiellen des Tons sich selber vernehmen will. Wo sich dieß ihr Bedürfniß hervorthut, findet sie daher Theils von Hause aus eine Sprache vor, wie ich sie oben in Rücksicht auf die Nothwendigkeit des Reims angedeutet habe, Theils gebraucht sie die alte vorhandene Sprache, die lateinische z. B., welche anderer Konstitution ist und eine rhythmische Versifikation verlangt, dennoch in dem Charakter des neuen Princips, oder bildet dieselbe in soweit zu einer neuen Sprache um, daß sich das Rhythmische daraus verliert, und der Reim nun, wie es z. B. im Italienischen und Französischen der Fall ist, die Hauptsache ausmachen kann.

αα. In dieser Rücksicht finden wir den Reim durch das Christenthum schon sehr früh mit Gewalt in die lateinische Versifikation hineingelegt, obgleich dieselbe auf anderen Principien beruhte. Diese Principien jedoch sind ihr selbst schon mehr aus dem Griechischen angebildet worden, und statt sich als ursprünglich aus ihr hervorgegangen zu zeigen, erweisen sie im Gegentheil in der Art der Modificirung, die sie erleiden, eine dem romantischen Charakter sich annähernde Tendenz. Die römische Versifikation nämlich fand einerseits in der frühesten Zeit ihre Grundlage nicht in der natürlichen Länge und Kürze, sondern maß den Werth der Sylben nach dem Accent, so daß erst durch die genauere Kenntniß und Nachbil-

dung der griechischen Poesie das prosodische Princip derselben aufgenommen und befolgt wurde; andererseits verhärteten die Römer die bewegliche heitere Sinnlichkeit der griechischen Metra, besonders durch die festeren Einschnitte der Cäsur sowohl im Hexameter als auch im Versmaaß der alcäischen und sapphischen Strophe u. s. f., zu einer schärfer prononcirten Struktur und strengeren Regelmäßigkeit. Außerdem kommen selbst in den Blüthetagen der römischen Litteratur bei den gebildetesten Dichtern Reime genug vor. So heißt es z. B. bei Horaz in seiner ars poetica Vers 99 und 100:

Non satis est, pulchra esse poëmata: dulcia sunto,
Et quocunque volent, animum auditoris agunto.

Ist dieß auch von Seiten des Dichters ganz absichtslos geschehen, so kann man es doch als einen seltsamen Zufall betrachten, daß gerade an dieser Stelle, in welcher Horaz dulcia poëmata fordert, der Reim sich eingefunden hat. Bei Ovid ferner sind ähnliche Reime noch weniger vermieden. Wenn dieß nun auch, wie gesagt, zufällig ist, so scheinen doch dem gebildeten römischen Ohr Reime nicht unangenehm gewesen zu seyn, so daß sie sich, obschon vereinzelt und ausnahmsweise, einschleichen durften. Doch fehlt diesem Spiele mit Klängen die tiefere Bedeutsamkeit des romantischen Reimes, welcher nicht den Klang als solchen, sondern das Innerliche, die Bedeutung, in demselben hervorhebt. Eben dieß bildet den charakteristischen Unterschied des schon sehr alten indischen Reimes von dem modernen.

Nach dem Eindringen der barbarischen Völkerstämme ging dann in Betreff auf die alten Sprachen mit dem Verderben der Accentuation und dem Emporkommen des subjektiven Moments der Empfindung durch das Christenthum das frühere rhythmische System der Versifikation in das des Reimes über. So richtet sich in dem Hymnus des Heiligen Ambrosius die Prosodie schon ganz nach dem Accent der Aussprache und läßt

den Reim hervorbrechen; das erste Werk des Heiligen Augustinus gegen die Donatisten ist gleichfalls ein gereimter Gesang, und auch die sogenannten Leoninischen Verse müssen als ausdrücklich gereimte Hexameter und Pentameter von jenen vorhin erwähnten einzelnen Reimen sehr wohl unterschieden werden. Diese und ähnliche Erscheinungen zeigen das Hervortreten des Reims aus dem rhythmischen System selber.

ββ. Nun hat man zwar andererseits den Ursprung des neuen Princips für die Versifikation bei den Arabern gesucht, doch fällt die Ausbildung ihrer großen Dichter Theils später als das Vorkommen des Reims im christlichen Abendlande, während der Kreis der vormuhamedanischen Kunst mit dem Occident sich nicht einwirkend berührt, Theils liegt auch in der arabischen Poesie schon von Hause aus ein Anklang an das romantische Princip, in welchem die Ritter des Abendlandes zur Zeit der Kreuzzüge die gleiche Stimmung bald genug herausfanden, so daß bei der äußerlich unabhängigen Verwandtschaft des geistigen Bodens, aus welchem die Poesie im muhamedanischen Orient wie im christlichen Occident emporgeht, sich auch ein unabhängiges erstes Hervortreten einer neuen Art der Versifikation vorstellen läßt.

γγ. Ein drittes Element, in dem wiederum ohne Einfluß weder der alten Sprachen noch des Arabischen, das Entstehen des Reims und dessen, was diesem Gebiete sich anschließt, kann aufgefunden werden, sind die germanischen Sprachen, wie wir sie in ihrer frühesten Ausbildung bei den Skandinaviern finden. Hievon geben z. B. die Lieder der alten Edda ein Beispiel, welche, wenn auch später erst gesammelt und zusammengestellt, doch einen frühen Ursprung nicht verleugnen. Hier ist es zwar, wie wir noch sehn werden, nicht der eigentliche Reimklang, der sich in seiner Vollständigkeit ausgebildet hat, aber doch ein wesentliches Herausheben von einzelnen Sprachlauten, und eine gesetzliche Regelmäßigkeit und der bestimmten Wiederholung derselben.

β. Wichtiger nun zweitens als der Ursprung, ist der charakteristische Unterschied des neuen Systems von dem alten. Den Hauptpunkt, auf den es hier ankommt, habe ich bereits oben berührt, und es bleibt nur noch übrig, ihn näher auszuführen.

Die rhythmische Versifikation hat ihre schönste und reichhaltigste Entwickelungsstufe in der griechischen Poesie erreicht, aus der wir uns daher die vornehmlichsten Kennzeichen dieses ganzen Feldes abstrahiren können. Es sind kurz folgende.

Erstens macht sie sich nicht den Klang als solchen der Buchstaben, Sylben oder Wörter zu ihrem Material, sondern den Sylbenklang in seiner Zeitdauer, so daß sich also die Aufmerksamkeit weder auf einzelne Sylben oder Buchstaben, noch auf die bloß qualitative Aehnlichkeit oder Gleichheit ihres Klingens ausschließlich hinrichten soll. Im Gegentheil bleibt das Klingen noch in ungetrennter Einheit mit dem festen Zeitmaaß seiner bestimmten Dauer, und in der Fortbewegung Beider hat das Ohr dem Werth jeder einzelnen Sylbe wie dem Gesetz in dem rhythmischen Dahinschreiten aller gleichmäßig nachzugehn. Zweitens beruht das Maaß der Länge und Kürze, so wie der rhythmischen Hebung und Senkung, und mannigfachen Belebung durch schärfere Einschnitte und Haltpunkte, auf dem Naturelement der Sprache, ohne sich von derjenigen Betonung leiten zu lassen, durch welche der geistige Wortsinn einer Sylbe oder einem Worte erst seinen Nachdruck giebt. Die Versifikation erweist sich in ihrem Zusammenstellen der Füße, ihrem Versaccent, ihren Caesuren u. s. f. in dieser Rücksicht ebenso unabhängig, als die Sprache selbst, welche auch außerhalb der Poesie schon die Accentuirung gleichfalls aus den natürlichen Längen und Kürzen und deren Aufeinanderfolge und nicht aus der Bedeutsamkeit der Stammsylbe hernimmt. Dadurch nun stehen drittens für das belebende Herausheben bestimmter Sylben auf der einen Seite der Versaccent und Rhythmus, auf der anderen die sonstige Accentuirung da, welche sich beide zu doppelter Mannigfaltigkeit des Ganzen ohne wechselseitige Störung oder Unterdrückung durcheinanderschlingen, und in der gleichen Weise nun auch der poetischen Vorstellung das Recht gönnen, den Wörtern, welche ihr, der geistigen Bedeutung nach von höherer Wichtigkeit als andere sind, durch die Art der Wortstellung und Bewegung den gebührenden Nachdruck nicht zu entziehen.

αα. Das Nächste nun, was die gereimte Versifikation in diesem System ändert, ist das unangefochtene Gelten der natürlichen Quantität. Soll deshalb überhaupt noch ein Zeitmaaß übrig bleiben, so muß sich dasselbe den Grund für das quantitative Verweilen oder Forteilen, den es nicht mehr in der natürlichen Länge oder Kürze finden will, in einem anderen Gebiete aufsuchen. Dieß Gebiet aber, wie wir sahen, kann nur das geistige Element, der Sinn der Sylben und Wörter seyn. Die Bedeutsamkeit ist es, welche als letzte Instanz das quantitative Sylbenmaaß, wenn es überhaupt noch als wesentlich erachtet wird, bestimmt, und somit das Kriterium aus dem äußeren Daseyn und dessen natürlicher Beschaffenheit in's Innerliche herüberspielt.

ββ. Hiermit verbindet sich nun aber eine weitere Folge, die als noch wichtiger heraustritt. Denn wie ich schon oben andeutete, verzehrt diese Sammlung des Nachdrucks auf die bedeutsame Stammsylbe jene unabhängige Ausbreitung zu mannigfaltigen Flexionsformen, welche das rhythmische System, da es weder das Maaß der Länge und Kürze noch den hervorhebenden Accent aus der geistigen Bedeutung hernimmt, gegen den Stamm zurückzusetzen noch nicht genöthigt wird. Fällt nun aber solche Entfaltung und deren naturgemäßes Einordnen in Versfüße nach fester Quantität der Sylben fort, so geht hiemit auch nothwendig das ganze System verloren, das auf dem Zeitmaaß und dessen Regel beruht. Von dieser Art z. B. sind die französischen

und italienischen Verse, denen das Metrum und der Rhythmus im Sinne der Alten gänzlich fehlt, so daß es nur noch auf eine bestimmte Anzahl von Sylben ankommt.

γγ. Als einzig möglicher Ersatz für diesen Verlust bietet sich hier nun der Reim dar. Ist es nämlich einerseits nicht mehr die Zeitdauer, die zur Gestaltung kommt, und durch welche sich der Klang der Sylben in gleichmäßiger und natürlicher Gültigkeit hindurch ergießt, während andererseits die geistige Bedeutung sich der Stammsylben bemächtigt und sich mit denselben ohne weitere organische Ausbreitung in eine gedrungene Einheit setzt, so bleibt als letztes sinnliches Material, das sowohl von dem Zeitmaaß als auch von dieser Accentuirung der Stammsylben sich frei halten kann, allein nur noch das Klingen der Sylben übrig.

Dieß Klingen aber, um für sich Aufmerksamkeit erregen zu können, muß erstens viel stärkerer Art seyn, als die Abwechselung verschiedener Laute, wie wir sie in den alten Versmaaßen finden, und hat mit weit überwiegenderer Gewalt aufzutreten, als das Tönen der Sylben in dem sonstigen Sprechen in Anspruch nehmen darf, indem es jetzt nicht allein das gegliederte Zeitmaaß ersetzen soll, sondern auch die Aufgabe erhält, das sinnliche Element im Unterschiede jener Herrschaft der accentuirenden und alles überflügelnden Bedeutung herauszuheben. Denn ist einmal die Vorstellung zu der Innerlichkeit und Vertiefung des Geistes in sich gelangt, für welche im Sprechen die sinnliche Seite gleichgültig wird, so muß das Tönen sich materieller aus dieser Innerlichkeit herausschlagen und gröber seyn, um überhaupt nur auffallen zu können. Den zarten Bewegungen des rhythmischen Wohlklangs gegenüber ist deshalb der Reim ein plumpes Klingen, das keines in so feiner Weise ausgebildeten Ohres bedarf, als die griechische Versifikation es nöthig macht.

Zweitens trennt sich zwar der Reim hier nicht von der geistigen Bedeutsamkeit sowohl der Stammsylben als solcher als auch

der Vorstellungen im Allgemeinen ab, doch verhilft er zugleich dem sinnlichen Klange zu einer relativ selbstständigen Gültigkeit. Dieß Ziel ist nur zu erreichen möglich, wenn das Tönen bestimmter Wörter sich für sich, vom Erklingen der andern Wörter abscheidet, und nun in dieser Isolirung ein unabhängiges Daseyn gewinnt, um in kräftigen materiellen Schlägen das Sinnliche wieder zu seinem Rechte zu bringen. Der Reim ist in sofern dem durchgängigen rhythmischen Wohllaut gegenüber ein vereinzelt herausgehobenes ausschließliches Tönen.

Drittens sahen wir, daß es die subjektive Innerlichkeit sey, welche sich in ihrer ideellen Zusammenziehung in diesen Klängen ergehen und genügen sollte. Fallen nun aber die bisher betrachteten Mittel der Versifikation und deren reiche Mannigfaltigkeit fort, so bleibt nach der sinnlichen Seite hin für dieses Sichvernehmen nur das formellere Princip der Wiederholung ganz gleicher oder ähnlicher Klänge übrig, womit sich dann von Seiten des Geistes her wieder das Herausheben und Beziehen verwandter Bedeutungen im Reimklang der sie bezeichnenden Wörter verbinden kann. Das Metrum der rhythmischen Versifikation erwies sich als ein vielfach gegliedertes Verhältniß unterschiedener Längen und Kürzen, der Reim dagegen ist einerseits zwar materieller, andererseits aber in diesem Materiellen selbst abstrakter; die bloße Erinnerung des Geistes und Ohrs an die Wiederkehr gleicher oder verwandter Laute und Bedeutungen, eine Wiederkehr, in welcher das Subjekt sich seiner selbst bewußt wird, und sich darin als die setzende und vernehmende Thätigkeit erkennt und befriedigt.

γ. Was nun zum Schluß die besonderen Arten angeht, zu welchen sich dieß neue System der vornehmlich romantischen Poesie auseinanderlegt, so will ich nur ganz kurz das Wichtigste in Rücksicht auf die Alliteration, die Assonanz und den eigentlichen Reim berühren.

αα. Die Alliteration erstens finden wir am durchgän-

gigsten in der älteren skandinavischen Poesie ausgebildet, in welcher sie eine Hauptgrundlage abgiebt, während die Assonanz und der Endreim, obschon auch diese eine nicht unbedeutende Rolle spielen, nur in gewissen Versarten vorkommen. Das Princip des Stabreims, Buchstabenreims ist das unvollständigste Reimen, weil es nicht die Wiederkehr ganzer Sylben fordert, sondern nur auf die Wiederholung ein und desselben Buchstabens, und zwar des Anfangsbuchstabens dringt. Bei der Schwäche dieses Gleichklangs ist es deshalb einerseits nothwendig, daß nur solche Wörter zu diesem Behufe gebraucht werden, welche schon an und für sich auf ihrer Anfangssylbe einen hervorhebenden Accent haben, andererseits müssen diese Wörter nicht weit auseinanderstehen, wenn sich die Gleichheit ihres Anfangs noch wesentlich dem Ohre soll bemerkbar machen. Im Uebrigen kann der alliterirende Buchstaben sowohl ein doppelter oder einfacher Konsonant, als auch ein Vokal seyn, doch machen die Konsonanten der Natur der Sprache gemäß, in welcher die Alliteration vorwaltet, die Hauptsache aus. Aus diesen Bedingungen hat sich für die isländische Poesie (die Verslehre der Isländer von Rask, verd. v. Mohnike, Berlin 1830. p. 14—17) die Hauptregel festgestellt, daß alle Reimstäbe betonte Sylben verlangen, deren Anfangsbuchstaben nicht auch in anderen Hauptwörtern, die auf ihrer ersten Sylbe den Accent tragen, in denselben Zeilen vorkommen darf, während von den drei Wörtern, deren erster Buchstaben den Reim bildet, zwei in der ersten, das dritte, welches den regelnden Hauptstab abgiebt, im Beginn der zweiten Zeile stehen muß. Außerdem werden bei der Abstraktion dieses Gleichklangs bloßer Anfangsbuchstaben vornehmlich die ihrer Bedeutung nach wichtigeren Wörter zu Stabreimen gebraucht, so daß es auch hier nicht an einer Beziehung des Tönens und Sinnes der Wörter durchaus fehlt. Das Nähere jedoch muß ich übergehen.

ββ. Die Assonanz zweitens betrifft nicht den Anfangsbuchstaben, sondern geht schon dem Reim entgegen, in sofern sie

eine gleichklingende Wiederholung derselben Buchstaben in der Mitte oder an dem Ende verschiedener Wörter ist. Diese assonirenden Wörter brauchen nun zwar nicht schlechthin den Schluß eines Verses auszumachen, sondern können auch wohl an anderen Stellen vorkommen, hauptsächlich aber treten die Schlußsylben der Zeilen durch die Gleichheit einzelner Buchstaben, im Unterschiede der Alliteration, welche den Hauptstab in den Anfang des Verses stellt, in einen assonirenden Bezug aufeinander. Seiner reichhaltigsten Ausbildung nach weist dieses Assoniren nach den romanischen Völkern, den Spaniern vornehmlich, hin, deren volltönende Sprache sich insbesondere für die Wiederkehr derselben Vokale geeignet zeigt. Im Allgemeinen zwar ist die Assonanz auf die Vokale beschränkt; indessen darf sie Theils gleiche Vokale, Theils auch gleiche Konsonanten, Theils auch Konsonanten in Verbindung mit einem Vokale wiederklingen lassen.

γγ. Was nun in dieser Weise Alliteration und Assonanz nur unvollständig herauszustellen befugt sind, bringt endlich der Reim zur reifsten Erscheinung. Denn bei ihm tritt bekanntlich mit Ausnahme der Anfangsbuchstaben der vollständige Gleichklang ganzer Stämme hervor, welche dieser Gleichheit wegen in eine ausdrückliche Beziehung ihres Tönens gebracht werden. Auf die Anzahl der Sylben kommt es hierbei nicht an; sowohl einsylbige als auch zwei- und mehrsylbige Wörter können und dürfen sich reimen, wodurch einerseits der männliche Reim, der sich auf einsylbige Wörter beschränkt, andererseits der weibliche entsteht, der zu zweisylbigen fortschreitet, sowie drittens der sogenannte gleitende Reim, der sich über drei und mehrere Sylben hin erstreckt. Zu dem ersteren neigen sich besonders die nordischen Sprachen, zum zweiten die südlichen, wie das Italienische und Spanische; das Deutsche und Französische mag so ziemlich die Mitte halten; mehr als dreisylbige Reime sind in größerer Anzahl nur in wenigen Sprachen zu finden.

Seine Stellung erhält der Reim am Ende der Zeilen, an welchem das reimende Wort, obschon es nicht etwa jedesmal den geistigen Nachdruck der Bedeutung in sich zu koncentriren nöthig hat, dennoch in Ansehung des Klanges die Aufmerksamkeit auf sich zieht, und die einzelnen Verse nun entweder nach dem Gesetze einer ganz abstrakt gleichen Wiederkehr desselben Reims auf einander folgen läßt, oder sie durch die künstlichere Form regelmäßiger Abwechselung und mannigfaltiger symmetrischer Verschlingungen verschiedener Reime zu den vielfältigsten bald näheren bald ferneren Verhältnissen vereinigt, trennt und bezieht. In solcher Relation scheinen sich dann die einzelnen Reime gleichsam unmittelbar zu finden, oder einander zu fliehen und sich dennoch zu suchen, so daß sie in dieser Weise nun auch der lauschenden Erwartung des Ohrs bald ohne Weiteres genügen, bald dieselbe durch längeres Ausbleiben necken, täuschen, spannen, durch regelmäßige Ordnung und Wiederkehr aber immer wieder zufrieden stellen.

Unter den besonderen Arten der Dichtkunst ist es vornehmlich die lyrische Poesie, welche ihrer Innerlichkeit und subjektiven Ausdrucksweise wegen sich am liebsten des Reimes bedient, und dadurch das Sprechen selbst schon zu einer Musik der Empfindung und melodischen Symmetrie, nicht des Zeitmaaßes und der rhythmischen Bewegung, sondern des Klanges macht, aus welchem das Innere sich selber vernehmlich entgegentönt. Deshalb bildet sich auch diese Art den Reim zu gebrauchen zu einer einfacheren oder mannigfaltigeren Gliederung von Strophen aus, die sich jede für sich zu einem geschlossenen Ganzen abrunden; wie z. B. die Sonette und Kanzonen, das Madrigal und Triolett solch ein Theils empfindungsreiches, Theils scharfsinniges Spielen mit Tönen und Klängen sind. Die epische Poesie dagegen, wenn sie ihren Charakter mit lyrischen Elementen weniger untermischt, hält mehr ein in seinen Verschlingungen gleichmäßiges Weiterschreiten fest, ohne sich zu

Strophen abzuschließen; wofür die Terzinen des Dante in seiner göttlichen Komödie im Unterschiede seiner lyrischen Kanzonen und Sonette ein Beispiel an die Hand geben können. Doch will ich mich in das Einzelne nicht weiter verlieren.

c) Wenn wir nun aber in der angegebenen Weise die rhythmische Versifikation von dem Reim gesondert und beide einander entgegengesetzt haben, so fragt es sich drittens, ob nicht auch eine Vereinigung beider denkbar und wirklich eingetreten sey. In Betreff hierauf werden hauptsächlich einige neuere Sprachen von Wichtigkeit. Bei ihnen nämlich ist weder eine Wiederaufnahme des rhythmischen Systems noch in gewisser Rücksicht eine Verbindung desselben mit dem Reime schlechthin zu läugnen. Bleiben wir z. B. bei unserer eigenen Muttersprache stehn, so brauche ich in ersterer Rücksicht nur an Klopstock zu erinnern, der vom Reim wenig wissen wollte, und sich dagegen sowohl in der epischen als auch in der lyrischen Poesie den Alten mit großem Ernst und unermüdlichem Fleiße nachbildete. Voß und Andere folgten ihm, und suchten für diese rhythmische Behandlung unserer Sprache nach immer festeren Gesetzen. Goethen dagegen war es nicht geheuer bei seinen antiken Sylbenmaaßen, und er fragte nicht mit Unrecht:

Stehn uns diese weiten Falten
Zu Gesichte, wie den Alten?

α. Ich will in dieser Rücksicht nur an das wieder anknüpfen, was ich oben bereits über den Unterschied der alten und neueren Sprachen gesagt habe. Die rhythmische Versifikation beruht auf der natürlichen Länge und Kürze der Sylben, und hat hieran von Hause aus einen festen Maaßstab, welchen der geistige Nachdruck weder bestimmen noch verändern und wankend machen kann. Solch ein Naturmaaß dagegen entbehren die neueren Sprachen, indem in ihnen erst der Wortaccent der Bedeutung einer Sylbe den anderen gegenüber, denen diese Bedeutsamkeit abgeht, lang machen kann. Dieß Princip der Accentuirung

nun aber liefert für die natürliche Länge und Kürze keinen gehörigen Ersatz, weil es die Längen und Kürzen selbst wieder schwankend läßt. Denn die nachdrücklichere Bedeutsamkeit eines Worts kann ebensosehr ein anderes, das für sich genommen einen Wortaccent hat, doch wieder zur Kürze herabsetzen, so daß der angegebene Maaßstab überhaupt relativ wird. „Du liebst" kann z. B. nach Verschiedenheit des Nachdrucks, der dem Sinne zufolge beiden Wörtern oder dem einen und andern zugetheilt werden muß, ein Spondaeus, Jambus oder Trochaeus seyn. Man hat es zwar versucht, auch in unserer Sprache auf die natürliche Quantität der Sylben zurückzukommen und für dieselbe Regeln festzustellen, doch lassen sich dergleichen Bestimmungen bei dem Uebergewichte, das die geistige Bedeutung und deren heraushebender Accent gewonnen hat, nicht durchführen. Und in der That liegt dieß auch in der Natur der Sache selbst. Denn soll das natürliche Maaß die Grundlage bilden, so muß die Sprache sich noch nicht in der Welt vergeistigt haben, in welcher dieß heutigen Tages nothwendig der Fall ist. Hat sie sich aber bereits in ihrer Entwickelung zu solcher Herrschaft der geistigen Bedeutung über das sinnliche Material emporgerungen, so ist der Bestimmungsgrund nicht für den Werth der Sylben nicht aus der sinnlichen Quantität selbst, sondern aus dem zu entnehmen, für was die Wörter das bezeichnende Mittel sind. Der empfindenden Freiheit des Geistes widerstrebt es, das zeitliche Moment der Sprache sich in seiner objektiven Realität selbstständig für sich festsetzen und gestalten zu lassen.

β. Damit soll jedoch nicht gesagt seyn, daß wir aus unserer Sprache die reimlose rhythmische Behandlung der Sylbenmaaße ganz verbannen müßten, aber es ist wesentlich, darauf hinzudeuten, daß es, der Natur der heutigen Sprachausbildung gemäß, nicht möglich ist, das Plastische des Metrums in der gediegenen Weise der Alten zu erreichen. Es muß daher als Ersatz ein anderes Element herzutreten und sich ausbilden, das

an und für sich schon geistigerer Art ist als die feste natürliche Quantität der Sylben. Dieß Element ist der Accent des Verses, so wie der Caesur, welche jetzt, statt sich unabhängig von dem Wortaccent fortzubewegen, mit demselben zusammenfallen, und dadurch eine bedeutendere, wenn auch abstraktere Heraushebung erhalten, da die Mannigfaltigkeit jener dreifachen Accentuirung, die wir in der alten Rhythmik fanden, durch dieses Aufeinandertreffen nothwendig verloren geht. Aus dem gleichen Grunde werden sich aber zu günstigem Gelingen nur die schärfer ins Ohr fallenden Rhythmen der Alten nachbilden lassen, indem für die feineren Unterschiede und mannigfacheren Verbindungen die feste quantitative Grundlage fehlt, und die gleichsam plumpere Accentuirung, welche dafür als das Bestimmende eintritt, keine Ersatzmittel in sich hat.

γ. Was nun endlich die wirkliche Verbindung des Rhythmischen und des Reims betrifft, so ist auch sie, obschon in noch beschränkterem Grade als das Hineinziehen der alten Versmaaße in die neuere Versifikation zu gestatten.

αα. Denn die vorwaltende Unterscheidung der Längen und Kürzen durch den Wortaccent ist nicht durchweg ein genugsam materielles Princip, und beschäftigt das Ohr von der sinnlichen Seite her nicht überall in dem Maaße, daß es nicht bei dem Ueberwiegen der geistigen Seite der Poesie nöthig würde, das Klingen und Wiederklingen von Sylben und Wörtern als Ergänzung herbeizurufen.

ββ. Zugleich muß dann aber in Ansehung des Metrischen dem Reimklange und seiner Stärke auch ein gleich starkes Gegengewicht gegenüber gestellt werden. In sofern es nun aber nicht der quantitative Naturunterschied der Sylben und dessen Mannigfaltigkeit ist, welche sich auseinanderlegen soll und vorwalten darf, so kann es in Rücksicht auf dieß Zeitverhältniß nur bis zur gleichen Wiederholung desselben Zeitmaaßes kommen, wodurch der Takt sich hier in einer weit stärkeren Weise, als dieß in

dem rhythmischen Systeme zulässig ist, geltend zu machen anfängt. Von dieser Art sind z. B. unsere deutschen gereimten Jamben und Trochaeen, welche wir beim Recitiren taktmäßiger als die reimlosen Jamben der Alten zu skandiren pflegen, obschon das Einhalten bei Caesuren, das Herausheben einzelner durch den Sinn hauptsächlich zu betonenden Wörter und das Liegenbleiben auf ihnen wieder einen Gegenstoß gegen die abstrakte Gleichheit, und dadurch eine belebende Mannigfaltigkeit hervorbringen kann. Wie denn auch überhaupt das Festhalten des Taktes in der Poesie nie so streng kann in Ausübung gebracht werden, als es in den meisten Fällen in der Musik erforderlich ist.

γγ. Wenn sich nun aber der Reim im Allgemeinen schon nur mit solchen Versmaaßen zu verbinden hat, welche ihrer einfachen Abwechselung der Längen und Kürzen und der steten Wiederkehr gleichartiger Versfüße wegen, für sich genommen in den rhythmisch behandelten neueren Sprachen das sinnliche Element nicht stark genug ausgestalten, so würde die Anwendung des Reims bei den reicheren den Alten nachgebildeten Sylbenmaaßen, wie z. B., um nur Eins anzuführen, bei der alcaeischen und sapphischen Strophe, nicht nur als ein Ueberfluß, sondern sogar als ein unaufgelöster Widerspruch erscheinen. Denn beide Systeme beruhen auf entgegengesetzten Principien, und der Versuch, sie in der angeführten Weise zu vereinigen, könnte sie nur in dieser Entgegensetzung selber verbinden, was nichts als einen unaufgehobenen und deshalb unstatthaften Widerspruch hervorbringen würde. In dieser Hinsicht ist der Gebrauch der Reime nur da zuzugeben, wo das Princip der alten Versifikation sich nur noch in entfernteren Nachklängen und nach wesentlichen aus dem System des Reimens hervorgehenden Umwandlungen geltend machen soll.

Dieß sind die wesentlichen Punkte, die sich in Ansehung des poetischen Ausdrucks im Unterschiede der Prosa im Allgemeinen feststellen lassen.

III.

Die Gattungsunterschiede der Poesie.

Die beiden Hauptmomente, nach welchen wir bisher die Dichtkunst betrachtet haben, waren auf der einen Seite das Poetische überhaupt, in Betreff auf Anschauungsweise, Organisation des poetischen Kunstwerks und dichtende subjektive Thätigkeit; auf der anderen Seite der poetische Ausdruck sowohl rücksichtlich der Vorstellungen, die in Worte gefaßt werden sollen, als auch des sprachlichen Ausdrucks selbst und der Versifikation.

Was wir in dieser Hinsicht vor Allem geltend zu machen hatten, bestand darin, daß die Poesie als ihren Inhalt das Geistige ergreifen muß, doch in der künstlerischen Herausarbeitung desselben weder bei der Gestaltbarkeit für die sinnliche Anschauung, wie die übrigen bildenden Künste, stehn bleiben, noch die bloße Innerlichkeit, die für das Gemüth allein erklingt, noch den Gedanken und die Verhältnisse des reflektirenden Denkens zu ihrer Form machen kann, sondern sich in der Mitte zwischen den Extremen der unmittelbar sinnlichen Anschaulichkeit und der Subjektivität des Empfindens oder Denkens zu halten hat. Dieß mittlere Element der Vorstellung gehört deshalb dem einen und anderen Boden an. Vom Denken hat es die Seite der geistigen Allgemeinheit, welche die unmittelbar sinnliche Vereinzelung zu einfacherer Bestimmtheit zusammenfaßt; von der bildenden Kunst bleibt dem Vorstellen das räumliche, gleichgültige Nebeneinander. Denn die Vorstellung unterscheidet sich ihrerseits vom Denken wesentlich dadurch, daß sie, nach der Weise der sinnlichen Anschauung, von welcher sie ihren Ausgangspunkt nimmt, die besonderen Vorstellungen verhältnißlos nebeneinander bestehen läßt, während das Denken dagegen Abhängigkeit der Bestimmungen von einander, wechselseitiges Verhältniß, Konsequenz der Urtheile, Schlüsse u. s. f. for-

dert und hereinbringt. Wenn deshalb das poetische Vorstellen in seinen Kunstprodukten eine innere Einheit alles Besonderen nöthig macht, so kann diese Einigung dennoch um der Losheit willen, deren sich das Element der Vorstellung überhaupt nicht zu entschlagen vermag, versteckt bleiben, und dadurch gerade die Poesie befähigen, einen Inhalt in organisch lebendiger Durchbildung der einzelnen Seiten und Theile mit anscheinender Selbstständigkeit derselben darzustellen. Dabei wird es der Poesie möglich, den erwählten Inhalt bald mehr nach der Seite des Gedankens, bald mehr nach der äußerlichen Seite der Erscheinung hinzutreiben, und deshalb weder die erhabensten spekulativen Gedanken der Philosophie noch die äußerliche Naturexistenz von sich auszuschließen, wenn nur nicht jene in der Weise des Raisonnements oder der wissenschaftlichen Deduktion dargelegt, oder diese in ihrem bedeutungslosen Daseyn an uns vorübergeführt werden, indem auch die Dichtung uns eine vollständige Welt zu geben hat, deren substantielles Wesen sich kunstgemäß gerade in seiner äußeren Wirklichkeit menschlicher Handlungen, Ereignisse und Ergüsse der Empfindung am reichhaltigsten auseinanderlegt.

2) Diese Explikation erhält nun aber, wie wir sahen, ihre sinnliche Existenz nicht in Holz, Stein und Farbe, sondern allein in der Sprache, deren Versifikation, Betonung u. s. f. gleichsam die Gebehrden der Rede werden, durch welche der geistige Gehalt ein äußerliches Daseyn gewinnt. Fragen wir nun, wo wir, so zu sagen, das materielle Bestehen dieser Aeußerungsweise zu suchen haben, so ist das Sprechen nicht wie ein Werk der bildenden Kunst für sich, unabhängig von dem künstlerischen Subjekte, da, sondern der lebendige Mensch selber, das sprechende Individuum allein ist der Träger für die sinnliche Gegenwart und Wirklichkeit eines dichterischen Produkts. Die Werke der Poesie müssen gesprochen, gesungen, vorgetragen, durch lebendige Subjekte selber dargestellt werden, wie die Werke der Musik. Wir sind zwar gewohnt, epische und lyrische Gedichte zu lesen,

und nur dramatische gesprochen zu hören und von Gebehrden begleitet zu sehen, aber die Poesie ist ihrem Begriffe nach wesentlich tönend, und dieß Erklingen darf ihr, wenn sie vollständig als Kunst heraustreten soll, um so weniger fehlen, als es ihre einzige Seite ist, nach welcher sie mit der äußern Existenz in realen Zusammenhang kommt. Denn gedruckte oder geschriebene Buchstaben sind freilich auch noch äußerlich vorhanden, jedoch nur gleichgültige Zeichen für Laute und Wörter. Sahen wir nun zwar die Wörter schon früher gleichfalls als bloße Bezeichnungsmittel der Vorstellungen an, so gestaltet doch die Poesie wenigstens das zeitliche Element und den Klang dieser Zeichen, und erhebt sie dadurch zu einem von der geistigen Lebendigkeit dessen, wofür sie die Zeichen sind, durchdrungenen Material, während der Druck auch diese Beseelung in eine für sich genommen ganz gleichgültige, mit dem geistigen Gehalt nicht mehr zusammenhängende, Sichtbarkeit fürs Auge umsetzt, und die Verwandlung des Gesehenen in das Element der zeitlichen Dauer und des Klingens unserer Gewohnheit überläßt, statt uns das tönende Wort und sein zeitliches Daseyn wirklich zu geben. Wenn wir uns deshalb mit dem bloßen Lesen begnügen, so geschieht dieß Theils um der Geläufigkeit willen, mit welcher wir das Gelesene uns als gesprochen vorstellen, Theils aus dem Grunde, daß die Poesie allein unter allen Künsten schon im Elemente des Geistes ihren wesentlichen Seiten nach fertig ist, und die Hauptsache weder durch die sinnliche Anschauung noch das Hören zum Bewußtseyn bringt. Doch gerade dieser Geistigkeit wegen muß sie als Kunst nicht ganz die Seite ihrer wirklichen Aeußerung von sich abstreifen, wenn sie nicht zu einer ähnlichen Unvollständigkeit kommen will, in welcher z. B. eine bloße Zeichnung die Gemälde großer Koloristen ersetzen soll.

3) Als Totalität der Kunst nun, die durch keine Einseitigkeit ihres Materials mehr auf eine besondere Art der Ausführung ausschließlicher angewiesen ist, macht die Dichtkunst die unter-

schiedenen Weisen der Kunstproduktion überhaupt zu ihrer bestimmten Form, und hat deshalb den Eintheilungsgrund für die Gliederung der Dichtarten nur aus dem allgemeinen Begriffe des künstlerischen Darstellens zu entnehmen.

A. In dieser Rücksicht ist es erstens einerseits die Form der äußeren Realität, in welcher die Poesie die entwickelte Totalität der geistigen Welt vor der inneren Vorstellung vorüberführt, und dadurch das Princip der bildenden Kunst in sich wiederholt, welche die gegenständliche Sache selber anschaubar macht. Diese Skulpturbilder der Vorstellung entfaltet die Poesie andererseits als durch das Handeln der Menschen und Götter bestimmt, so daß alles, was geschieht, Theils aus sittlich selbstständigen göttlichen oder menschlichen Mächten hervorgeht, Theils durch äußere Hemmungen eine Reaktion erfährt, und in seiner äußeren Erscheinungsweise zu einer Begebenheit wird, in welcher die Sache frei für sich fortgeht, und der Dichter zurücktritt. Solche Begebnisse auszurunden, ist die Aufgabe der epischen Poesie, in sofern sie eine in sich totale Handlung, sowie die Charaktere, aus denen dieselbe in substantieller Würdigkeit oder in abentheuerlicher Verschlingung mit äußeren Zufällen entspringt, in Form des breiten Sichbegebens poetisch berichtet, und damit das Objektive selbst in seiner Objektivität herausstellt. — Diese für die geistige Anschauung und Empfindung vergegenständlichte Welt trägt nun nicht der Sänger in der Weise vor, daß sie sich als seine eigene Vorstellung und lebendige Leidenschaft ankündigen könnte, sondern der Absänger, der Rhapsode, sagt sie mechanisch, auswendig in einem Sylbenmaaße her, welches ebenso gleichförmig, dem Mechanischen mehr sich nähernd, für sich ruhig hinströmend und fortrollend ist. Denn was er erzählt soll als eine dem Inhalte wie der Darstellung nach von ihm als Subjekt entfernte und für sich abgeschlossene Wirklichkeit erscheinen, mit welcher er weder

in Bezug auf die Sache selbst, noch in Rücksicht des Vortrags in eine vollständig subjektive Einigung getreten seyn darf.

B. Die andere umgekehrte Seite zweitens zur epischen Poesie bildet die Lyrik. Ihr Inhalt ist das Subjektive, die innere Welt, das betrachtende, empfindende Gemüth, das statt zu Handlungen fortzugehn, vielmehr bei sich als Innerlichkeit stehn bleibt, und sich deshalb auch das Sich Aussprechen des Subjekts zur einzigen Form und zum letzten Ziel nehmen kann. Hier ist es also keine substantielle Totalität, die sich als äußeres Geschehen entwickelt, sondern die vereinzelte Anschauung, Empfindung und Betrachtung der in sich gehenden Subjektivität theilt auch das Substantiellste und Sachlichste selbst als das Ihrige, als ihre Leidenschaft, Stimmung oder Reflexion und als gegenwärtiges Erzeugniß derselben mit. Diese Erfüllung und innerliche Bewegung nun darf in ihrem äußeren Vortrag kein so mechanisches Sprechen seyn, wie es für das epische Recitiren genügt und zu fordern ist. Im Gegentheil, der Sänger muß die Vorstellungen und Betrachtungen des lyrischen Kunstwerks als eine subjektive Erfüllung seiner selbst, als etwas eigen Empfundenes kund geben. Und da es die Innerlichkeit ist, welche den Vortrag beseelen soll, so wird der Ausdruck derselben sich vornehmlich nach der musikalischen Seite hinwenden, und eine vielseitige Modulation der Stimme, Gesang, Begleitung von Instrumenten und dergleichen mehr Theils erlauben, Theils nothwendig machen.

C. Die dritte Darstellungsweise endlich verknüpft die beiden früheren zu einer neuen Totalität, in welcher wir ebensosehr eine objektive Entfaltung als auch deren Ursprung aus dem Innern von Individuen vor uns sehn, so daß sich das Objektive somit als dem Subjekt angehörig darstellt, umgekehrt jedoch das Subjektive einerseits in seinem Uebergange zur realen Aeußerung, andererseits in dem Loose zur Anschauung gebracht ist, das die Leidenschaft als nothwendiges Resultat ihres eigenen

Thuns herbeiführt. Hier wird also, wie im *Epischen*, eine Handlung in ihrem Kampfe und Ausgang vor uns hingebreitet, geistige Mächte sprechen sich aus und bestreiten sich, Zufälle treten verwickelnd ein, und das menschliche Wirken verhält sich zum Wirken eines alles bestimmenden Fatums, oder einer leitenden, weltregierenden Vorsehung; die Handlung geht aber nicht in der nur äußeren Form ihres realen Geschehens als ein vergangenes durch bloße Erzählung verlebendigtes Begebniß an unserem inneren Auge vorüber, sondern wir sehn sie gegenwärtig aus dem besonderen Willen, aus der Sittlichkeit oder Unsittlichkeit der individuellen Charaktere hervortreten, die dadurch in *lyrischem* Principe zum Mittelpunkt werden. Zugleich aber exponiren sich die Individuen nicht nur ihrem *Innern* als solchen nach, sondern erscheinen in der Durchführung ihrer zu Zwecken vorschreitenden Leidenschaft, und messen dadurch, nach Art der das Substantielle in seiner Gediegenheit heraushebenden epischen Poesie, den Werth jener Leidenschaften und Zwecke an den objektiven Verhältnissen und vernünftigen Gesetzen der konkreten Wirklichkeit, um nach Maaßgabe dieses Werthes und der Umstände, unter denen das Individuum sich durchzusetzen entschlossen bleibt, ihr Schicksal dahinzunehmen. Diese Objektivität, die aus dem Subjekte herkommt, so wie dieß Subjektive, das in seiner Realisation und objektiven Gültigkeit zur Darstellung gelangt, ist der Geist in seiner Totalität, und giebt als *Handlung* die Form und den Inhalt der *dramatischen* Poesie ab. — Indem nun dieses konkrete Ganze in sich selbst ebenso subjektiv ist als es sich auch in seiner äußeren Realität zur Erscheinung bringt, so wird hier in Betreff auf das wirkliche Darstellen, außer dem malerischen Sichtbarmachen des Lokals u. s. f., für das eigentlich Poetische die *ganze* Person des Vortragenden in Anspruch genommen, so daß der *lebendige* Mensch selbst das Material der Aeußerung ist. Denn einerseits soll im Drama der Charakter, was er in seinem Innern trägt, als das Seinige

wie in der Logik aussprechen, andererseits aber giebt er sich wirksam in seinem wirklichen Daseyn als ganzes Subjekt gegen Andere kund, und ist dabei thätig nach Außen, wodurch sich unmittelbar die Gebehrde anschließt, die ebensogut als das Sprechen eine Sprache des Inneren ist, und eine künstlerische Behandlung verlangt. Schon der lyrischen Poesie liegt es nahe, die verschiedenen Empfindungen an unterschiedene Sänger zu vertheilen, und sich zu Scenen auseinanderzubreiten. Im Dramatischen nun geht die subjektive Empfindung zugleich zur Aeußerung der Handlung heraus, und macht deshalb die sinnliche Anschaubarkeit des Gebehrdenspiels nöthig, welches die Allgemeinheit des Wortes näher zur Persönlichkeit des Ausdrucks zusammenzieht, und durch Stellung, Mienen, Gestikulation u. s. f. bestimmter individualisirt und vervollständigt. Wird nun die Gebehrde künstlerisch bis zu dem Grade des Ausdrucks weiter geführt, daß sie der Sprache entbehren kann, so entsteht die Pantomime, welche sodann die rhythmische Bewegung der *Poesie* zu einer rhythmischen und malerischen Bewegung der *Glieder* werden läßt, und in dieser plastischen Musik der Körperstellung und Bewegung das ruhende kalte Skulpturwerk seelenvoll zum Tanze belebt, um in dieser Weise Musik und Plastik in sich zu vereinigen.

A. Die epische Poesie.

Das Epos, Wort, Sage, sagt überhaupt, was die Sache ist, die zum Worte verwandelt wird, und erfordert einen in sich selbstständigen Inhalt, um auszusprechen, daß er ist und wie er ist. Der Gegenstand als Gegenstand in seinen Verhältnissen und Begebenheiten, in der Breite der Umstände und deren Entwickelung, der Gegenstand in seinem ganzen Daseyn soll zum Bewußtseyn kommen.

In dieser Rücksicht wollen wir erstens den allgemeinen Charakter des Epischen bezeichnen;

zweitens die besonderen Punkte angeben, welche bei dem eigentlichen Epos von vornehmlicher Wichtigkeit sind; und

drittens einige besondere Behandlungsweisen namhaft machen, die sich in einzelnen epischen Werken innerhalb der historischen Ausbildung dieser Gattung verwirklicht haben.

1. Allgemeiner Charakter des Epischen.

a) Die einfachste doch in ihrer abstrakten Zusammengezogenheit noch einseitige und unvollständige epische Darstellungsart besteht darin, aus der konkreten Welt und dem Reichthume veränderlicher Erscheinungen das in sich selbst Begründete und Nothwendige herauszuheben, und für sich, zum epischen Worte concentrirt, auszusprechen.

α. Das Nächste, womit wir die Betrachtung dieser Art beginnen können, ist das Epigramm, in soweit es wirklich noch ein Epigramm, eine Aufschrift auf Säulen, Geräthschaften, Denkmäler, Geschenke u. s. w. bleibt, und gleichsam als eine geistige Hand nach etwas hindeutet, indem es mit dem Worte, das auf den Gegenstand hingeschrieben ist, etwas sonst Plastisches, Oertliches, außer der Rede Gegenwärtiges erklärt. Hier sagt das Epigramm einfach, was diese Sache ist. Der Mensch spricht noch nicht sein konkretes Selbst aus, sondern schaut umher, und fügt dem Gegenstande, dem Ort, den er sinnlich vor sich hat und der sein Interesse in Anspruch nimmt, eine gedrängte Erläuterung hinzu, welche den Kern der Sache selber betrifft.

β. Den weitern Schritt sodann können wir darin suchen, daß die Gedoppeltheit des Objekts in seiner äußeren Realität und der Aufschrift getilgt wird, in sofern die Poesie, ohne die sinnliche Gegenwärtigkeit des Gegenstandes, ihre Vorstellung von der Sache ausspricht. Hieher gehören z. B. die Gnomen der Alten, Sittensprüche, welche das gedrängt zusammenfassen, was stärker ist als die sinnlichen Dinge, bleibender, allgemeiner als das Denkmal für eine bestimmte That, dauernder als Weihgeschenke, Säulen, Tempel; die Pflichten im menschlichen Daseyn, die Weisheit des Lebens, die Anschauung von dem, was im Geistigen die festen Grundlagen und haltenden Bande für den Menschen im Handeln und Wissen bildet. Der epische Charakter liegt in dieser Auffassungsweise darin, daß sich dergleichen Sentenzen nicht als subjektive Empfindung und bloß individuelle Reflexion kund geben, und auch in Rücksicht auf ihren Eindruck sich ebensowenig mit dem Zwecke der Rührung oder in einem Interesse des Herzens an die Empfindung wenden, sondern das, was das Gehaltvolle ist, dem Menschen als Sollen, als das Ehrenvolle, Geziemende ins Bewußtseyn rufen. Die alte griechische Elegie hat zum Theil diesen epischen Ton; wie z. B. von Solon uns Einiges in dieser Art, die leicht zum paränetischen Tone und Style hinübergeht, aufbewahrt ist; Ermahnungen, Warnungen in Rücksicht auf Zusammenleben im Staat, Gesetze, Sittlichkeit u. s. f. Auch die goldenen Sprüche, welche den Namen des Pythagoras tragen, lassen sich hierher rechnen. Doch sind dieß alles Zwitterarten, die dadurch entstehen, daß zwar im Allgemeinen der Ton einer bestimmten Gattung festgehalten wird, doch bei der Unvollständigkeit des Gegenstandes nicht zur vollkommenen Ausbildung gelangen kann, sondern Ge-

fahr läuft, auch den Ton einer andern Gattung, hier z. B. der lyrischen, mit hereinzunehmen.

γ. Solche Aussprüche nun, wie ich sie eben angeführt habe, können sich aus ihrer fragmentarischen Besonderung und selbstständigen Vereinzelung drittens zu einem größeren Ganzen aneinander reihen, und zu einer Totalität abrunden, die schlechthin epischer Art ist, da weder eine bloß lyrische Stimmung oder dramatische Handlung, sondern ein bestimmter wirklicher Lebenskreis, dessen wesentliche Natur ebenso im Allgemeinen als auch in Betreff seiner besonderen Richtungen, Seiten, Vorkommenheiten, Pflichten u. s. f. zum Bewußtseyn gebracht werden soll, die zusammenhaltende Einheit und den eigentlichen Mittelpunkt abgiebt. Dem Charakter dieser ganzen epischen Stufe gemäß, welche das Bleibende und Allgemeine als solches mit einem meist ethischen Zweck der Warnung, der Lehre und Aufforderung zu einem in sich sittlich gediegenen Leben aufstellt, erhalten dergleichen Produkte einen didaktischen Ton; jedoch durch Neuheit der Weisheitssätze, durch frische Lebensanschauung und Naivetät der Betrachtungen bleiben sie noch weit von der Nüchternheit späterer Lehrgedichte entfernt, und liefern, da sie auch dem beschreibenden Elemente den nöthigen Spielraum lassen, den vollen Erweis, das Ganze der Lehre wie der Schilderung sey unmittelbar aus der ihrer Substanz nach durchlebten und ergriffenen Wirklichkeit selber geschöpft. Als näheres Beispiel will ich nur die Werke und Tage des Hesiodus anführen, deren ursprüngliche Weise des Lehrens und Beschreibens von Seiten des Poetischen ganz anders erfreut, als die kältere Eleganz, Gelehrsamkeit und systematische Folge in Virgil's Gedichten vom Landbau.

b) Wenn nun die bisher bezeichneten Arten in Epigrammen, Gnomen und Lehrgedichten sich besondere Gebiete der Natur oder des menschlichen Daseyns zum Stoffe nehmen, um vereinzelter oder umfassender, was das zeitlos Gehaltvolle und wahrhaft Seyende in diesem oder jenem Objekte, Zustande oder Felde ist, in gedrungenen Worten vor die Vorstellung zu bringen, und bei noch enger Verschlungenheit der Poesie und Wirklichkeit auch praktisch durch das Organ der Dichtkunst zu wirken, so bringt ein zweiter Kreis Theils tiefer, Theils hat er weniger den Zweck der Lehre und Besserung. Diese Stellung können wir den Kosmogonieen und Theogonieen, sowie denjenigen ältesten Produkten der Philosophie geben, welche sich noch von der poetischen Form ganz zu befreien nicht im Stande gewesen sind.

α. So bleibt z. B. der Vortrag der eleatischen Philosophie in den Gedichten des Xenophanes und Parmenides, besonders bei Parmenides in dem Eingange seines philosophischen Werkes noch poetischer Art. Der Inhalt ist hier das Eine, welches dem Werdenden und Gewordenen, den besondern und einzelnen Erscheinungen gegenüber, das Unvergängliche und Ewige ist. Nichts Besonderes mehr soll dem Geiste Befriedigung geben, der nach Wahrheit strebt, und dieselbe sich zunächst in ihrer abstraktesten Einheit und Gediegenheit zum denkenden Bewußtseyn bringt. Von der Größe dieses Gegenstandes ausgeweitet, und ringend mit der Mächtigkeit derselben erhält der Schwung der Seele zugleich eine Wendung gegen das Lyrische hin, obschon die ganze Explikation der in das Denken eingehenden Wahrheiten einen rein sachlichen und dadurch epischen Charakter an sich trägt.

β. In den Kosmogonieen zweitens ist es das Werden der Dinge, vor allem der Natur, das Drängen und Kämpfen der in ihr waltenden Thätigkeiten, was den Inhalt abgiebt, und die dichtende Phantasie dahin führt, nun konkreter schon und reichhaltiger ein Geschehen in Form von Thaten und Begebnissen darzustellen, indem sich die Einbildungskraft die zu unterschiedenen Kreisen und Gebilden sich herausarbeitenden Naturgewalten unbestimmter oder fester personificirt, und symbolisirend

in die Form menschlicher Ereignisse und Handlungen kleidet. Diese Art des epischen Inhaltes und Darstellens gehört vorzugsweise den orientalischen Naturreligionen an, und vor allem ist die indische Poesie höchst fruchtbar in Erfindung und Ausmalung solcher oft wilden und ausschweifenden Vorstellungsweisen vom Entstehen der Welt und der in ihr fortwirkenden Mächte gewesen. —

γ) Das Aehnliche drittens findet in Theogonieen statt, welche besonders dann ihre rechte Stellung erhalten, wenn auf der einen Seite weder die einzelnen vielen Götter ausschließlich das Naturleben zum näheren Inhalte ihrer Macht und Hervorbringung haben sollen, noch umgekehrt auf der anderen Seite ein Gott aus dem Gedanken und Geist die Welt erschafft, und in eifrigem Monotheismus keine anderen Götter neben sich duldet. Diese schöne Mitte hält einzig die griechische religiöse Anschauung, und findet einen unvergänglichen Stoff für Theogonieen in dem Herausringen des Göttergeschlechts des Zeus aus der Unbändigkeit der ersten Naturgewalten, sowie in dem Kampf gegen diese Naturahnen; ein Werden und Streiten, das in der That die sachgemäße Entstehungsgeschichte der ewigen Götter der Poesie selber ist. Das bekannte Beispiel solcher epischen Vorstellungsart besitzen wir in der Theogonie, welche unter dem Namen des Hesiodus auf uns gekommen ist. Hier nimmt das ganze Geschehen schon durchgängig die Form menschlicher Begebnisse an und bleibt um so weniger nur symbolisch, je mehr sich die zu geistiger Herrschaft berufenen Götter nun auch zu der ihrem Wesen entsprechenden Gestalt geistiger Individualität befreien, und deshalb wie Menschen zu handeln und dargestellt zu werden berechtigt sind.

Was nun aber dieser Art des Epischen noch fehlt, ist einerseits die echt poetische Abrundung. Denn die Thaten und Ereignisse, welche dergleichen Gedichte schildern können, sind wohl eine in sich nothwendige Succession von Vorfällen und Begebenheiten, aber keine individuelle Handlung, die aus einem Mittelpunkte hervorgeht, und in ihm ihre Einheit und Abgeschlossenheit sucht. Andererseits bietet der Inhalt hier seiner Natur nach nicht die Anschauung einer in sich vollständigen Totalität dar, indem er wesentlich der eigentlich menschlichen Wirklichkeit entbehrt, welche erst den wahrhaft konkreten Stoff für das Walten der göttlichen Mächte liefern muß. Die epische Poesie hat sich deshalb, soll sie zu ihrer vollendeten Gestalt gelangen, auch noch von diesen Mängeln los zu machen.

c) Dieß geschieht in demjenigen Gebiete, welches wir mit dem Namen der eigentlichen Epopöe bezeichnen können. In den bisherigen Arten, die man gewöhnlich bei Seite stellt, ist allerdings epischer Ton vorhanden, ihr Inhalt jedoch ist noch nicht konkret poetisch. Denn besondere Sittensprüche und Philosopheme bleiben in Rücksicht auf ihren bestimmten Stoff beim Allgemeinen stehn; das echt Poetische aber ist das konkret Geistige in individueller Gestalt, und das Epos, indem es zum Gegenstande hat, was ist, erhält das Geschehen einer Handlung zum Objekte, die in ihrer ganzen Breite der Umstände und Verhältnisse als reiche Begebenheit im Zusammenhange mit der in sich totalen Welt einer Nation und Zeit zur Anschauung gelangen muß. Die gesammte Weltanschauung und Objektivität eines Volksgeistes, in ihrer sich objektivirenden Gestalt als wirkliches Begebniß vorübergeführt, macht deshalb den Inhalt und die Form des eigentlich Epischen aus. Zu dieser Totalität gehört einerseits das religiöse Bewußtseyn von allen Tiefen des Menschengeistes, andererseits das konkrete Daseyn, das politische und häusliche Leben, bis zu den Weisen, Bedürfnissen und Befriedigungsmitteln der äußerlichen Existenz hinunter; und dieß Alles belebt das Epos durch enges Verwachsenseyn mit Individuen, da für die Poesie das Allgemeine und Substantielle nur in lebendiger Gegenwart des Geistes vorhanden ist. Solch eine totale und doch ebensosehr ganz

individuell zusammengefaßte Welt muß dann in ihrer Realisirung ruhig fortschreiten, ohne praktisch und dramatisch dem Ziele und Resultat der Zwecke entgegenzueilen, so daß wir bei dem, was vorgeht, verweilen, uns in die einzelnen Gemälde des Ganges vertiefen und sie in ihrer Ausführlichkeit genießen können. Dadurch erhält der ganze Verlauf der Darstellung in seiner realen Objektivität die Gestalt eines äußerlichen Anreihens, dessen Grund und Gränze aber im Innern und Wesentlichen des bestimmten epischen Stoffs enthalten seyn muß, und nur nicht ausdrücklich hervorgehoben ist. Wenn deshalb das epische Gedicht auch weitläufiger und durch die relativ größere Selbstständigkeit der Theile locker in seinem Zusammenhange wird, so muß man doch nicht glauben, es dürfe so fort und fort gesungen werden, sondern es hat sich wie jedes andere Kunstwerk poetisch als ein in sich organisches Ganzes abzurunden, das sich jedoch in objektiver Ruhe fortbewegt, damit uns das Einzelne selbst und die Bilder der lebendigen Wirklichkeit interessiren können.

α. Als solch eine ursprüngliche Totalität ist das epische Werk die Sage, das Buch, die Bibel eines Volks, und jede große und bedeutende Nation hat dergleichen absolut erste Bücher, in denen ihr, was ihr ursprünglicher Geist ist, ausgesprochen wird. In sofern sind diese Denkmäler nichts Geringeres als die eigentlichen Grundlagen für das Bewußtseyn eines Volkes, und es würde interessant seyn, eine Sammlung solcher epischen Bibeln zu veranstalten. Denn die Reihe der Epopöen, wenn sie kein späteres Kunststück sind, würde uns eine Gallerie der Volksgeister zeigen. Doch haben weder alle Bibeln die poetische Form von Epopöen, noch besitzen alle Völker, die ihr Heiligstes in Betreff auf Religion und weltliches Leben in Gestalt umfassender, epischer Kunstwerke gekleidet haben, religiöse Grundbücher. Das alte Testament z. B. enthält zwar viele Sagenerzählung und wirkliche Geschichte, sowie auch eingestreute poetische Stücke, doch ist das Ganze kein Kunstwerk. Ebenso beschränkt sich außerdem unser neues Testament so wie der Koran hauptsächlich auf die religiöse Seite, von welcher dann die übrige Welt der Völker eine spätere Folge ist. Umgekehrt fehlt es den Griechen, die in den Gedichten des Homer eine poetische Bibel haben, an religiösen Grundbüchern, wie wir sie bei den Indern und Parsen finden. Wo wir aber ursprünglichen Epopöen begegnen, da haben wir die poetischen Grundbücher wesentlich von den späteren klassischen Kunstwerken einer Nation zu unterscheiden, welche nicht mehr eine Totalanschauung des ganzen Volksgeistes geben, sondern denselben abstrakter nur nach bestimmten Richtungen hin abspiegeln. So giebt uns z. B. die dramatische Poesie der Inder oder die Tragödien des Sophokles kein solches Gesammtbild als der Ramajana und Maha-Bharata oder die Iliade und Odyssee.

β. Indem nun im eigentlichen Epos das naive Bewußtseyn einer Nation zum erstenmale in poetischer Weise sich ausspricht, so fällt das echte epische Gedicht wesentlich in die Mittelzeit, in welcher ein Volk zwar aus der Dumpfheit erwacht, und der Geist soweit schon in sich erstarkt ist, seine eigene Welt zu produciren und in ihr sich heimisch zu fühlen, umgekehrt aber alles, was später festes religiöses Dogma oder bürgerliches und moralisches Gesetz wird, noch ganz lebendige von dem einzelnen Individuum als solchen unabgetrennte Gesinnung bleibt, und auch Wille und Empfindung sich noch nicht von einander geschieden haben.

αα. Denn mit dieser Loslösung des individuellen Selbst von dem substantiellen Ganzen der Nation und ihrer Zustände, Sinnesweise, Thaten und Schicksale, so wie mit der Scheidung des Menschen in Empfindung und Wille kommt, statt der epischen Poesie, auf der einen Seite die lyrische, auf der anderen die dramatische zu ihrer reifsten Ausbildung. Dieß geschieht vollständig in den späteren Lebenstagen eines Volkes, in denen die allgemeinen Bestimmungen, welche den Menschen in Rücksicht auf sein Handeln zu leiten haben, nicht mehr dem in sich

totalen Gemüth und der Gesinnung angehören, sondern bereits selbstständig als ein für sich festgewordener rechtlicher und gesetzlicher Zustand, als eine prosaische Ordnung der Dinge, als politische Verfassung, moralische und sonstige Vorschriften erscheinen, so daß nun die substantiellen Verpflichtungen dem Menschen als eine äußere, ihm nicht selber immanente Nothwendigkeit, die ihn zum Geltenlassen derselben zwingt, entgegentreten. Solch einer für sich bereits fertigen Wirklichkeit gegenüber wird dann das Gemüth Theils zu einer gleichfalls für sich seyenden Welt der subjektiven Anschauung, Reflexion und Empfindung, die nicht zum Handeln fortschreitet, und ihr Verweilen in sich, die Beschäftigung mit dem individuellen Innern *lyrisch* ausspricht; Theils erhebt sich die praktische Leidenschaft zur Hauptsache, und sucht sich handelnd zu verselbstständigen, in sofern sie den äußeren Umständen, dem Geschehn, und den Begebnissen das Recht der epischen Selbstständigkeit raubt. Diese sich in sich erstarkende individuelle Festigkeit der Charaktere und Zwecke in Rücksicht auf das Handeln führt dann umgekehrt zur *dramatischen* Poesie. Das Epos aber fordert noch jene unmittelbare Einheit von Empfindung und Handlung, inneren konsequent sich durchführenden Zwecken und äußeren Zufällen und Begebenheiten; eine Einheit, welche in ihrer unterschiedenen Ursprünglichkeit nur in ersten Perioden des nationalen Lebens wie der Poesie vorhanden ist.

ββ. Dabei müssen wir uns aber nicht etwa die Sache so vorstellen, als ob ein Volk in seiner heroischen Zeit als solcher, der Heimath seines Epos, schon die Kunst besitze, sich selber poetisch schildern zu können; denn etwas anderes ist eine an sich in ihrem wirklichen Daseyn poetische Nationalität, etwas anderes die Poesie als das vorstellende Bewußtseyn von poetischen Stoffen, und als künstlerische Darstellung solch einer Welt. Das Bedürfniß sich darin als *Vorstellung* zu ergehn, die Bildung der Kunst tritt nothwendig später auf, als das Leben und der Geist

selbst, der sich unbefangen in seinem unmittelbar poetischen Daseyn zu Hause findet. Homer und die Gedichte, die seinen Namen tragen, sind Jahrhunderte später als der trojanische Krieg, der eben so gut als ein wirkliches Faktum gilt, als mir Homer eine historische Person ist. In ähnlicher Art besingt Ossian, wenn die ihm zugeschriebenen Gedichte von ihm herrühren, eine Heldenvergangenheit, deren dahingesunkener Glanz das Bedürfniß poetischer Erinnerung und Ausgestaltung hervorruft.

γγ. Dieser Trennung zum Trotz, muß dennoch zugleich ein enger Zusammenhang zwischen dem Dichter und seinem Stoffe übrig seyn. Der Dichter muß noch ganz in diesen Verhältnissen, diesen Anschauungsweisen, diesem Glauben stehen, und nur das poetische Bewußtseyn, die Kunst der Darstellung zu dem Gegenstande hinzuzubringen nöthig haben, der noch seine substantielle Wirklichkeit ausmacht. Fehlt dagegen die Verwandtschaft des wirklichen Glaubens, Lebens und gewohnten Vorstellens, das die eigene Gegenwart dem Dichter aufdringt, und der Begebenheiten, welche er episch schildert, so wird sein Gedicht nothwendiger Weise in sich selber gespalten und disparat. Denn beide Seiten, der Inhalt, die epische Welt, die zur Darstellung kommen soll, und die sonstige davon unabhängige Welt des dichterischen Bewußtseyns und Vorstellens sind geistiger Art und haben ein bestimmtes Princip in sich, das ihnen besondere Charakterzüge giebt. Wenn nun der künstlerische Geist ein wesentlich anderer ist, als derjenige, durch welchen die geschilderte Nationalwirklichkeit und That ihr Daseyn erhielt, so entsteht dadurch eine Scheidung, die uns sogleich als unangemessen und störend entgegentritt. Denn auf der einen Seite sehen wir dann Scenen eines vergangenen Weltzustandes, auf der anderen Formen, Gesinnungen, Betrachtungsarten einer davon verschiedenen Gegenwart, durch welche nun die Gestaltungen des früheren Glaubens in dieser weiter gebildeten Reflexion zu einer kalten Sache, einem Aberglauben, und leeren Schmuck einer bloß poetischen Maschinerie

werden, der alle ursprüngliche Seele eigner Lebendigkeit abgeht.

γ. Dieß führt uns auf die Stellung, welche überhaupt in der eigentlich epischen Poesie das dichtende Subjekt einzunehmen hat.

αα. Wie sehr das Epos auch sachlicher Art, die objektive Darstellung einer in sich selbst begründeten und ihrer Nothwendigkeit wegen realisirten Welt seyn muß, welcher der Dichter mit seiner eigenen Vorstellungsweise noch nahe steht und sich mit ihr identisch weiß, so ist und bleibt das Kunstwerk, das solche Welt darstellt, doch das freie Produkt des Individuums. In dieser Rücksicht können wir noch einmal an den großen Ausspruch Herodot's erinnert werden: Homer und Hesiodus hätten den Griechen ihre Götter gemacht. Schon diese freie Kühnheit des Schaffens, welche Herodot den genannten Epikern beilegt, giebt uns ein Beispiel dafür, daß Epopöen wohl alt in einem Volke seyn müssen, doch nicht den ältesten Zustand zu schildern haben. Fast jedes Volk nämlich hat mehr oder weniger in seinen frühesten Anfängen irgend eine fremde Kultur, einen auswärtigen Gottesdienst vor sich gehabt, und sich dadurch imponiren lassen; denn darin eben besteht die Gefangenschaft, der Aberglauben, die Barbarei des Geistes, das Höchste, statt darin heimisch zu seyn, als ein sich Fremdes, nicht aus dem eigenen nationalen und individuellen Bewußtseyn Hervorgegangenes zu wissen. So mußten z. B. die Inder vor der Zeit ihrer großen Epopöen gewiß manche große Revolution ihrer religiösen Vorstellungen und sonstigen Zustände durchmachen; auch die Griechen hatten Aegyptisches, Phrygisches, Kleinasiatisches, wie wir schon früher sahen, umzubilden; die Römer fanden griechische Elemente vor, die Barbaren der Völkerwanderung Römisches und Christliches u. s. f. Erst wenn der Dichter mit freiem Geist solch ein Joch abwirft, in seine eigenen Hände schaut, seinen eigenen Geist würdig erachtet, und damit die

Trübheit des Bewußtseyns verschwunden ist, kann die Epoche für das eigentliche Epos anbrechen; denn auf der anderen Seite sind Zeiten eines abstrakt gewordenen Kultus, ausgearbeiteter Dogmen, festgestellter politischer und moralischer Grundsätze über das konkret Einheimische schon wieder hinaus. Dagegen bleibt der echt epische Dichter in seiner Welt sowohl in Ansehung der allgemeinen Mächte, Leidenschaften und Zwecke, welche sich im Innern der Individuen wirksam erweisen, als auch in Betreff aller Außenseiten, der Selbstständigkeit des Schaffens ohnerachtet, ganz zu Hause. So hat z. B. Homer heimisch von seiner Welt gesprochen, und wo Anderen heimisch ist, sind wir auch einheimisch, denn da schauen wir die Wahrheit an, den Geist, der in seiner Welt lebt, und sich darin hat, und uns wird wohl und heiter zu Muth, weil der Dichter selbst mit ganzem Sinne und Geist dabei ist. Solche Welt kann auf einer niederen Stufe der Entwickelung und Ausbildung stehen, aber sie bleibt auf der Stufe der Poesie und unmittelbaren Schönheit, so daß wir alles, was das höhere Bedürfniß, das eigentlich Menschliche fordert, die Ehre, die Gesinnung, Empfindung, den Rath, die Thaten jedes Helden dem Gehalt nach anerkennen, verstehen, und diese Gestalten in der Ausführlichkeit ihrer Schilderungen als hoch und lebensreich genießen können.

ββ. Um der Objektivität des Ganzen willen muß nun aber der Dichter als Subjekt gegen seinen Gegenstand zurücktreten, und in demselben verschwinden. Nur das Produkt, nicht aber der Dichter erscheint, und doch ist, was in dem Gedichte sich ausspricht, das Seine; er hat es in seiner Anschauung ausgebildet, seine Seele, seinen vollen Geist hineingelegt. Daß er dieß aber gethan hat, tritt nicht ausdrücklich hervor. So sehen wir z. B. in der Iliade bald den Kalchas die Begebenheiten deuten, bald den Nestor, und doch sind dieß Erläuterungen, welche der Dichter giebt; ja selbst was im Innern der Helden vor sich geht, erklärt er objektiv als ein Einschreiten der Götter, wie dem zürnenden

Achill, zur Besonnenheit mahnend, Athene erscheint. Dieß hat der Dichter gemacht, weil aber das Epos nicht die innere Welt des dichtenden Subjekts, sondern die Sache vorführt, muß das Subjektive der Produktion ganz eben so in den Hintergrund gestellt seyn, als sich der Dichter selbst vollständig in die Welt versenkt, die er vor unseren Augen entfaltet. — Nach dieser Seite besteht der große epische Styl darin, daß sich das Werk für sich fortzuspinnen scheint, und selbstständig ohne einen Autor an der Spitze zu haben auftritt.

γγ. Dennoch aber kann das epische Gedicht, als wirkliches Kunstwerk, nur von einem Individuum herstammen. Wie sehr nämlich ein Epos auch die Sache der ganzen Nation ausspricht, so dichtet doch ein Volk als Gesammtheit nicht, sondern nur Einzelne. Der Geist einer Zeit, einer Nation ist zwar die substantielle wirksame Ursache, die aber selber erst zur Wirklichkeit als Kunstwerk heraustritt, wenn sie sich zu dem individuellen Genius eines Dichters zusammenfaßt, der dann diesen allgemeinen Geist und dessen Gehalt als seine eigene Anschauung und sein eigenes Werk zum Bewußtseyn bringt und ausführt. Denn Dichten ist eine geistige Hervorbringung, und der Geist existirt nur als einzelnes wirkliches Bewußtseyn und Selbstbewußtseyn. Ist nun in einem bestimmten Tone ein Werk bereits da, so wird dieß freilich etwas Gegebenes, so daß dann auch Andere im Stande sind, den ähnlichen oder gleichen Ton anzuschlagen, wie wir noch jetzt, hundert und aber hundert Gedichte in goethischer Weise singen hören. Viele Stücke in demselbigen Tone fortgesungen, machen jedoch noch kein einheitsvolles Werk, das nur aus einem Geiste entspringen kann. Es ist dieß ein Punkt, der besonders in Betreff der homerischen Gedichte, so wie des Nibelungenliedes wichtig wird, in sofern für das Letztere ein bestimmter Autor nicht mit historischer Sicherheit kann erwiesen werden, und rücksichtlich der Iliade und Odyssee bekanntermaaßen die Meinung geltend gemacht ist, Homer als dieser eine Dichter des Ganzen habe

nie existirt, sondern Einzelne hätten die einzelnen Stücke producirt, welche sodann zu jenen größeren zwei Werken seyen aneinandergefügt worden. Bei dieser Behauptung fragt es sich vor Allem, ob jene Gedichte jedes für sich ein organisches episches Ganzes, oder, wie jetzt die Meinung verbreitet wird, ohne nothwendigen Anfang und Ende seyen und sich deshalb ins Unendliche hätten fortführen lassen. Allerdings sind die homerischen Gesänge, statt von dem gedrängten Zusammenhange dramatischer Kunstwerke, ihrer Natur nach von einer loseren Einheit, so daß sie, da jede Parthie selbstständig seyn und erscheinen darf, manchen Einschaltungen und sonstigen Veränderungen offen gestanden haben, dennoch aber bilden sie durchaus eine wahrhafte, innerlich organische epische Totalität, und solch ein Ganzes kann nur Einer machen. Die Vorstellung von der Einheitslosigkeit und bloßen Zusammensetzung verschiedener in ähnlichem Tone gedichteter Rhapsodieen ist eine kunstwidrige barbarische Vorstellung. Soll diese Ansicht aber nur bedeuten, daß der Dichter als Subjekt gegen sein Werk verschwinde, so ist sie das höchste Lob; sie heißt dann nichts Anderes, als daß man keine subjektive Manier des Vorstellens und Empfindens erkennen könne. Und dieß ist in den homerischen Gesängen der Fall. Die Sache, die objektive Anschauungsweise des Volks allein stellt sich dar. Doch selbst der Volksgesang bedarf eines Mundes, der ihn aus dem vom Nationalgefühle erfüllten Innern herausssingt, und mehr noch macht ein in sich einiges Kunstwerk den in sich einigen Geist eines Individuums nothwendig.

2. Besondere Bestimmungen des eigentlichen Epos.

Wir haben bisher in Rücksicht auf den allgemeinen Charakter der epischen Poesie zunächst die unvollständigen Arten kurz angeführt, welche, obschon von epischem Tone, dennoch keine totale Epopoeen sind, indem sie weder einen Nationalzustand, noch eine konkrete Begebenheit innerhalb solch einer Gesammt-

welt darstellen. Dieß Letztere aber giebt erst den gemäßen Inhalt für das vollständige Epos ab, dessen Grundzüge und Bedingungen ich so eben bezeichnet habe.

Nach diesen Vorerinnerungen nun müssen wir uns jetzt nach den *besonderen* Anforderungen umsehn, die sich aus der Natur des epischen Kunstwerkes selber herleiten lassen. Hier tritt uns aber sogleich die Schwierigkeit entgegen, daß sich im Allgemeinen über dieß Speciellere wenig sagen läßt, so daß wir gleich auf das Geschichtliche eingehn, und die einzelnen epischen Werke der Völker betrachten müßten, welche bei der großen Verschiedenheit der Zeiten und Nationen für zusammenstimmende Resultate wenig Hoffnung geben. Diese Schwierigkeit findet jedoch ihre Erledigung darin, daß aus den vielen epischen Bibeln *eine* kann herausgehoben werden, in welcher wir den Beleg für das erhalten, was sich als den wahrhaften Grundcharakter des eigentlichen Epos feststellen läßt. Dieß sind die *homerischen* Gesänge. Aus ihnen vornehmlich will ich deshalb die Züge entnehmen, welche, wie mir scheint, für das Epos, der Natur der Sache nach, die Hauptbestimmungen ausmachen. Wir können dieselben zu folgenden Gesichtspunkten zusammenfassen.

Erstens entsteht die Frage, von welcher Beschaffenheit der *allgemeine* Weltzustand seyn müsse, auf dessen Boden das epische Begebniß zu einer angemessenen Darstellung gelangen kann.

Zweitens ist es die Art dieser individuellen Begebenheit selbst, deren Qualität wir zu untersuchen haben.

Drittens endlich müssen wir einen Blick auf die Form werfen, in welcher sich diese beiden Seiten zur Einheit eines Kunstwerks verschlingen und episch abrunden.

a. Der epische allgemeine Weltzustand.

Wir haben gleich anfangs gesehn, daß sich in dem wahrhaft epischen Begebniß nicht eine einzelne willkürliche That vollbringe, und somit ein bloß zufälliges Geschehen erzählt werde,

sondern eine in die Totalität ihrer Zeit und nationalen Zustände verzweigte Handlung, welche deshalb nun auch nur innerhalb einer ausgebreiteten Welt zur Anschauung gelangen kann, und die Darstellung dieser gesammten Wirklichkeit fordert. — In Rücksicht auf die echt poetische Gestalt dieses allgemeinen Bodens kann ich mich kurz fassen, in sofern ich die Hauptpunkte bereits im ersten Theile bei Gelegenheit des allgemeinen Weltzustandes für die ideale Handlung berührt habe. (Aesth. 1ste Abth. p. 229 — 252.). Ich will daher an dieser Stelle nur das anführen, was für das Epos von Wichtigkeit ist.

α. Das Passendste für den ganzen Lebenszustand, den das Epos zum Hintergrunde macht, besteht darin, daß derselbe für die Individuen bereits die Form vorhandener Wirklichkeit hat, doch mit ihnen noch in dem engsten Zusammenhange ursprünglicher Lebendigkeit bleibt. Denn sollen die Helden, welche an die Spitze gestellt sind, erst einen Gesammtzustand gründen, so fällt die Bestimmung dessen, was da ist oder zur Existenz kommen soll, mehr als es dem Epos geziemt, in den subjektiven Charakter, ohne als objektive Realität erscheinen zu können.

αα. Die Verhältnisse des sittlichen Lebens, der Zusammenhalt der Familie, sowie des Volkes als ganzer Nation in Krieg und Frieden müssen sich eingefunden, gemacht und entwickelt haben, umgekehrt aber noch nicht zu der Form allgemeiner, auch ohne die lebendige subjektive Besonderheit der Individuen für sich gültiger Satzungen, Pflichten und Gesetze gediehen seyn, welche sich auch gegen das individuelle Wollen festzuhalten die Kraft besitzen. Der *Sinn* des Rechts und der Billigkeit, die Sitte, das Gemüth, der Charakter muß im Gegentheil als ihr alleiniger Ursprung und ihre Stütze erscheinen, so daß noch kein Verstand sie in Form prosaischer Wirklichkeit dem Herzen, der individuellen Gesinnung und Leidenschaft gegenüber zu stellen und zu befestigen vermag. Einen schon zu organisirter Verfassung herausgebildeten Staatszustand mit ausgearbeiteten Gesetzen, durchgreifender

Gerichtsbarkeit, wohleingerichteter Administration, Ministerien, Staatskanzleyen, Polizei u. s. f. haben wir als Boden einer echt epischen Handlung von der Hand zu weisen. Die Verhältnisse objektiver Sittlichkeit müssen wohl schon gewollt seyn und sich verwirklichen, aber nur durch die handelnden Individuen selbst und deren Charakter, nicht aber sonst schon in allgemein geltender und für sich berechtigter Form ihr Daseyn erhalten können. So finden wir im Epos zwar die substantielle Gemeinsamkeit des objektiven Lebens und Handelns, ebenso aber die Freiheit in diesem Handeln und Leben, das ganz aus dem subjektiven Willen der Individuen hervorzugehen scheint.

ββ. Dasselbe gilt für die Beziehung des Menschen auf die ihn umgebende Natur, aus welcher er sich die Mittel zur Befriedigung seiner Bedürfnisse nimmt, sowie für die Art dieser Befriedigung. Auch in dieser Rücksicht muß ich auf das zurückweisen, was ich früher bereits bei Gelegenheit der äußeren Bestimmtheit des Ideals weitläufiger ausgeführt habe. (Aesth. Abth. 1. p. 331—338.). Was der Mensch zum äußeren Leben gebraucht, Haus und Hof, Gezelt, Sessel, Bett, Schwerdt und Lanze, das Schiff, mit dem er das Meer durchfurcht, der Wagen, der ihn zum Kampfe führt, Sieden und Braten, Schlachten, Speisen und Trinken, es darf ihm nichts von allem diesen nur ein todtes Mittel geworden seyn, sondern er muß sich noch mit ganzem Sinn und Selbst darin lebendig fühlen, und dadurch dem an sich Aeußerlichen durch den engen Zusammenhang mit dem menschlichen Individuum ein selber menschlich beseeltes individuelles Gepräge geben. Unser heutiges Maschinen- und Fabrikenwesen mit den Produkten, die aus demselben hervorgehn, so wie überhaupt die Art unsere äußeren Lebensbedürfnisse zu befriedigen, würde nach dieser Seite hin ganz ebenso als die moderne Staatsorganisation dem Lebenshintergrunde unangemessen seyn, welchen das ursprüngliche Epos erheischt. Denn wie der Verstand mit seinen Allgemeinheiten und deren von der individuellen Gesinnung unabhängig sich durchsetzenden Herrschaft, in den Zuständen der eigentlich epischen Weltanschauung sich noch nicht muß geltend gemacht haben, so darf hier auch der Mensch noch nicht von dem lebendigen Zusammenhange mit der Natur, und der kräftigen und frischen, Theils befreundeten, Theils kämpfenden Gemeinschaft mit ihr losgelöst erscheinen.

γγ. Dieß ist der Weltzustand, den ich, im Unterschiede des Idyllischen, schon anderen Orts den heroischen nannte. In schönster Poesie und Reichhaltigkeit echt menschlicher Charakterzüge finden wir ihn bei Homer geschildert. Hier haben wir im häuslichen und öffentlichen Leben eben so wenig eine barbarische Wirklichkeit als die bloß verständige Prosa eines geordneten Familien- und Staatslebens, sondern jene ursprünglich poetische Mitte vor uns, wie ich sie oben bezeichnet habe. Ein Hauptpunkt aber betrifft in dieser Rücksicht die freie Individualität aller Gestalten. In der Iliade z. B. ist Agamemnon wohl der König der Könige, die übrigen Fürsten stehen unter seinem Scepter, aber seine Oberherrschaft wird nicht zu dem trockenen Zusammenhange des Befehls und Gehorsams, des Herren und seiner Diener. Im Gegentheil, Agamemnon muß viel Rücksicht nehmen und klug nachzugeben verstehn, denn die einzelnen Führer sind keine zusammenberufene Statthalter oder Generale, sondern selbstständig wie er selber; frei haben sie sich um ihn her gesammelt oder sind durch allerlei Mittel zu dem Zuge verleitet, er muß sich mit ihnen berathen, und beliebt es ihnen nicht, so halten sie sich wie Achilles vom Kampfe fern. Die freie Theilnahme wie das ebenso eigenwillige Abschließen, worin die Unabhängigkeit der Individualität sich unversehrt bewahrt, giebt dem ganzen Verhältnisse seine poetische Gestalt. Das Aehnliche finden wir in den ossianischen Gedichten, wie in der Beziehung des Cid zu den Fürsten, denen dieser poetische Held nationaler romantischer Ritterschaft dient. Auch bei Ariost und Tasso ist noch dieß freie Verhältniß nicht gefährdet, und

bei Arioſt beſonders ziehen die einzelnen Helden in faſt zuſammenhangsloſer Selbſtſtändigkeit auf eigene Abentheuer aus. Wie die Fürſten zu Agamemnon, ſo ſteht nun auch das Volk zu ſeinen Führern. Freiwillig iſt es denſelben gefolgt; es iſt da noch kein zwingendes Geſetz, dem das Volk unterworfen wäre; Ehre, Achtung, Schaamgefühl vor dem Mächtigeren, der immer Gewalt brauchen würde, das Imponiren des Heldencharakters u. ſ. f. macht den Grund des Gehorſams aus. Und ſo herrſcht auch im Innern des Hauſes Ordnung, aber nicht als feſte Geſindeordnung, ſondern als Geſinnung und Sitte. Alles erſcheint, als ſey es eben unmittelbar ſo geworden. Von den Griechen z. B. erzählt Homer bei Gelegenheit eines Kampfes mit den Troern, auch ſie hätten viele rüſtige Streiter verloren, doch weniger als die Troer, denn (ſagt Homer) ſie gedachten immer, einander die harte Noth abzuhalten. Sie halfen alſo einander. Wollten wir nun heutigen Tags einen Unterſchied zwiſchen einer wohleinexercirten und unciviliſirten Heeresmacht aufſtellen, ſo würden wir das Weſentliche gebildeter Heere auch in dieſem Zuſammenhalt und Bewußtſeyn, nur in Einheit mit Anderen zu gelten, ſuchen müſſen. Barbaren ſind nur Haufen, in denen ſich Keiner auf den Anderen verlaſſen kann. Was aber bei uns als Reſultat einer ſtrengen und mühſeligen Militairdisciplin, als Einübung, Kommando und Herrſchaft feſter Ordnung erſcheint, das iſt bei Homer noch eine Sitte, die ſich von ſelber macht, und den Individuen als Individuen lebendig einwohnt.

Den gleichen Grund haben nun auch bei Homer die mannigfaltigen Beſchreibungen äußerlicher Dinge und Zuſtände. Bei Naturſcenen, wie ſie in unſeren Romanen beliebt ſind, hält er ſich zwar nicht viel auf, dagegen iſt er höchſt umſtändlich in Schilderung eines Stocks, Scepters, Bettes, der Waffen, Gewänder, Thürpfoſten, und vergißt ſelbſt nicht der Angeln zu erwähnen, auf denen die Thür ſich dreht. Bei uns würde dergleichen als ſehr äußerlich und gleichgültig erſcheinen, ja wir ſind ſogar unſerer Bildung nach gegen eine Menge Gegenſtände, Sachen und Ausdrücke von höchſt ſpröder Vornehmigkeit, und haben eine weitläufige Rangordnung in den verſchiedenen Stockwerken der Kleidung, Geräthſchaften u. ſ. f. Außerdem zerſplittert ſich jetziger Zeit jede Hervorbringung und Zubereitung irgend eines Befriedigungsmittels unſerer Bedürfniſſe zu ſolcher Vielfältigkeit von Geſchäften der Fabriks- und Handwerksthätigkeit, daß alle die beſonderen Seiten dieſer breiten Verzweigung zu etwas Untergeordnetem herabgeſetzt ſind, das wir nicht beachten und aufzählen dürfen. Die Exiſtenz der Heroen aber hat eine ungleich urſprünglichere Einfachheit der Gegenſtände und Erfindungen, und kann ſich bei ihrer Beſchreibung aufhalten, weil alle dieſe Dinge noch in gleichem Range ſtehn, und als etwas gelten, worin der Menſch, in ſofern ſein ganzes Leben ihn nicht davon ableitet und in eine nur intellektuelle Sphäre führt, noch eine Ehre ſeiner Geſchicklichkeit, ſeines Reichthums und ſeines poſitiven Intereſſes hat. Ochſen zu ſchlachten, zuzubereiten, Wein einzuſchenken u. ſ. f. iſt ein Geſchäft der Heroen ſelbſt, das ſie als Zweck und Genuß treiben, während bei uns ein Mittagseſſen, wenn es nicht alltäglich ſeyn ſoll, nicht nur ſeltene delikate Sachen zu Tage bringen muß, ſondern außerdem noch vortreffliche Diſcurſe verlangt. Die umſtändlichen Schildereien Homer's in dieſem Kreiſe von Gegenſtänden dürfen uns deshalb nicht eine poetiſche Zuthat zu einer kahleren Sache dünken, ſondern dieſe ausführliche Beachtung iſt der Geiſt der geſchilderten Menſchen und Zuſtände ſelbſt; wie bei uns z. B. die Bauern über äußerliche Dinge mit großer Ausführlichkeit reden, oder auch unſere Kavaliere von ihren Ställen, Pferden, Stiefeln, Sporen, Hoſen u. ſ. f. mit ähnlicher Breite zu erzählen wiſſen, was denn freilich in dem Kontraſt gegen ein würdigeres intellektuelles Leben als platt erſcheint.

Dieſe Welt nun darf nicht bloß das beſchränkt Allgemeine der beſonderen Begebenheit in ſich faſſen, die auf ſolch

einem vorausgesetzten Boden vor sich geht, sondern muß sich zur Totalität der Nationalanschauung erweitern. Hievon finden wir das schönste Beispiel in der Odyssee, welche uns nicht nur in das häusliche Leben der griechischen Fürsten und ihrer Diener und Untergebenen einführt, sondern auch die mannigfachen Vorstellungen von fremden Völkern, den Gefahren des Meers, der Behausung der Abgeschiedenen u. s. f. auf's reichhaltigste vor uns ausbreitet. Doch auch in der Iliade, wo der Schauplatz der Thaten, der Natur des Gegenstandes gemäß, beschränkter seyn mußte, und inmitten des kriegerischen Kampfes Scenen des Friedens wenig Platz finden konnten, hat Homer z. B. kunstvoll das ganze Rund der Erde und des menschlichen Lebens, Hochzeiten, gerichtliche Handlungen, Ackerbau, Heerden u. s. f., Privatkriege der Städte gegeneinander mit bewunderungswürdiger Anschauung angebracht auf dem Schilde des Achill, dessen Beschreibung in sofern als kein äußeres Nebenwerk angesehn werden darf. In den Gedichten dagegen, die Ossian's Namen tragen, ist die Welt im Ganzen zu beschränkt und unbestimmt, und hat eben deswegen schon einen lyrischen Charakter, während auch Dante's Engel und Teufel keine Welt für sich sind, die uns näher anginge, sondern nur dazu dienen, den Menschen zu belohnen und zu strafen. Vor allem aber fehlt in dem Nibelungenliede die bestimmte Wirklichkeit eines anschaulichen Grundes und Bodens, so daß die Erzählung in dieser Rücksicht schon gegen den bänkelsängerischen Ton hingeht. Denn sie ist zwar weitläufig genug, doch in der Art, wie wenn Handwerkspursche von Weitem davon gehört, und die Sache nun nach ihrer Weise erzählen wollten. Wir bekommen die Sache nicht zu sehen, sondern merken nur das Unvermögen und Abmühen des Dichters. Diese langweilige Breite der Schwäche ist freilich im Heldenbuche noch ärger, bis sie endlich nur von den wirklichen Handwerkspurschen, welche Meistersänger waren, übertroffen worden ist.

β. Indem jedoch das Epos für die Kunst eine specifisch nach allen Seiten der Besonderung bestimmte Welt zu gestalten hat, und deshalb an sich selber individuell seyn muß, so ist es die Welt eines bestimmten Volks, die sich darin abspiegelt.

αα. In dieser Rücksicht geben uns alle wahrhaft ursprüngliche Epopoeen die Anschauung eines nationalen Geistes in seinem sittlichen Familienleben, öffentlichen Zuständen des Kriegs und Friedens, in seinen Bedürfnissen, Künsten, Gebräuchen, Interessen, überhaupt ein Bild der ganzen Stufe und Weise des Bewußtseyns. Die epischen Gedichte würdigen, sie näher betrachten, auslegen heißt daher, wie wir schon oben sahen, nichts Anderes, als die individuellen Geister der Nationen vor unserem geistigen Auge vorbei passiren lassen. Sie zusammen stellen selbst die Weltgeschichte dar, in deren schönster, freier, bestimmter Lebendigkeit, Hervorbringung und That. Griechischen Geist z. B. und griechische Geschichte oder wenigstens das Princip dessen, was das Volk in seinem Ausgangspunkte war, und was es mitbrachte, um den Kampf seiner eigentlichen Geschichte zu bestehen, lernt man aus keiner Quelle so lebendig, so einfach kennen, als aus Homer.

ββ. Nun giebt es aber zweierlei Arten nationaler Wirklichkeit. Erstens eine ganz positive Welt speciellster Gebräuche gerade dieses einzelnen Volks, in dieser bestimmten Zeit, bei dieser geographischen und klimatischen Lage, diesen Flüssen, Bergen, Wäldern und Naturumgebung überhaupt. Zweitens die nationale Substanz des geistigen Bewußtseyns in Ansehung auf Religion, Familie, Gemeinwesen u. s. f. Soll ein ursprüngliches Epos nun, wie wir es forderten, die dauernd gültige Bibel, das Volksbuch seyn und bleiben, so wird das Positive der vergangenen Wirklichkeit auf ein fortwirkend lebendiges Interesse nur in sofern Anspruch machen können, als die positiven Charakterzüge in einem innern Zusammenhange mit jenen eigentlich substantiellen Seiten und Richtungen des nationalen Daseyns stehn.

Denn sonst wird das Positive ganz zufällig und gleichgültig. So gehört z. B. eine einheimische Geographie zur Nationalität; giebt sie aber nicht dem Volke seinen specifischen Charakter, so ist eine ferne anderweitige Naturumgebung, wenn dieselbe nur nicht der nationalen Eigenthümlichkeit widerspricht, Theils von keiner Störung, Theils kann sie sogar für die Einbildungskraft etwas Anziehendes haben. An die unmittelbare Gegenwart heimischer Berge und Ströme knüpfen sich zwar die sinnlichen Erinnerungen der Jugend, fehlt aber das tiefere Band der ganzen Anschauungs- und Denkweise, so sinkt dieser Zusammenhang doch mehr oder weniger zu etwas Aeußerlichem herab. Außerdem ist es bei Kriegsunternehmungen, wie z. B. in der Iliade, nicht möglich, das vaterländische Lokal beizubehalten; ja hier hat die fremde Naturumgebung sogar etwas Reizendes und Lockendes. — Schlimmer aber steht es mit der dauernden Lebendigkeit eines Epos, wenn sich im Verlauf der Jahrhunderte das geistige Bewußtseyn und Leben so umgewandelt hat, daß die Bande dieser späteren Vergangenheit und jenes Ausgangspunktes ganz zerrissen sind. So ist es z. B. Klopstocken in anderen Gebieten der Poesie mit seiner Herstellung einer nationalen Götterlehre und in ihrem Gefolge mit Hermann und Thusnelda ergangen. Dasselbe ist vom Nibelungenliede zu sagen. Die Burgunder, Chriemhildens Rache, Siegfrieds Thaten, der ganze Lebenszustand, das Schicksal des gesammten untergehenden Geschlechts, das nordische Wesen, König Etzel u. s. f. — das alles hat mit unserem häuslichen, bürgerlichen, rechtlichen Leben, unseren Institutionen und Verfassungen in nichts mehr irgend einen lebendigen Zusammenhang. Die Geschichte Christi, Jerusalem, Bethlehem, das römische Recht, selbst der trojanische Krieg haben viel mehr Gegenwart für uns als die Begebenheiten der Nibelungen, die für das nationale Bewußtseyn nur eine vergangene, wie mit dem Besen rein weggekehrte Geschichte sind. Dergleichen jetzt noch zu etwas Nationalem und gar zu einem Volksbuche machen zu wollen, ist der

trivialste, platteste Einfall gewesen. In Tagen scheinbar neu auflodernder Jugendbegeisterung war es ein Zeichen von dem Greisenalter einer in der Annäherung des Todes wieder kindisch gewordenen Zeit, die sich an Abgestorbenem erlabte, und darin ihr Gefühl, ihre Gegenwart zu haben, auch Anderen hat zumuthen können.

γγ. Soll nun aber ein nationales Epos auch für *fremde* Völker und Zeiten ein bleibendes Interesse gewinnen, so gehört dazu, daß die Welt, die es schildert, nicht nur von *besonderer* Nationalität, sondern von *der* Art sey, daß sich in dem speciellen Volke und seiner Heldenschaft und That zugleich das *allgemein Menschliche* eindringlich ausprägt. So hat z. B. der in sich unmittelbar göttliche und sittliche Stoff, die Herrlichkeit der Charaktere und des gesammten Daseyns, die anschauliche Wirklichkeit, in welcher der Dichter das Höchste und Geringste vor uns zu bringen weiß, in Homer's Gedichten unsterbliche ewige Gegenwart. Es herrscht unter den Nationen in dieser Rücksicht ein großer Unterschied. Dem Ramajana z. B. kann es nicht abgesprochen werden, daß er den indischen Volksgeist, besonders von der religiösen Seite her, auf's Lebendigste in sich trägt, aber der Charakter des ganzen indischen Lebens ist so überwiegend specifischer Art, daß das eigentlich und wahrhaft Menschliche die Schranke dieser Besonderheit nicht zu durchbrechen vermag. Ganz anders dagegen hat sich die gesammte christliche Welt in den epischen Darstellungen, wie sie das alte Testament vornehmlich in den Gemälden der patriarchalischen Zustände enthält, von früh an heimisch gefunden, und diese zu so energischer Anschaulichkeit herausgestellten Begebnisse immer von Neuem genossen; wie Goethe z. B. schon in seiner Kindheit „bei seinem zerstreuten Leben und zerstückelten Lernen dennoch seinen Geist, seine Gefühle auf diesen *einen* Punkt zu einer stillen Wirkung versammelte", und selbst in spätem Alter noch von ihnen sagt, „daß wir bei allen Wanderungen durch den Orient

immer wieder zu diesen Schriften zurückkehrten, als den erquicklichsten, obgleich hie und da getrübten, oft in die Erde sich verbergenden, sodann aber rein und frisch wieder hervorspringenden Quellwassern."

γ. Drittens endlich muß der allgemeine Zustand eines besonderen Volks nicht in dieser ruhigen Allgemeinheit seiner Individualität den eigentlichen Gegenstand des Epos abgeben, und für sich beschrieben werden, sondern kann nur als die Grundlage erscheinen, auf deren Boden sich eine sich fortentwickelnde Begebenheit ereignet, welche alle Seiten der Volkswirklichkeit berührt und dieselben in sich hereintreten macht. Ein solches Geschehen nun darf keine bloß äußere Vorfallenheit, sondern muß ein substantieller geistiger durch den Willen sich vollführender Zweck seyn. Sollen aber beide Seiten, der allgemeine Volkszustand und die individuelle That nicht auseinanderfallen, so muß die bestimmte Begebenheit ihre Veranlassung in dem Grund und Boden selber finden, auf dem sie sich bewegt. Dieß heißt nichts Anderes, als daß die vorgeführte epische Welt in so konkreter einzelner Situation gefaßt seyn muß, daß daraus nothwendig die bestimmten Zwecke hervorgehn, deren Realisation das Epos zu erzählen berufen ist. Nun haben wir bereits im ersten Theile bei Gelegenheit der idealen Handlung überhaupt gesehn, (Aesth. Abth. I., p. 262—279.) daß dieselbe sich solche Situationen und Umstände voraussetzt, welche zu Konflikten, verletzenden Aktionen und dadurch nothwendigen Reaktionen führen. Die bestimmte Situation, in welcher sich der epische Weltzustand eines Volks vor uns aufthut, muß deshalb in sich selber kollidirender Art seyn. Dadurch betritt die epische Poesie ein und dasselbe Feld mit der dramatischen, und wir haben daher an dieser Stelle von Hause aus den Unterschied epischer und dramatischer Kollisionen festzustellen.

αα. Im Allgemeinsten läßt sich der Konflikt des Kriegszustandes als die dem Epos gemäßeste Situation angeben.

Denn im Kriege ist es eben die ganze Nation, welche in Bewegung gesetzt wird, und in ihren Gesammtzuständen eine frische Regung und Thätigkeit erfährt, in sofern hier die Totalität als solche für sich selber einzustehen die Veranlassung hat. Diesem Grundsatze scheinen zwar, wenn derselbe auch durch die meisten großen Epopöen bestätigt wird, sowohl die Odyssee Homer's, als auch viele Stoffe geistlicher epischer Gedichte zu widersprechen. Die Kollision aber, von deren Begebnissen uns die Odyssee Bericht erstattet, findet gleichfalls in dem trojanischen Zuge ihren Grund und ist sowohl von Seiten der häuslichen Zustände auf Ithaka, als auch von Seiten des heimstrebenden Odysseus, obschon keine wirkliche Darstellung der Kämpfe zwischen Griechen und Troern, doch aber eine unmittelbare Folge des Kriegs. Ja selber eine Art von Krieg, denn viele Hauptheld müssen sich ihre Heimath, die sie nach zehnjähriger Abwesenheit in veränderten Zuständen wiederfinden, von Neuem gleichsam erobern. — Was die religiösen Epen angeht, so steht uns hauptsächlich Dante's göttliche Komödie entgegen. Doch auch hier leitet sich die Grundkollision aus jenem ursprünglichen Abfall des Diabolischen von Gott her, welcher innerhalb der menschlichen Wirklichkeit den steten äußeren und inneren Krieg zwischen dem Gott zuwider kämpfenden, und ihm wohlgefälligen Handeln herbeiführt, und sich zur Verdammung, Läuterung und Seligsprechung in Hölle, Fegefeuer und Paradies verewigt. Auch in der Messiade ist es der nächste Krieg gegen den Sohn Gottes, welcher allein den Mittelpunkt abgeben kann. Am lebendigsten jedoch und gemäßesten wird immer die Darstellung eines wirklichen Krieges selber seyn, wie wir ihn bereits im Ramajana, am reichsten in der Iliade, sodann aber auch bei Ossian, in Tasso's und Ariosto's, wie in Camoens berühmtem Gedichte finden. Im Kriege nämlich bleibt die Tapferkeit das Hauptinteresse, und die Tapferkeit ist ein Seelenzustand und eine Thätigkeit, die sich weder für den lyrischen Ausdruck noch für das dramatische Handeln, son-

dern vorzugsweise für die epische Schilderung eignet. Denn im Dramatischen ist die innere geistige Stärke oder Schwäche, das sittlich berechtigte oder verwerfliche Pathos die Hauptsache, im Epischen dagegen die Naturseite des Charakters. Deshalb steht die Tapferkeit bei nationalen Kriegsunternehmungen an ihrer rechten Stelle, da sie nicht eine Sittlichkeit ist, zu welcher sich der Wille durch sich selber als geistiges Bewußtseyn und Wille bestimmt, sondern auf der Naturseite beruht, und mit der geistigen zum unmittelbaren Gleichgewichte verschmilzt, um praktische Zwecke durchzuführen, die sich gemäßer beschreiben lassen, als sie in lyrische Empfindungen und Reflexionen gefaßt werden können. Wie mit der Tapferkeit geht es im Kriege nun auch mit den Thaten selbst und ihrem Erfolge. Die Werke des Willens und die Zufälle des äußerlichen Geschehens halten einander gleichfalls die Wage. Aus dem Drama dagegen ist das bloße Geschehen mit seinen nur äußeren Hemmnissen ausgeschlossen, in sofern hier das Aeußerliche kein selbstständiges Recht bewahren darf, sondern aus dem Zweck und den inneren Absichten der Individuen herstammen muß, so daß die Zufälligkeiten, wenn sie ja eintreten, und den Erfolg zu bestimmen scheinen, dennoch ihren wahren Grund und ihre Rechtfertigung in der inneren Natur der Charaktere und Zwecke, so wie der Kollisionen und nothwendigen Lösung derselben zu finden haben.

ββ. Mit solchen kriegerischen Zuständen als Basis der epischen Handlung scheint sich nun für das Epos eine breite Mannigfaltigkeit des Stoffs zu eröffnen; denn es lassen sich eine Menge interessanter Thaten und Begebnisse vorstellen, in welchen die Tapferkeit eine Hauptrolle spielt, und der äußeren Macht der Umstände und Vorfallenheiten gleichfalls ein ungeschmälertes Recht verbleibt. Dessenungeachtet ist auch hierin eine wesentliche Beschränkung für das Epos nicht zu übersehen. Echt epischer Art nämlich sind nur die Kriege fremder Nationen gegeneinander; Dynastienkämpfe dagegen, einheimische Kriege, bürgerliche

Unruhen passen sich mehr für die dramatische Darstellung. So empfiehlt z. B. bereits Aristoteles (Poetik c. 14.) den Tragikern, solche Stoffe zu wählen, welche den Kampf eines Bruders gegen den anderen zum Inhalte haben. Von dieser Art ist der Krieg der Sieben gegen Theben. Der Sohn Thebä's selber bestürmt die Stadt, und der sie vertheidigt, sein Feind, ist der eigene Bruder. Hier ist die Feindseligkeit nichts an und für sich Seyendes, sondern beruht im Gegentheil auf der besonderen Individualität der sich bekriegenden Brüder. Der Frieden und Einklang allein würde das substantielle Verhältniß abgeben, und nur das individuelle Gemüth mit seiner gemeinten Berechtigung trennt die nothwendige Einheit. Aehnlicher Beispiele ließen sich besonders aus Shakespeare's historischen Tragödien eine große Anzahl aufführen, in welchen jedesmal das Zusammenstimmen der Individuen das eigentlich Berechtigte wäre, innere Motive der Leidenschaft und Charaktere aber, die nur sich wollen und berücksichtigen, Kollisionen und Kriege herbeiführen. Von Seiten einer ähnlichen und deshalb mangelhaften epischen Handlung will ich nur an Lucan's Pharsalia erinnern. So groß in diesem Gedichte auch die sich befehdenden Zwecke erscheinen mögen, so sind doch die Gegenüberstehenden sich zu nah, zu sehr durch den Boden des gleichen Vaterlandes verwandt, als daß nicht ihr Kampf, statt ein Krieg nationaler Totalitäten zu seyn, zu einem bloßen Streit von Partheien würde, der jedesmal, indem er die substantielle Einheit des Volks zerscheidet, zugleich subjektiv in tragische Schuld und in Verderben führt, und außerdem die objektiven Begebnisse nicht klar und einfach läßt, sondern verworren ineinander schlingt. Aehnlich verhält es sich auch mit Voltaire's Henriade. — Die Feindschaft fremder Nationen dagegen ist etwas Substantielles. Jedes Volk bildet für sich eine von dem anderen verschiedene und entgegengesetzte Totalität. Gerathen diese nun feindlich an einander, so ist dadurch kein sittliches Band zerrissen, nichts an und für sich Gül-

tiges verletzt, kein nothwendiges Ganzes zerstückelt; im Gegentheil, es ist ein Kampf um die unversehrte Erhaltung solcher Totalität und ihres Rechtes zur Existenz. Daß solche Feindschaft sey, ist deshalb dem substantiellen Charakter der epischen Poesie schlechthin gemäß.

γγ. Zugleich aber darf wiederum nicht jeder gewöhnliche Krieg einander feindlich gesinnter Nationen schon deshalb vorzugsweise für episch gehalten werden. Es muß noch eine dritte Seite hinzukommen; die universalhistorische Berechtigung nämlich, welche ein Volk gegen das andere herantreibt. Erst dann wird das Gemälde einer neuen höheren Unternehmung vor uns aufgerollt, die als nichts Subjektives, als keine Willkür der Unterjochung erscheinen kann, sondern durch die Begründung einer höheren Nothwendigkeit in sich selber absolut ist, wie sehr auch die äußere nächste Veranlassung einerseits den Charakter einer einzelnen Verletzung, andererseits der Rache annehmen kann. Ein Analogon dieses Verhältnisses finden wir schon im Ramajana, hauptsächlich aber tritt es in der Iliade hervor, wo die Griechen gegen die Asiaten ziehn, und damit die ersten sagenhaften Kämpfe des ungeheuren Gegensatzes ausfechten, dessen Kriege den welthistorischen Wendepunkt der griechischen Geschichte ausmachen. In der ähnlichen Art streitet der Cid gegen die Mauren, bei Tasso und Ariost kämpfen die Christen gegen die Sarazenen, bei Camoens die Portugiesen gegen die Inder, und so sehen wir fast in allen großen Epopöen Völker, in Sitte, Religion, Sprache, überhaupt im Innern und Aeußeren verschieden, gegeneinander auftreten, und beruhigen uns vollständig durch den welthistorisch berechtigten Sieg des höheren Princips über das untergeordnete, den eine Tapferkeit erficht, welche den Unterliegenden nichts übrig läßt. Wollte man in diesem Sinne den Epopöen der Vergangenheit gegenüber, welche den Triumph des Abendlandes über das Morgenland, des europäischen Maaßes, der individuellen Schönheit der sich begränzenden Vernunft

über asiatischen Glanz, über die Pracht einer nicht zur vollendeten Gliederung hingelangenden patriarchalischen Einheit oder auseinander fallenden abstrakten Verbindung schildern, nun auch an Epopöen denken, die vielleicht in Zukunft seyn werden, so möchten diese nur den Sieg dereinstiger amerikanischer lebendiger Vernünftigkeit über die Einkerkerung in ein in's Unendliche fortgehendes Messen und Partikularisiren darzustellen haben. Denn in Europa ist jetzt jedes Volk von dem anderen beschränkt, und darf von sich aus keinen Krieg mit einer anderen europäischen Nation anfangen; will man jetzt über Europa hinausschicken, so kann es nur nach Amerika seyn.

b) Die individuelle epische Handlung.

Auf solch einem in sich selbst zu Konflikten ganzer Nationen aufgeschlossenen Boden nun ist es, daß zweitens die epische Begebenheit vor sich geht, für welche wir jetzt die allgemeinen Bestimmungen aufzusuchen haben. Wir wollen diese Betrachtung nach folgenden Gesichtspunkten sondern.

Das Erste, was sich ergeben wird, besteht darin, daß der Zweck der epischen Handlung, wie sehr er auch auf einer allgemeinen Grundlage beruht, doch individuell lebendig und bestimmt seyn müsse.

Indem aber zweitens Handlungen nur von Individuen ausgehn können, tritt die Frage nach der allgemeinen Natur epischer Charaktere ein.

Drittens bringt sich an der epischen Begebenheit die Objektivität nicht bloß in dem Sinne äußerlichen Erscheinens, sondern ebensosehr in der Bedeutung des in sich selbst Nothwendigen und Substantiellen zur Darstellung, so daß wir also die Form festzustellen haben, in welcher diese Substantialität des Geschehens sich Theils als innere verborgene Nothwendigkeit, Theils als offenbare Leitung ewiger Mächte und einer Vorsehung wirksam erweist.

α. Wir haben oben als Grund der epischen Welt eine Nationalunternehmung gefordert, in welcher sich die Totalität eines Volksgeistes in der ersten Frische seiner Heroenzustände ausprägen könnte. Von dieser Grundlage als solcher nun aber muß sich ein *besonderer* Zweck abheben, in dessen Realisirung, da dieselbe mit einer Gesammtwirklichkeit aufs engste verflochten ist, nun auch alle Seiten des nationalen Charakters, Glaubens und Handelns zum Vorschein kommen.

αα. Der zur Individualität belebte Zweck, an dessen Besonderheit sich das Ganze fortbewegt, hat, wie wir schon wissen, im Epos die Gestalt eines Begebnisses anzunehmen, und so müssen wir an dieser Stelle vorerst an die nähere Form erinnern, durch welche das Wollen und Handeln überhaupt zur *Begebenheit* wird. Handlung und Begebniß gehn Beide vom Innern des Geistes aus, dessen Gehalt sie nicht nur in theoretischer Aeußerung von Empfindungen, Reflexionen, Gedanken u. s. f. kund geben, sondern ebensosehr praktisch ausführen. In dieser Realisation nun liegen zwei Seiten. *Erstens* die innere des vorgesetzten und beabsichtigten Zwecks, dessen allgemeine Natur und Folgen das Individuum kennen, wollen, sich zurechnen, und dahin nehmen muß; *zweitens* die äußere Realität der umgebenden geistigen und natürlichen Welt, innerhalb welcher der Mensch allein zu handeln im Stande ist, und deren Zufälle ihm bald hemmend bald fördernd entgegentreten, so daß er entweder durch ihre Begünstigung glücklich zum Ziele geleitet wird, oder, will er sich ihnen nicht unmittelbar unterwerfen, sie mit der Energie seiner Individualität zu besiegen hat. Ist nun die Welt des Willens in der ungetrennten Einigung dieser zwiefachen Seiten aufgefaßt, so daß Beiden die gleiche Berechtigung zusteht, so erhält auch das Innerste selbst sogleich die Form des Geschehens, welche allem Handeln, in sofern nun nicht mehr das innere Wollen mit seinen Absichten, subjektiven Motiven der Leidenschaften, Grundsätze und Zwecke als Hauptsache erscheinen kann, die

Gestalt von *Begebnissen* giebt. Bei der *Handlung* wird alles auf den inneren Charakter, auf Pflicht, Gesinnung, Vorsatz u. s. f. zurückgeführt; bei *Begebenheiten* dagegen erhält auch die Außenseite ihr ungetheiltes Recht, indem es die objektive Realität ist, welche einerseits die Form für das Ganze, andererseits aber einen Haupttheil des Inhaltes selber ausmacht. In diesem Sinne habe ich früher bereits gesagt, daß es die Aufgabe der epischen Poesie sey, das *Geschehen* einer Handlung darzustellen, und deshalb nicht nur die Außenseite der Durchführung von Zwecken festzuhalten, sondern auch den äußeren Umständen, Naturereignissen und sonstigen Zufällen dasselbe Recht zu ertheilen, welches im Handeln als solchen das Innere ausschließlich für sich in Anspruch nimmt.

ββ. Was nun näher die Natur des *besonderen* Zwecks angeht, dessen Ausführung das Epos in Form der Begebenheit erzählt, so muß derselbe nach allem, was wir schon vorausgeschickt haben, kein *Abstraktum*, sondern im Gegentheil von ganz *konkreter* Bestimmtheit seyn, ohne jedoch, da er sich innerhalb des substantiellen nationalen Gesammtdaseyns verwirklicht, der bloßen Willkür anzugehören. Der Staat als solcher z. B., das Vaterland oder die Geschichte eines Staats und Landes ist als Staat und Land etwas Allgemeines, das in dieser Allgemeinheit genommen, nicht als subjektiv individuelle Existenz, d. h. nicht in untrennbare Zusammengeschlossenheit mit einem bestimmten, lebendigen Individuum erscheint. So läßt sich zwar die Geschichte eines Landes, die Entwickelung seines politischen Lebens, seiner Verfassung und Schicksale auch als Begebenheit erzählen; wenn aber das, was geschieht, nicht als die konkrete That, der innere Zweck, die Leidenschaft, das Leiden und Vollbringen bestimmter Helden vorübergeführt wird, deren Individualität die Form und den Inhalt für diese ganze Wirklichkeit abgiebt, so steht die Begebenheit nur in ihrem starren sich für sich fortwälzenden Gehalte als Geschichte eines Volkes, Reiches u. s. w. da. In dieser Rücksicht

wäre zwar die höchste Handlung des Geistes die Weltgeschichte selber, und man könnte diese universelle That auf dem Schlachtfelde des allgemeinen Geistes zu dem absoluten Epos verarbeiten wollen, dessen Held der Menschengeist, der Humanus seyn würde, der sich aus der Dumpfheit des Bewußtseyns zur Weltgeschichte erzieht und erhebt; doch eben seiner Universalität wegen wäre dieser Stoff zu wenig individualisirbar für die Kunst. Denn einerseits fehlte diesem Epos von Hause aus ein festbestimmter Hintergrund und Weltzustand, sowohl in Bezug auf äußeres Lokal, als auch auf Sitten, Gebräuche u. s. f. Die einzig voraussetzbare Grundlage nämlich dürfte nur der allgemeine Weltgeist seyn, der nicht als besonderer Zustand zur Anschauung kommen kann, und zu seinem Lokal die gesammte Erde hat. Ebenso würde der Eine in diesem Epos vollbrachte Zweck, der Zweck des Weltgeistes seyn, der nur im Denken zu fassen und in seiner wahrhaften Bedeutung bestimmt zu expliciren ist, wenn er aber in poetischer Gestalt auftreten sollte, jedenfalls, um dem Ganzen seinen gehörigen Sinn und Zusammenhang zu geben, als das selbstständig aus sich Handelnde herausgehoben werden müßte. Dieß wäre poetisch nur möglich, in sofern der innere Werkmeister der Geschichte, die ewige absolute Idee, die sich in der Menschheit realisirt, entweder als leitendes, thätiges, vollführendes Individuum zur Erscheinung gelangte, oder sich nur als verborgen fortwirkende Nothwendigkeit geltend machte. Im ersten Falle aber müßte die Unendlichkeit dieses Gehalts das immer beschränkte Kunstgefäß bestimmter Individualität zersprengen, oder um diesem Nachtheile zu begegnen, zu einer kahlen Allegorie allgemeiner Reflexionen über die Bestimmung des Menschengeschlechts und seiner Erziehung, über das Ziel der Humanität, moralischen Vollkommenheit, oder wie sonst der Zweck der Weltgeschichte festgesetzt wäre, herunterſinken. Im anderen Falle wiederum müßten als die besonderen Helden die verschiedenen Volksgeister dargestellt seyn, zu deren kämpfendem Daseyn sich die Geschichte auseinanderbreitet und in

fortschreitender Entwickelung weiter bewegt. Soll nun aber der Geist der Nationen in seiner Wirklichkeit poetisch erscheinen, so könnte dieß nur dadurch geschehn, daß die wirklich weltgeschichtlichen Gestalten in ihren Thaten vor uns vorüber zögen. Dann hätten wir aber nur eine Reihe besonderer Figuren, die in bloß äußerlicher Folge auftauchten und wieder versänken, so daß es ihnen an einer individuellen Einheit und Verbindung mangelte, da sich der regierende Weltgeist als das innere Ansich und Schicksal dann nicht als selber handelndes Individuum an die Spitze stellen dürfte. Und wollte man auch die Volksgeister in ihrer Allgemeinheit ergreifen, und in dieser Substantialität agiren lassen, so würde auch dieß nur eine ähnliche Reihe geben, deren Individuen außerdem nur, indischen Inkarnationen gleich, einen Schein des Daseyns hätten, dessen Erdichtung vor der Wahrheit des in der wirklichen Geschichte realisirten Weltgeistes erblassen müßte.

77. Hieraus läßt sich die allgemeine Regel abstrahiren, daß die besondere epische Begebenheit nur dann zu poetischer Lebendigkeit gelangen könne, wenn sie mit *einem* Individuum aufs engste verschmelzbar ist. Wie *ein* Dichter das Ganze ersinnt und ausführt, so muß auch *ein* Individuum an der Spitze stehn, an welches die Begebenheit sich anknüpft, und an derselben *einen* Gestalt sich fortleitet und abschließt. Doch treten auch in dieser Rücksicht noch wesentlich nähere Forderungen hinzu. Denn wie vorhin die weltgeschichtliche, so könnte jetzt umgekehrt die *biographisch* poetische Behandlung einer bestimmten Lebensgeschichte als der vollständigste und eigentlich epische Stoff erscheinen. Dieß ist aber nicht der Fall. In der Biographie nämlich bleibt das Individuum wohl ein und dasselbe, aber die Begebenheiten, in die es verwickelt wird, können schlechthin unabhängig auseinanderfallen und das Subjekt nur zu ihrem ganz äußerlichen und zufälligen Verknüpfungspunkt behalten. Soll aber das Epos eines in sich seyn, so muß auch die Begebenheit, in deren Form es seinen Inhalt darstellt, in sich selber Einheit haben. Beides,

die Einheit des Subjekts und des objektiven Geschehens in sich, muß zusammentreffen und sich verbinden. In dem Leben und den Thaten des Cid macht zwar auf dem vaterländischen Boden nur das *eine* große Individuum, das allenthalben sich getreu bleibt, in seiner Entwickelung, Heldenschaft und Ende das Interesse aus; seine Thaten gehn an ihm vorüber, wie an einem Gotte der Skulptur, und es selbst ist zuletzt an uns, an ihm selber vorübergegangen, aber die Gedichte vom Cid sind auch als Reimchronik kein eigentliches Epos, und als spätere Romanzen, wie diese Gattung es verlangt, nur eine Zersplitterung in einzelne Situationen dieses nationalen Heldendaseyns, die sich nicht zur Einheit *eines* besondern Begebnisses zusammenzuschließen nöthig haben. Am Schönsten dagegen finden wir der eben aufgestellten Forderung in der Iliade und Odyssee Genüge gethan, wo Achill und Odysseus als die Hauptgestalten hervorragen. Auch im Ramajana ist das Aehnliche der Fall. Eine besonders merkwürdige Stellung aber nimmt Dante's göttliche Komödie in dieser Rücksicht ein. Hier nämlich ist der epische Dichter selbst das eine Individuum, an dessen Wanderung durch Hölle, Fegefeuer und Paradies sich alles und jedes anknüpft, so daß er die Gebilde seiner Phantasie als eigene Erlebnisse erzählen kann, und deshalb auch das Recht erhält, seine eigenen Empfindungen und Reflexionen, mehr als es anderen Epikern zusteht, mit in das objektive Werk einzuflechten.

β. Wie sehr nun also die epische Poesie überhaupt das was ist und geschieht berichtet, und somit das Objektive zu seinem Inhalte wie zu seiner Form hat, so werden auf der anderen Seite, da es das Geschehen einer *Handlung* ist, welches sich an uns vorüberbewegt, dennoch grade die *Individuen* und deren Thun und Leiden das eigentlich Heraustretende. Denn nur Individuen, seyen sie Menschen oder Götter, können wirklich handeln, und je lebendiger sie mit dem verwebt seyn müssen, was vor sich geht, um so reichhaltiger werden sie das Hauptinteresse

auf sich zu ziehn die Berechtigung haben. Nach dieser Seite steht die epische Poesie auf dem gleichen Boden sowohl mit der Lyrik, als mit der dramatischen Dichtkunst, und es muß uns deshalb von Wichtigkeit seyn, bestimmter hervorzuheben, worin das specifisch *Epische* in der Darstellnng der Individuen besteht.

αα. Zur Objektivität eines epischen Charakters gehört zunächst besonders für die Hauptgestalten, daß sie in sich selbst eine *Totalität* von Zügen, ganze Menschen sind, und deshalb an ihnen alle Seiten des Gemüths überhaupt und näher der nationalen Gesinnung und Art des Handelns entwickelt zeigen. In dieser Rücksicht habe ich schon im ersten Theile (Aesth. Abth. I. S. 304 und 305.) auf die homerischen Heldenfiguren, hauptsächlich auf die Mannigfaltigkeit rein menschlicher und nationaler Eigenschaften aufmerksam gemacht, die Achill lebendig in sich vereinigt, zu welchem der Held der Odyssee das reichhaltigste Gegenbild abgiebt. In ähnlicher Vielseitigkeit der Charakterzüge und Situationen stellt auch der Cid sich dar; als Sohn, Held, Liebender, Gatte, Hausherr, Vater, im Verhältniß zu seinem König, seinen Getreuen, seinen Feinden. Andere mittelaltrige Epopöen dagegen bleiben weit abstrakter in dieser Art der Charakteristik, besonders wenn ihre Helden nur die Interessen des Ritterthums als solchen verfechten, und sich von dem Kreise des eigentlich substantiellen Volksgehaltes entfernen.

Sich als diese Totalität in den verschiedenartigsten Lagen und Situationen zu entfalten, ist nun eine Hauptseite in der Darstellung der epischen Charaktere. Die tragischen und komischen Figuren der dramatischen Poesie können zwar auch von gleicher innerer Fülle seyn, da bei ihnen aber der scharfe Konflikt eines immer einseitigen Pathos mit einer entgegengesetzten Leidenschaft innerhalb ganz bestimmter Gebiete und Zwecke die Hauptsache ausmacht, so ist solche Vielseitigkeit Theils ein, wenn auch nicht überflüssiger, doch aber mehr beiläufiger Reichthum, Theils wird derselbe überhaupt von der *einen* Leidenschaft und

deren Gründen, ethischen Gesichtspunkten u. s. f. überwogen und in der Darstellung zurück gedrängt. In der Totalität des Epischen aber behalten alle Seiten die Befugniß, sich in einer selbstständigeren Breite zu entwickeln. Denn eines Theils liegt dieß im Princip der epischen Form überhaupt, andererseits hat das epische Individuum schon dem ganzen Weltzustande nach ein Recht, zu seyn und geltend zu machen, wie es und was es ist, da es in Zeiten lebt, wo eben dieses Seyn, die unmittelbare Individualität hingehört. Allerdings kann man in Betreff auf den Zorn des Achilles z. B. sehr wohl die moralisch weise Betrachtung anstellen, was dieser Zorn für Unheil gebracht und Schaden angerichtet habe, und daraus eine Schlußfolge gegen die Vortrefflichkeit und Größe des Achilles selber ziehn, der kein vollendeter Held und Mensch seyn könne, da er sich nicht einmal im Zorn zu mäßigen Kraft und Selbstbeherrschung genug gehabt habe. Aber Achill ist nicht zu tadeln, und wir brauchen ihm nicht etwa seinen Zorn nur der übrigen großen Eigenschaften wegen nachzusehn, sondern Achill ist der, der er ist, und damit ist die Sache in epischer Hinsicht abgethan. Ebenso geht es auch mit seinem Ehrgeiz und seiner Ruhmbegierde. Denn das Hauptrecht dieser großen Charaktere besteht in ihrer Energie, sich durchzusetzen, da sie in ihrer Besonderheit zugleich das Allgemeine tragen; während umgekehrt die gewöhnliche Moralität in der Nichtachtung der eigenen Persönlichkeit und in dem Hineinlegen der ganzen Energie in diese Nichtachtung besteht. Welch ungeheures Selbstgefühl erhob nicht Alexandern über seine Freunde und das Leben so vieler Tausende. — Selbstrache, ja ein Zug von Grausamkeit ist die ähnliche Energie in heroischen Zeiten, und auch in dieser Beziehung ist Achill als epischer Charakter nicht zu schulmeistern.

ββ. Dadurch nun eben, daß sie totale Individuen sind, welche glänzend das in sich zusammenfassen, was sonst im Nationalcharakter zerstreut auseinanderliegt, und darin große, freie, menschlich schöne Charaktere bleiben, erhalten diese Hauptgestalten das Recht, an die Spitze gestellt zu seyn, und die Hauptbegebenheit an ihre Individualität geknüpft zu sehen. Die Nation koncentrirt sich in ihnen zum lebendigen einzelnen Subjekt, und so fechten sie die Hauptunternehmung aus, und dulden die Schicksale der Begebenheiten. In dieser Rücksicht ist z. B. Gottfried von Bouillon in Tasso's befreitem Jerusalem, obschon er als der besonnenste, tapferste, gerechteste aller Kreuzfahrer, zum Anführer des ganzen Heeres gewählt wird, keine so hervorragende Figur, als Achill, diese Jünglingsblüthe als solche des gesammten griechischen Geistes, oder Odysseus. Die Achäer können nicht siegen, wenn Achill vom Kampfe sich fern hält; er allein durch den Sieg über Hektor besiegt auch Troja, und in Odysseus einzelner Heimfahrt spiegelt sich die Wiederkehr aller Griechen von Troja, nur mit dem Unterschiede, daß gerade in dem, was ihm zu dulden auferlegt ist, die Totalität der Leiden, Lebensanschauungen und Zustände, welche in diesem Stoffe liegen, erschöpfend zur Darstellung gelangt. Dramatische Charaktere hingegen treten nicht so als in sich selbst totale Spitze eines Ganzen auf, das sich an ihnen objektiv macht, sondern stehn mehr für sich selber in ihrem Zwecke da, den sie aus ihrem Charakter, oder aus bestimmten mit ihrer einsameren Individualität verwachsenen Grundsätzen u. s. f. entnehmen.

γγ. Eine dritte Seite in Betreff der epischen Individuen läßt sich daraus herleiten, daß das Epos nicht eine Handlung als Handlung, sondern eine Begebenheit zu schildern hat. Im Dramatischen kommt es darauf an, daß sich das Individuum wirksam für seinen Zweck erweise, und gerade in dieser Thätigkeit und deren Folgen dargestellt werde. Die unverrückte Sorge für die Realisation des einen Zwecks fällt im Epischen fort. Hier können die Helden zwar auch Wünsche und Zwecke haben, aber was ihnen alles bei dieser Gelegenheit begegnet, und nicht die alleinige Wirksamkeit für ihren Zweck ist die Hauptsache.

Die Umstände sind ebenso thätig und häufig thätiger als sie. So ist z. B. die Heimkehr nach Ithaka das wirkliche Vorhaben des Odysseus. Die Odyssee zeigt uns nun diesen Charakter nicht nur in der thätigen Ausführung seines bestimmten Zwecks, sondern erzählt in breiter Entfaltung alles, was ihm auf seiner Irrfahrt begegnet, was er duldet, welche Hemmungen sich ihm in den Weg stellen, welche Gefahren er überstehn muß, und zu was er aufgeregt worden. Alle diese Erlebnisse sind nicht, wie es im Dramatischen nothwendig wäre, aus seiner Handlung entsprungen, sondern geschehen bei Gelegenheit der Fahrt, meist ganz ohne das eigene Darzuthun des Helden. Nach den Abentheuern mit den Lotophagen, dem Polyphem, den Lästrygonen hält ihn z. B. die göttliche Kirke ein Jahr lang bei sich zurück; dann, nachdem er die Unterwelt besucht, Schiffbruch erlitten, verweilt er bei der Kalypso, bis ihm aus Gram um die Heimath die Nymphe nicht mehr gefiel, und er thränenden Blickes hinausschaut auf das öde Meer. Da giebt ihm endlich Kalypso selber die Materialien zu dem Floß, das er baut, sie versieht ihn mit Speise, Wein und Kleidern, und nimmt recht besorgten und freundlichen Abschied; zuletzt, nach dem Aufenthalt bei den Phäaken, ohne es zu wissen, schlafend wird er an das Gestade seiner Insel gebracht. Diese Art, einen Zweck durchzuführen, würde nicht dramatisch seyn. — In der Iliade wiederum ist der Zorn des Achilles, der mit allem, was sich aus dieser Veranlassung Weiteres begiebt, den besondern Gegenstand der Erzählung ausmacht, nicht einmal von Hause aus ein Zweck, sondern ein Zustand; Achill, beleidigt, wallt auf; und darnach greift er nicht etwa dramatisch ein; im Gegentheil, er zieht sich unthätig zurück, bleibt mit Patroklus, grollend, daß ihn nichts geachtet der Fürst der Völker, bei den Schiffen am Strande des Meeres; dann zeigen sich die Folgen dieser Entfernung, und erst als der Freund ihm durch Hektor erschlagen ist, sieht Achill sich thätig in die Handlung verwickelt. In anderer Weise wieder ist

dem Aeneas der Zweck vorgeschrieben, den er vollbringen soll, und Virgil erzählt nun alle die Begebnisse, durch welche diese Realisirung so mannigfaltig verzögert wird.

γ. Wir haben jetzt in Rücksicht auf die Form des Begebens im Epos nur noch einer dritten wichtigen Seite Erwähnung zu thun. Ich sagte bereits früher, daß im Drama der innerliche Wille, das, was derselbe fordert und soll, das wesentlich Bestimmende sey, und die bleibende Grundlage ausmache von allem, was vor sich geht. Die Thaten, welche geschehn, erscheinen schlechthin durch den Charakter und dessen Zwecke gesetzt, und das Hauptinteresse dreht sich demnach vornehmlich um die Berechtigung oder Berechtigungslosigkeit des Handelns innerhalb der vorausgesetzten Situationen und herbeigeführten Konflikte. Wenn daher auch im Drama die äußern Umstände von Wirksamkeit sind, so erhalten sie doch nur Geltung durch das, was Gemüth und Wille aus ihnen macht, und die Art und Weise, in welcher der Charakter gegen sie reagirt. Im Epos aber gelten die Umstände und äußeren Zufälle in dem gleichen Maaße als der subjektive Wille, und was der Mensch vollbringt, geht an uns wie das vorüber, was von Außen geschieht, so daß die menschliche That sich nun auch wirklich ebensosehr durch die Verwicklung der Umstände bedingt und zu Wege gebracht erweisen muß. Denn episch handelt der Einzelne nicht nur frei aus sich und für sich selber, sondern steht mitten in einer Gesammtheit, deren Zweck und Daseyn im breiten Zusammenhange einer in sich totalen inneren und äußeren Welt den unverrückbaren wirklichen Grund für jedes besondere Individuum abgiebt. Dieser Typus muß allen Leidenschaften, Beschlüssen und Ausführungen im Epos bewahrt bleiben. Nun scheint zwar bei dem gleichen Werthe des Aeußeren in seinen unabhängigen Vorfallenheiten jeder Laune des Zufalls ein unbezweifelbarer Spielraum gegeben zu seyn, und doch soll das Epos umgekehrt gerade das wahrhaft Objektive, das in sich substantielle Daseyn zur Dar-

stellung bringen. Diesem Widerspruche ist sogleich dadurch zu begegnen, daß in die Begebnisse und das Geschehen überhaupt Nothwendigkeit hineingelegt wird.

αα. In diesem Sinne nun läßt sich behaupten, im Epos, nicht aber, wie man es gewöhnlich nimmt, im Drama, herrsche das Schicksal. Der dramatische Charakter macht sich durch die Art seines Zwecks, den er unter gegebenen und gewußten Umständen kollisionsvoll durchsetzen will, sein Schicksal selber, dem epischen im Gegentheil wird es gemacht, und diese Macht der Umstände, welche der That ihre individuelle Gestalt aufdringt, dem Menschen sein Loos zutheilt, den Ausgang seiner Handlungen bestimmt, ist das eigentliche Walten des Schicksals. Was geschieht, gehört sich, es ist so, und geschieht nothwendig. In der Lyrik läßt sich die Empfindung, Reflexion, das eigene Interesse, die Sehnsucht hören, das Drama kehrt das innere Recht der Handlung objektiv heraus, die epische Poesie aber stellt die Elemente des in sich nothwendigen totalen Daseyns dar, und für das Individuum bleibt nichts übrig, als diesem substantiellen Zustande, dem Seyenden zu folgen, ihm gemäß zu seyn oder nicht, und dann wie es kann und muß, zu leiden. Das Schicksal bestimmt was geschehn soll und geschieht, und wie die Individuen selber plastisch sind, so auch die Erfolge, Gelingen und Mißlingen, Leben und Tod. Denn das Eigentliche, was sich vor uns aufthut, ist ein großer allgemeiner Zustand, in welchem die Handlungen und Schicksale des Menschen als etwas Einzelnes und Vorübergehendes erscheinen. Dieß Verhängniß ist die große Gerechtigkeit und wird nicht tragisch im dramatischen Sinne des Worts, in welchem das Individuum als Person, sondern in dem epischen Sinne, in welchem der Mensch in seiner Sache gerichtet erscheint, und die tragische Nemesis darin liegt, daß die Größe der Sache zu groß ist für die Individuen. So schwebt ein Ton der Trauer über dem Ganzen, wir sehn das Herrlichste früh vergehn; schon im Leben trauert Achilles über seinen Tod, und am Ende der

Odyssee sehen wir ihn selbst und Agamemnon als vergangen, als Schatten mit dem Bewußtseyn, Schatten zu seyn; auch Troja sinkt, am Hausaltar wird der alte Priamus getödtet, die Weiber, die Mädchen werden zu Sklavinnen gemacht, Aeneas auf Götterbefehl zieht aus, in Latium ein neues Reich zu gründen, und die siegenden Helden kehren erst nach mannigfaltigen Leiden zu glücklichem oder bitterm Ende in die Heimath zurück.

ββ. Die Art und Weise aber, in welcher diese Nothwendigkeit der Begebnisse zur Darstellung gebracht wird, kann sehr verschieden seyn.

Das Nächste, Unentwickelteste ist das bloße Hinstellen der Begebnisse, ohne daß der Dichter durch Hinzufügung einer leitenden Götterwelt das Nothwendige in den einzelnen Vorfällen und dem allgemeinen Resultat näher aus dem Beschließen, Einschreiten und Mithandeln ewiger Mächte erklärt. In diesem Falle muß dann aber aus dem ganzen Tone des Vortrags sich die Empfindung aufdrängen, daß wir es in den erzählten Begebenheiten und großen Lebensschicksalen einzelner Individuen und ganzer Geschlechter nicht mit dem nur Veränderlichen und Zufälligen im menschlichen Daseyn, sondern mit in sich selbst begründeten Geschicken zu thun haben, deren Nothwendigkeit jedoch das dunkle Wirken einer Macht bleibt, die nicht selbst als diese Macht in ihrem göttlichen Herrschen bestimmter individualisirt und in ihrer Thätigkeit poetisch vorgestellt wird. Diesen Ton hält z. B. das Nibelungenlied fest, indem es die Leitung des blutigen letzten Ausgangs aller Thaten weder der christlichen Vorsehung noch einer heidnischen Götterwelt zuschreibt. Denn in Rücksicht auf das Christenthum ist nur etwa von Kirchgang und Messe die Rede, auch sagt der Bischof von Speier, als die Helden in König Etzel's Land ziehen wollen, zur schönen Ute: Gott müsse sie da bewahren. Außerdem kommen dann warnende Träume, die Wahrsagung der Donauweiber an Hagen und dergleichen mehr vor, doch keine eigentlich leitend eingreifenden Göt-

ter. Dieß giebt der Darstellung etwas Starres, Unaufgeschlossenes, eine gleichsam objektive und dadurch höchst epische Trauer, ganz im Gegensatz der ossianischen Gedichte, in welchen einerseits gleichfalls keine Götter auftreten, andererseits aber die Klage über den Tod und Untergang des gesammten Heldengeschlechts sich als subjektiver Schmerz des ergrauten Sängers und als die Wonne wehmüthiger Erinnerung kund giebt.

Von dieser Art der Auffassung ist nun wesentlich die vollständige Verwebung aller menschlichen Schicksale und Naturereignisse mit dem Rathschluß, Willen und Handeln einer vielgestaltigen Götterwelt unterschieden, wie wir sie z. B. in den großen indischen Epopöen, bei Homer, Virgil u. s. f. antreffen. Die von Seiten des Dichters mannigfache poetische Ausdeutung selbst anscheinend zufälliger Begebenheiten durch das Mitwirken und Erscheinen der Götter habe ich früher bereits (Aesth. Abth. II. p. 71—73.) bemerklich gemacht, und durch Beispiele aus der Iliade und Odyssee zu veranschaulichen versucht. Hier tritt nun besonders die Forderung ein, in dem Handeln der Götter und Menschen das poetische Verhältniß wechselseitiger Selbstständigkeit zu bewahren, so daß weder die Götter zu leblosen Abstraktionen, noch die menschlichen Individuen zu bloß gehorchenden Dienern herabsinken können. Wie dieser Gefahr zu entgehn sey, habe ich gleichfalls an einer anderen Stelle schon (Aesth. Abth. I. p. 289 bis 297) weitläufiger angegeben. Das indische Epos ist in dieser Rücksicht zu dem eigentlich idealen Verhältniß der Götter und Menschen nicht hindurch gedrungen, indem auf dieser Stufe der symbolischen Phantasie die menschliche Seite in ihrer freien schönen Wirklichkeit noch zurückgedrängt bleibt, und die individuelle Thätigkeit des Menschen Theils als Inkarnation der Götter erscheint, Theils überhaupt als das Nebensächlichere verschwindet, oder als ascetische Erhebung in den Zustand und die Macht der Götter geschildert ist. — Umgekehrt wieder haben im Christenthume die besondern personificirten Mächte, Leidenschaften, Genien der Menschen, Engel u. s. f. größtentheils zu wenig individuelle Selbstständigkeit, und werden dadurch leicht zu etwas Kaltem und Abstraktem. Das Aehnliche ist auch im Muhamedanismus der Fall. Bei der Entgötterung der Natur und Menschenwelt, und dem Bewußtseyn von der prosaischen Ordnung der Dinge läßt sich innerhalb dieser Weltanschauung, besonders wenn sie zum Mährchenhaften übergeht, schwerer die Gefahr vermeiden, daß dem an und für sich Zufälligen und Gleichgültigen in den äußerlichen Umständen, die nur als Gelegenheit für das menschliche Handeln und die Bewährung und Entwickelung des individuellen Charakters da sind, ohne inneren Halt und Grund eine wunderbare Deutung gegeben wird. Hiermit ist zwar der ins Unendliche fortlaufende Zusammenhang von Wirkung und Ursach abgebrochen, und die vielen Glieder in dieser prosaischen Kette von Umständen, die nicht alle deutlich gemacht werden können, sind auf einmal in Eins zusammengefaßt; geschieht dieß aber ohne Noth und innere Vernünftigkeit, so stellt sich solche Erklärungsweise, wie z. B. häufig in den Erzählungen in „Tausend und eine Nacht", als ein bloßes Spiel der Phantasie heraus, welche das sonst Unglaubliche durch dergleichen Erdichtungen als möglich und wirklich geschehen motivirt.

Die schönste Mitte hingegen vermag die griechische Poesie auch in dieser Rücksicht zu halten, da sie sowohl ihren Göttern als auch ihren Helden und Menschen, der ganzen Grundanschauung nach, eine wechselseitig ungestörte Kraft und Freiheit selbstständiger Individualität geben kann.

γγ. Doch kommt in Betreff auf die gesammte Götterwelt besonders im Epos eine Seite zum Vorschein, die ich schon oben in anderer Beziehung angedeutet habe; der Gegensatz nämlich *ursprünglicher* Epopöen und in späterer Zeit *künstlich gemachter*. Am schlagendsten zeigt dieser Unterschied sich bei Homer und Virgil. Die Stufe der Bildung, aus welcher die homerischen Gedichte hervorgegangen sind, bleibt mit dem Stoffe

selbst noch in schöner Harmonie; bei Virgil dagegen erinnert uns jeder Herameter daran, daß die Anschauungsweise des Dichters durchaus von der Welt verschieden ist, die er uns darstellen will, und die Götter vornehmlich haben nicht die Frische eigener Lebendigkeit. Statt selber zu leben und den Glauben an ihr Daseyn zu erzeugen, erweisen sie sich als bloße Erdichtungen und äußerliche Mittel, mit denen es weder dem Dichter noch dem Zuhörer Ernst seyn kann, obschon der Schein hineingelegt ist, als sey es wirklich mit ihnen großer Ernst. In dem ganzen virgilischen Epos überhaupt scheint der gewöhnliche Tag, und die alte Ueberlieferung, die Sage, das Feenhafte der Poesie tritt mit prosaischer Klarheit in den Rahmen des bestimmten Verstandes herein; es geht in der Aeneide wie in der römischen Geschichte des Livius her, wo die alten Könige und Konsulen Reden halten, wie zu Livius Zeiten ein Orator auf dem Markte Rom's oder in der Schule der Rhetoren; wogegen denn, was sich traditionell erhalten hat, wie die Fabel des Menenius Agrippa vom Magen (Liv. II. c. 32.), als Redekunst der alten Zeit, gewaltig absticht. Bei Homer aber schweben die Götter in einem magischen Lichte zwischen Dichtung und Wirklichkeit; sie sind der Vorstellung nicht so weit nahe gebracht, daß uns ihre Erscheinung in alltäglicher Vollständigkeit entgegentreten könnte, und doch wieder ebensowenig so unbestimmt gelassen, daß sie keine lebendige Realität für unsere Anschauung haben sollten. Was sie thun, ließe sich gleich gut aus dem Innern der handelnden Menschen erklären, und weshalb sie uns einen Glauben an sie aufdringen, das ist das Substantielle, der Gehalt, der ihnen zu Grunde liegt. Nach dieser Seite ist es auch dem Dichter Ernst mit ihnen, ihre Gestalt aber und äußere Wirklichkeit behandelt er selber ironisch. So glaubten, wie es scheint, auch die Alten an diese Außenform der Erscheinung nur wie an Werke der Kunst, welche durch den Dichter ihre Bewährung und ihren Sinn erhalten. Diese heitere menschliche Frische der Veranschaulichung,

durch welche selbst die Götter menschlich und natürlich erscheinen, ist ein Hauptverdienst der homerischen Gedichte, während die Gottheiten des Virgil als kalt erdichtete Wunder und künstliche Maschinerie innerhalb des wirklichen Laufes der Dinge auf und nieder steigen. Virgil ist trotz seiner Ernsthaftigkeit, ja gerade um dieser ernsthaften Miene willen der Travestie nicht entgangen, und Blumauer's Merkur als Kourier in Stiefeln mit Sporen und Peitsche hat sein gutes Recht. Die homerischen Götter braucht kein Anderer ins Lächerliche zu ziehn; Homer's eigene Darstellung macht sie genugsam lächerlich; denn müssen doch bei ihm selbst die Götter über den hinkenden Hephästos lachen, und über das kunstreiche Netz, in welchem Mars mit Venus liegt; außerdem erhält Venus Backenstreiche und Mars schreit und fällt um. Durch diese naturfrohe Heiterkeit befreit uns der Dichter ebensosehr von der äußeren Gestalt, die er aufstellt, und hebt doch wiederum nur dieses menschliche Daseyn auf, das er preisgiebt, die durch sich selbst nothwendige substantielle Macht dagegen und den Glauben an sie bestehen läßt. Um ein Paar nähere Beispiele anzuführen, so ist die tragische Episode der Dido von so moderner Färbung, daß sie den Tasso zur Nachbildung, ja zum Theil zur wörtlichen Uebersetzung anfeuern konnte, und noch jetzt fast das Entzücken der Franzosen ausmacht. Und doch wie ganz anders menschlich naiv, ungemacht und wahr ist das Alles in der Geschichte der Kirke und Kalypso. Von ähnlicher Art ist bei Homer das Hinabsteigen des Odysseus in den Hades. Dieser dunkle abendliche Aufenthalt der Schatten erscheint in einem trüben Nebel, in einer Mischung von Phantasie und Wirklichkeit, die uns mit wunderbarem Zauber ergreift. Homer läßt seinen Helden nicht in eine fertige Unterwelt niedersteigen, sondern Odysseus selbst gräbt sich eine Grube, und dahinein gießt er das Blut des Bockes, den er geschlachtet hat, dann citirt er die Schatten, die sich zu ihm heran bemühen müssen, und heißt die Einen das belebende Blut trinken, damit sie zu ihm reden, und ihm Bericht

geben können, und verjagt die Anderen, die sich um ihn im Durste nach Leben drängen, mit dem Schwert. Alles geschieht hier lebendig durch den Helden selbst, der sich nicht demüthig wie Aeneas und Dante benimmt. Bei Virgil dagegen steigt Aeneas ordentlich herab, und die Treppe, der Cerberus, Tantalus und das Uebrige auch gewinnt die Gestalt einer bestimmt eingerichteten Haushaltung, wie in einem steifen Kompendium der Mythologie.

Noch mehr steht uns dieß Gemachte des Dichters als ein nicht aus der Sache selbst geschöpftes, sondern künstlich erarbeitetes Machwerk vor Augen, wenn die Geschichte, welche erzählt wird, uns sonst schon in ihrer eigentlich frischen Form oder historischen Wirklichkeit bekannt und geläufig ist. Von dieser Art z. B. sind Milton's verlorenes Paradies, die Noachide Bodmer's, Klopstock's Messias, Voltaire's Henriade und andere mehr. In allen diesen Gedichten ist der Zwiespalt des Inhalts und der Reflexion des Dichters, aus welcher er die Begebenheiten, Personen und Zustände beschreibt, nicht zu verkennen. Bei Milton z. B. finden wir ganz die Gefühle, Betrachtungen einer modernen Phantasie und der moralischen Vorstellungen seiner Zeit. Ebenso haben wir bei Klopstock einerseits Gott Vater, die Geschichte Christi, Erzväter, Engel u. s. f., auf der anderen Seite die deutsche Bildung des achtzehnten Jahrhunderts und die Begriffe der wolfischen Metaphysik. Und dieß Gedoppelte erkennt sich in jeder Zeile. Allerdings legt hier der Inhalt selbst manche Schwierigkeit in den Weg. Denn Gott Vater, der Himmel, die himmlischen Heerschaaren sind nicht so für die Individualisirung der freien Phantasie geeignet als die homerischen Götter, welche gleich den zum Theil phantastischen Erdichtungen im Ariost, in ihrem äußeren Erscheinen, wenn sie nicht als Momente menschlicher Handlungen, sondern für sich als Individuen gegeneinander auftreten, zugleich den Spaß über dieß Erscheinen enthalten. Klopstock geräth nun in Rücksicht auf religiöse Anschauung in eine bodenlose Welt hinein, die er mit dem Glanze

einer weitschweifigen Phantasie ausstattet, und dabei von uns verlangt, daß wir alles, was er ernsthaft meint, nun auch ernsthaft aufnehmen sollen. Dieß ist besonders bei seinen Engeln und Teufeln schlimm. Etwas Gehaltvolles und individuell Einheimisches haben dergleichen Fiktionen noch, wenn, wie bei den homerischen Göttern, der Stoff ihrer Handlungen im menschlichen Gemüthe oder in einer sonstigen Realität gegründet ist, wenn sie z. B. als die eigenen Genien und Schutzengel bestimmter Menschen, als Patrone einer Stadt u. s. f. Werth erhalten, außerhalb solcher konkreten Bedeutung aber geben sie sich um so mehr als eine bloße Leerheit der Einbildung, jemehr ihnen eine ernsthafte Existenz zugeschrieben wird. Abbadona z. B. der reuige Teufel (Messias Gesang II. V. 627—850) hat weder irgend einen rechten allegorischen Sinn; — denn in dieser fixirten Abstraktion, dem Teufel, ist eben keine solche Inkonsequenz des Lasters, das sich zur Tugend umkehrt, — noch ist solche Gestalt etwas in sich wirklich Konkretes. Wäre Abbadona ein Mensch, so würde die Hinwendung zu Gott gerechtfertigt erscheinen, bei dem Bösen für sich aber, das nicht ein einzelnes menschliches Böses ist, bleibt sie eine nur gefühlvolle moralische Trivialität. In solchen unrealen Erdichtungen von Personen, Zuständen und Begebenheiten, die nichts aus der daseyenden Welt und deren poetischem Gehalte Herausgegriffenes sind, gefällt sich Klopstock vor allem. Denn auch mit seiner moralischen Weltrichterschaft der Schwelgerei der Höfe u. s. f. steht es nicht besser, besonders dem Dante gegenüber, der die bekannten Individuen seiner Zeit mit einer ganz anderen Wirklichkeit in die Hölle verdammt. Von derselben poetischen Realitätslosigkeit dagegen ist bei Klopstock auch die Auferstehungsfreude der schon zu Gott versammelten Seelen Adam's, Noah's, Sem's und Japhet's u. s. w., die im 11ten Gesange der Messiade auf Gabriel's Gebot ihre Gräber wieder besuchen. Das ist nichts Vernünftiges und in sich selbst Haltbares. Die Seelen haben im Anschauen Gottes gelebt, sehen nun die Erde, aber

gelangen zu keinem neuen Verhältniß; daß sie dem Menschen erschienen, wäre noch das Beste, zu dem es kommen könnte, aber auch das geschieht nicht einmal. Es fehlt hier zwar nicht an schönen Empfindungen, lieblichen Situationen, und besonders ist der Moment, in welchem die Seele sich wieder verleiblicht, von anziehender Schilderung, aber der Inhalt bleibt für uns eine Erdichtung, an die wir nicht glauben. Solchen abstrakten Vorstellungen gegenüber hat das Bluttrinken der Schemen bei Homer, ihre Wiederbelebung zum Erinnern und Sprechen unendlich mehr innere poetische Wahrheit und Realität. — Von Seiten der Phantasie sind diese Gemälde bei Klopstock wohl reich geschmückt, das Wesentlichste jedoch bleibt immer die lyrische Rhetorik der Engel, welche nur als bloße Mittel und Diener erscheinen, oder auch der Erzväter und sonstiger biblischer Figuren, deren Reden und Expektorationen dann schlecht genug mit der historischen Gestalt zusammenstimmen, in welcher wir sie sonst bereits kennen. Mars, Apollo, Krieg, Wissen u. s. f., diese Mächte sind weder ihrem Gehalt nach etwas bloß Erdichtetes, wie die Engel, noch bloß historische Personen von historischem Fond, wie die Erzväter, sondern es sind bleibende Gewalten, deren Form und Erscheinung nur poetisch gemacht ist. In der Messiade aber, so viel Vortreffliches sie auch enthält, — ein reines Gemüth, und glänzende Einbildungskraft, — kommt doch gerade durch die Art der Phantasie unendlich viel Hohles, abstrakt Verständiges und zu einem beabsichtigten Gebrauche Herbeigeholtes herein, das bei der Gebrochenheit des Inhalts und der Vorstellungsweise desselben das ganze Gedicht nur zu bald zu etwas Vergangenem gemacht hat. Denn es lebt und erhält sich nur, was ungebrochen in sich auf ursprüngliche Weise ursprüngliches Leben und Wirken darstellt. An die ursprünglichen Epopöen muß man sich deshalb halten, und sich ebenso von den entgegenstrebenden Gesichtspunkten seiner wirklichen geltenden Gegenwart, als auch vor allem von den falschen ästhetischen Theorieen und Ansprüchen entbinden, wenn man die ursprüngliche Weltanschauung der Völker, diese große geistige Naturgeschichte, genießen und studiren will. Wir können unserer neuesten Zeit und unserer deutschen Nation Glück wünschen, daß sie zur Erreichung dieses Zwecks die alte Bornirtheit des Verstandes durchbrochen, und den Geist durch die Befreiung von beschränkten Ansichten empfänglich für solche Anschauungen gemacht hat, die man als Individuen nehmen muß, welche befugt sind, so zu seyn, wie sie waren, als die berechtigten Völkergeister, deren Sinn und That in ihren Epopöen aufgeschlagen vor uns liegt.

c. Das Epos als einheitsvolle Totalität.

Wir haben bisher in Betreff auf die besonderen Anforderungen an das eigentliche Epos auf der einen Seite von dem allgemeinen Welthintergrunde gesprochen, auf der anderen Seite von der individuellen Begebenheit, die auf diesem Boden vor sich geht, sowie von den unter Leitung der Götter und des Schicksals handelnden Individuen. Diese beiden Hauptmomente nun müssen sich drittens zu ein und demselben epischen Ganzen zusammenschließen, rücksichtlich dessen ich nur folgende Punkte näher berühren will.

Erstens nämlich die Totalität der Objekte, welche um des Zusammenhanges der besonderen Handlung mit ihrem substantiellen Boden willen zur Darstellung gelangen dürfen;

zweitens den von der Lyrik und dramatischen Poesie verschiedenen Charakter der epischen Entfaltungsweise;

drittens die konkrete Einheit, zu welcher sich das epische Werk seiner breiten Auseinanderlegung ungeachtet in sich abzurunden hat.

α. Der Inhalt des Epos ist, wie wir sahn, das Ganze einer Welt, in der eine individuelle Handlung geschieht. Hier treten deshalb die mannigfaltigsten Gegenstände ein, die zu den Anschauungen, Thaten und Zuständen einer Welt gehören.

αα. Die lyrische Dichtkunst geht zwar zu bestimmten Situationen fort, innerhalb welcher dem lyrischen Subjekte eine große Mannigfaltigkeit des Inhalts in seine Empfindung und Reflexion hineinzuziehen vergönnt bleibt, doch ist es in dieser Gattung immer die Form des Innern, die den Grundtypus abgiebt, und schon dadurch die breite Veranschaulichung der äußeren Realität von sich ausschließt. Umgekehrt führt uns das dramatische Kunstwerk die Charaktere und das Geschehen der Handlung selbst in wirklicher Lebendigkeit vor, so daß hier die Schilderung des Lokals, der Außengestalt der handelnden Personen und des Begebens als solchen von Hause aus fortfällt, und überhaupt mehr die inneren Motive und Zwecke als der breite Weltzusammenhang und die reale Zuständlichkeit der Individuen zur Sprache kommen muß. Im Epos aber gewinnt außer der umfassenden Nationalwirklichkeit, auf welcher die Handlung basirt ist, ebensowohl das Innere als das Aeußere Platz, und so legt sich hier die ganze Totalität dessen auseinander, was zur Poesie des menschlichen Daseyns zu rechnen ist. Hieher können wir auf der einen Seite die Naturumgebung zählen, und zwar nicht nur etwa als die jedesmalige bestimmte Oertlichkeit, in welcher die Handlung vor sich geht, sondern auch als die Anschauung von dem Ganzen der Natur; wie ich z. B. bereits anführte, daß wir aus der Odyssee kennen lernen, in welcher Weise sich die Griechen zur Zeit des Homer die Form der Erde, des umherfließenden Meers u. s. f. zur Vorstellung brachten. Aber diese Naturmomente sind nicht der Hauptgegenstand, sondern die bloße Grundlage, denn auf der anderen Seite entfaltet sich als das Wesentlichere die Vorstellung von der gesammten Götterwelt in ihrem Daseyn, Wirken, Handeln, und dazwischen drittens tritt das Menschliche als solches in seiner Totalität häuslicher und öffentlicher, friedlicher und kriegerischer Situationen, Sitten, Gebräuche, Charaktere und Begebnisse. Und zwar immer nach zwei Richtungen hin, sowohl nach der

des individuellen Begebnisses, als auch nach der eines allgemeinen Zustandes innerhalb nationeller und sonstiger Wirklichkeit. In Bezug auf diesen geistigen Inhalt endlich stellt sich nicht etwa nur das äußere Geschehen dar, sondern gleichmäßig sollen uns auch die inneren Empfindungen, die Zwecke und Absichten, die Darlegung des berechtigten oder unberechtigten individuellen Handelns zum Bewußtseyn kommen. Der eigentliche Stoff des Lyrischen und Dramatischen also bleibt gleichfalls nicht aus, obschon im Epischen sich diese Seiten, statt die Grundform für die ganze Darstellung herzugeben, nur als Momente geltend machen, und dem Epos seinen eigenthümlichen Charakter nicht abstreifen dürfen. Es ist daher nicht als wahrhaft episch anzusehn, wenn die lyrischen Aeußerungen, wie dieß z. B. bei Ossian der Fall ist, den Ton und die Färbung bestimmen, oder wenn sie, wie zum Theil bei Tasso schon und dann vornehmlich bei Milton und Klopstock sich als diejenige Parthie herausheben, in welcher der Dichter das Beste leistete, was er zu liefern vermag; sondern die Empfindungen und Reflexionen müssen wie das Aeußere, gleichfalls als etwas Geschehenes, Gesagtes, Gedachtes berichtet werden, und den ruhig fortschreitenden epischen Ton nicht unterbrechen. Der abgerissene Schrei der Empfindung, überhaupt das sich Aussingen der inneren Seele, die nur um sich darstellig zu machen, zum Ergusse kommt, hat daher im Epos keinen Spielraum. Nicht minder lehnt die epische Poesie auch die Lebendigkeit des dramatischen Dialogs von sich ab, in welchem die Individuen ihrer unmittelbaren Gegenwart nach ein Gespräch führen, und die Hauptrücksicht immer das charakteristische Entgegenreden der Personen bleibt, die einander überzeugen, gebieten, imponiren oder mit der Leidenschaft ihrer Gründe gleichsam umrennen wollen.

ββ. Den eben angeführten vielseitigen Inhalt nun aber zweitens hat uns das Epos nicht in seiner nur für sich selbst daseyenden Objektivität vor Augen zu stellen, sondern die Form,

durch welche es zum eigentlichen Epos wird, ist, wie ich schon mehrfach sagte, ein individuelles Begebniß. Soll diese in sich begränzte Handlung mit dem sonst noch hinzutretenden Stoffe in Verbindung bleiben, so muß dieser weitere Kreis in steten Bezug auf das Geschehen der individuellen Begebenheit gebracht seyn, und darf nicht selbstständig aus derselben herausfallen. Für solch ein Ineinanderflechten giebt die Odyssee das schönste Vorbild. Die häuslichen Friedenszustände der Griechen z. B., so wie die Vorstellungen von fremden barbarischen Völkern und Ländern, von dem Reiche der Schatten u. s. f. sind so eng mit der individuellen Irrfahrt des heimkehrenden Odysseus und des nach dem Vater ausreisenden Telemachos verwebt, daß sich keine dieser Seiten abstrakt von dem eigentlichen Begebniß ablöst und sich für sich verselbstständigt, oder, wie der Chor in der Tragödie, der nicht handelt und nur das Allgemeine vor sich hat, träge sich in sich zurückziehen kann, sondern mit in das Fortrücken der Begebenheiten einwirkt. In der ähnlichen Weise erhält auch die Natur und Götterwelt nicht ihrer selbst wegen, sondern in Verhältniß zu der besondern Handlung, welche zu leiten die Obliegenheit der Götter ist, eine dadurch erst individuelle und lebensreiche Darstellung. In diesem Falle allein kann das Erzählen nirgend als eine bloße Schilderung unabhängiger Gegenstände erscheinen, da es überall das fortlaufende Geschehen der Begebenheit berichtet, welche sich der Dichter zum einigenden Stoffe des Ganzen anserwählt hat. Umgekehrt aber darf das besondere Begebniß seinerseits die substantielle Nationalgrundlage und Totalität, auf der es sich hinbewegt, nicht so sehr in sich hineinnehmen und aufzehren wollen, daß dieselbe sich aller selbstständigen Existenz entschlagen, und sich als nur dienstbar erweisen müßte. In dieser Hinsicht wäre z. B. der Zug des Alexander gegen den Orient kein guter Stoff für eine echte Epopöe. Denn diese Heldenthat beruht ihrem Entschluß, wie ihrer Ausführung nach so sehr nur auf ihm, als diesem einen Individuum, sein individueller Geist

und Charakter ist so sehr ihr alleiniger Träger, daß der nationalen Basis, dem Heer und den Führern desselben, ganz die unabhängige Existenz und Stellung fehlt, die wir oben als nothwendig bezeichnet haben. Alexander's Heer ist sein Volk, schlechthin an ihn und seinen Befehl gebunden, ihm nur untergeben, nicht freiwillig gefolgt; die eigentlich epische Lebendigkeit aber liegt darin, daß beide Hauptseiten, die besondere Handlung mit ihren Individuen und der allgemeine Weltzustand, zwar in steter Vermittelung bleiben, doch in diesem wechselseitigen Verhältniß zugleich die nöthige Selbstständigkeit bewahren, um sich als eine Existenz geltend zu machen, die auch für sich selber Daseyn gewinnt und hat.

γγ. Wenn wir nun schon an den epischen substantiellen Boden überhaupt die Forderung stellten, daß er, um aus sich eine individuelle Handlung entstehn zu lassen, kollisionsvoll seyn müsse, und zweitens sahen, daß diese allgemeine Grundlage nicht für sich, sondern nur in Form einer bestimmten Begebenheit und in Bezug auf sie zum Vorschein kommen dürfe, so wird in diesem individuellen Begebnisse auch der Ausgangspunkt für das ganze epische Gedicht zu suchen seyn. Dieß ist besonders für die Anfangssituationen von Wichtigkeit. Auch hierin können wir die Iliade und Odyssee als Muster bezeichnen. In ersterer ist der trojanische Krieg der allgemeine lebendig mit eintretende Hintergrund, der uns aber nur innerhalb der bestimmten Begebenheit, welche sich an den Zorn des Achilles knüpft, vor Augen kommt, und so beginnt das Gedicht in schönster Klarheit mit den Situationen, welche den Hauptheldeu zur Leidenschaft gegen Agamemnon aufreizen. In der Odyssee sind es zwei verschiedene Zustände, die den Stoff für den Anfang liefern können: die Irrfahrt des Odysseus, und die häuslichen Vorfälle auf Ithaka. Homer rückt sie beide nahe aneinander, indem er zuerst von dem heimkehrenden Helden nur kurz berichtet, daß Kalypso ihn zurückgehalten, und dann sogleich zu Penelope's Leiden und der Fahrt des

Telemachus überschreitet. Was die gehinderte Rückkehr möglich, und was sie von Seiten der daheim Zurückgebliebenen nothwendig macht, beides überschaun wir mit einem Blicke.

β. Von solch einem Anfange aus hat nun zweitens das epische Werk in einer von dem lyrischen und dramatischen Gedicht ganz verschiedenen Weise fortzuschreiten.

αα. Das Nächste, was in Ansehung hierauf zu berücksichtigen ist, betrifft die Breite, zu welcher das Epos auseinander geht. Sie findet ihren Grund sowohl im Inhalte desselben als auch in der Form. Die Mannigfaltigkeit der Gegenstände, welche zu einer nach ihren innern Kräften, Trieben und Verlangen des Geistes, wie nach ihrer äußerlichen Situation und Umgebung vollständig entwickelten epischen Welt gehören, haben wir so eben gesehn. Indem nun alle diese Seiten die Form der Objektivität und realen Erscheinung annehmen, bildet sich jede derselben zu einer in sich selbstständigen innern und äußeren Gestalt aus, bei welcher der epische Dichter beschreibend oder darstellend verweilen und ihr erlauben darf, sich in ihrer Aeußerlichkeit zu entfalten, während die Lyrik alles, was sie auffaßt, zur Innigkeit der Empfindung koncentrirt, oder zur zusammenfassenden Allgemeinheit der Reflexion verflüchtigt. Mit der Objektivität ist unmittelbar das Außereinander, und die bunte Fülle mannigfaltiger Züge gegeben. Schon in dieser Rücksicht hat in keiner anderen Gattung das Episodische so sehr ein Recht, sich fast bis zum Scheine ungefesselter Selbstständigkeit zu emancipiren, als im Epos. Die Lust an dem, was da ist, und an der Form der wirklichen Realität darf jedoch, wie ich schon sagte, nicht soweit gehn, auch Zustände und Erscheinungen mit in das Gedicht aufzunehmen, welche in gar keinem Zusammenhange mit der besonderen Handlung oder deren Grundlage stehn, sondern selbst die Episoden müssen sich in Betreff auf den Fortgang der Begebenheit, sey es auch als Hemmniß und aufhaltendes Zwischenereigniß, wirksam erweisen. Dessenohngeachtet kann, um

der Form der Objektivität willen, im Epos die Verbindung der einzelnen Theile nur lockerer Art seyn. Denn im Objektiven bleibt die Vermittelung das innere Ansich, was sich dagegen nach Außen kehrt, ist die unabhängige Existenz der besonderen Seiten. Dieser Mangel an strenger Einigung und herausgehobener Beziehung der einzelnen Glieder des epischen Gedichtes, das seiner ursprünglichen Gestalt nach außerdem eine frühe Epoche des Entstehens hat, wird dann der Grund, daß es sich einerseits leichter als lyrische und dramatische Werke zu spätern Anfügungen oder Fortlassungen hergiebt, während es andererseits selber einzelne schon vorher bis zu einer gewissen Kunsthöhe ausgestaltete Sagen als besondere Seiten in das neue zusammenfassende Ganze einreiht.

ββ. Wenden wir uns nun zweitens auf die Art und Weise hin, in welcher die epische Poesie den Fortgang und Verlauf der Ereignisse zu motiviren befugt seyn kann, so darf sie den Grund dessen, was geschieht, weder nur aus der subjektiven Stimmung noch aus der bloßen Individualität des Charakters entnehmen, und dadurch das eigentliche Gebiet des Lyrischen und Dramatischen betreten, sondern muß sich auch in dieser Rücksicht an die Form der Objektivität halten, welche den epischen Grundtypus ausmacht. Auf der einen Seite nämlich sahen wir bereits mehrfach, daß die äußeren Umstände für die erzählende Darstellung von nicht minderer Gewichtigkeit wären als die Bestimmungen vom Innern des Charakters aus. Denn im Epos stehen Charakter und Nothwendigkeit des Aeußerlichen als gleich stark nebeneinander, und das epische Individuum kann deshalb den äußeren Umständen, ohne Schaden für seine poetische Individualität, nachzugeben scheinen, und in seinem Handeln das Resultat der Verhältnisse seyn, so daß diese dadurch als das Mächtige an die Stelle des im Drama ausschließlich wirkenden Charakters treten. In der Odyssee vornehmlich ist der Fortgang der Ereignisse fast durchweg in dieser

Weise motivirt. Ebenso in den Abenthenern des Arioſt und ſonſtigen Epopöen, welche einen mittelaltrigen Stoff beſingen. Auch der Götterbefehl, welcher den Aeneas zum Gründer Rom's beſtimmt, ſo wie die mannigfaltigen Vorfälle, welche die Ausführung in's Weite hinausſchieben, würden eine ſchlechthin undramatiſche Motivirungsart ſeyn. Der ähnliche Fall tritt in Taſſo's befreitem Jeruſalem ein, wo ſich außer der tapferen Gegenwehr der Sarazenen noch vielfache Naturereigniſſe dem Zwecke des chriſtlichen Heeres entgegenſtellen. Und ſolcher Beiſpiele ließen ſich viele faſt aus allen berühmten Epopöen anführen. Denn ſolche Stoffe gerade, in welchen dieſe Darſtellungsweiſe möglich und nothwendig wird, hat der epiſche Dichter auszuwählen.

Daſſelbige findet da ſtatt, wo ſich das Reſultat aus dem wirklichen Entſchluß der Individuen ergeben ſoll. Auch hier nämlich muß nicht dasjenige herausgenommen und ausgeſprochen werden, was der Charakter im dramatiſchen Sinne des Worts, ſeinem Zwecke und der individuellen Leidenſchaft nach, die ihn einſeitig beſeelt, aus den Umſtänden und Verhältniſſen macht, um ſeinen Charakter ſowohl gegen dieß Aeußere als auch gegen andere Individuen zu behaupten, ſondern das epiſche Individuum ſchließt dieß reine Handeln nach ſeinem ſubjektiven Charakter, ſowie den Erguß bloß ſubjektiver Stimmungen und zufälliger Gefühle aus, und hält ſich umgekehrt einerſeits an die Umſtände und deren Realität, ſowie andererſeits das, wodurch es bewegt wird, das An und für ſich Gültige, Allgemeine, Sittliche u. ſ. w. ſeyn muß. Homer beſonders giebt hierüber zu unerſchöpflichen Betrachtungen Anlaß. Die Klagen z. B. der Hekuba über Hektor's, des Achilles über Patroklus, Tod, welche dem Inhalte nach ganz lyriſch behandelt ſeyn könnten, gehn dennoch nicht aus dem epiſchen Tone heraus, und ebenſowenig fällt Homer in Situationen, die ſich für dramatiſche Darſtellung eignen würden, wie z. B. der Streit des Agamemnon und Achill im Rathe der Fürſten, oder der Abſchied Hektor's und Andromache's, irgend in den dramatiſchen Styl. Nehmen wir z. B. die letztere Scene, ſo gehört ſie zum Schönſten, was die epiſche Poeſie irgend zu geben im Stande iſt. Selbſt in Schiller's Wechſelgeſang der Amalie und des Karl in den Räubern, wo derſelbe Gegenſtand ganz lyriſch behandelt ſeyn ſoll, klingt noch ein epiſcher Ton aus der Iliade nach. Zu welch epiſcher Wirkung aber beſchreibt Homer im ſechsten Buch der Iliade, wie Hektor Andromache im Hauſe vergeblich aufſucht, und ſie dann erſt auf dem Wege am ſkäiſchen Thore findet, wie ſie ihm entgegeneilt, neben ihn tritt, und zu ihm, der mit ſtillem Lächeln ſein Knäblein auf dem Arme der Wärterinn anblickt, ſagt: „Wunderbarer, verderben wird dich dein Muth, und du erbarmſt dich weder des unmündigen Knaben, noch meiner, der Unglücklichen, die bald Wittwe ſeyn wird von dir; denn bald tödten werden dich die Achäer, zuſammt einſtürmend: mir aber wäre es beſſer, habe ich dich verloren, unter die Erde zu gehn. Nicht bleibt mir ein anderer Troſt, wenn auch du dem Schickſal erlegen, als Leiden! Weder den Vater habe ich mehr noch die hohe Mutter.“ Und nun erzählt ſie weitläufig den Hergang von ihres Vaters und der ſieben Brüder Tode, die ihr alle Achilles erſchlug; von der Mutter Gefangenſchaft, Auslöſung und Ende. Dann erſt wendet ſie ſich wieder mit eindringlicher Bitte zu Hektor, der ihr nun Vater und Mutter iſt, Bruder und blühender Gatte, und fleht ihn an, auf dem Thurme zu bleiben, und nicht den Knaben zur Waiſe, und ſie, die Gattinn, zur Wittwe zu machen. Ganz in der ähnlichen Art antwortet ihr Hektor: „Auch ich um dieß alles bin ich beſorgt, o Weib, aber zu ſehr ſcheue ich die Troer, wenn ich hier, als ein Feiger, die Schlacht vermiede; auch nicht die Wallung des Augenblicks treibt mich, da ich gewohnt bin, immer tapfer zu ſeyn, und unter den vorderſten Troern zu kämpfen, ſchirmend zugleich den hohen Ruhm des Vaters und den meinen. Wohl zwar weiß ich es

in Sinn und Gemüth, kommen werde der Tag, an welchem das heilige Ilium fällt, und Priamus und das Volk des lanzenkundigen Königs. Aber nicht um der Troer Leid sorg' ich soviel, noch um Hekuba's selber und des Priamus, noch der leiblichen Brüder, die in den Staub fallen werden unter den Feinden, als um dich, wenn dich Weinende ein erzumschienter Achaeer wegführt, den Tag dir der Freiheit raubend, und du in Argos an dem Rocken einer anderen spinnst, oder mühsam Wasser trägst, widerwillig, aber die mächtige Nothwendigkeit über dir liegt, und dann wohl einer sagt, dich sehend, die Weinende: dieß ist Hektor's Weib, des tapfersten Kämpfers unter den Troern, als um Ilium gestritten ward. So spricht vielleicht irgend wer, und dich wird dann das Weh befallen, daß du solch eines Mannes entbehrst, der von dir die Knechtschaft abwehrte. Mich aber möge die Erde verbergen, ehe ich von deinem Geschrei und deinem Wegführen höre." Was Hektor hier sagt, ist empfindungsreich, rührend, doch nicht in lyrischer Weise nur oder in dramatischer, sondern episch, weil das Bild der Leiden, welches er entwirft, und das ihm selber wehe thut, einerseits die Umstände, das rein Objektive darstellt, während andererseits das, was ihn treibt und bewegt, nicht als persönliches Wollen, als subjektiver Entschluß erscheint, sondern als eine Nothwendigkeit, die gleichsam nicht sein eigener Zweck und Wille ist. Von ähnlich *epischer* Rührung sind auch die Bitten, mit welchen Besiegte in umständlichen Angaben und mit Gründen die siegenden Helden um ihr Leben anflehen; denn eine Bewegung des Gemüths, die nur aus den Umständen herfließt, und nur durch Motive der objektiven Verhältnisse und Situationen zu rühren unternimmt, ist nicht dramatisch, obschon neuere Tragiker sich hin und wieder auch dieser Wirkungsart bedient haben. Die Scene auf dem Schlachtfelde z. B. in Schiller's Jungfrau von Orleans zwischen dem englischen Ritter Montgomery und Johanne (Akt II. Sc. 6.) ist, wie schon Andere richtig bemerkt haben, mehr episch als dramatisch. Den Ritter verläßt in der Stunde der Gefahr sein ganzer Muth, und dennoch vermag er, gedrängt von dem ergrimmten Talbot, der die Feigheit mit dem Tode straft, und der Jungfrau, welche auch die Tapfersten besiegt, nicht die Flucht zu ergreifen.

O, (ruft er aus) wär' ich nimmer über Meer hieher geschifft,
Ich Unglückſel'ger! Eitler Wahn bethörte mich,
Wohlfeilen Ruhm zu suchen in dem Frankenkrieg,
Und jetzo führt mich das verderbliche Geschick
In diese blut'ge Mordschlacht. — Wär' ich weit von hier
Daheim noch an der Savern' blühendem Gestad'
Im sichern Vaterhause, wo die Mutter mir
In Gram zurückblieb und die zarte süße Braut.

Dieß sind unmännliche Aeußerungen, welche die ganze Figur des Ritters weder für das eigentliche Epos noch für die Tragödie passend machen, sondern sie mehr in die Komödie verweisen. Als nun Johanna mit dem Ausruf:

Du bist des Todes! Eine brit'sche Mutter zeugte dich!

auf ihn zuschreitet, wirft er Schwert und Schild fort, und fleht zu ihren Füßen um sein Leben. Die Gründe sodann, welche er, um sie zu bewegen, weitläufig ausführt: seine Wehrlosigkeit; der Reichthum des Vaters, der ihn mit Golde auslösen werde; die Milde des Geschlechts, zu welchem Johanna als Jungfrau gehöre; die Liebe der süßen Braut, die weinend daheim der Wiederkehr des Geliebten harre; die jammervollen Aeltern, die er zu Haus verlassen; das schwere Schicksal, in der Fremde unbeweint zu sterben, — alle diese Motive betreffen einerseits an sich selber schon objektive Verhältnisse, die Werth und Gültigkeit haben, andererseits ist die ruhige Exposition derselben epischer Art. In der gleichen Weise motivirt der Dichter den Umstand, daß Johanna ihn anhören muß, äußerlich durch die Wehrlosigkeit des Bittenden, während sie ihn doch dramatisch genommen

gleich beim ersten Anblick ohne Zögern tödten müßte, da sie als unrührbare Feindinn aller Engländer auftritt, und diesen verderbenbringenden Haß mit großer Rhetorik ausspricht und dadurch rechtfertigt, daß sie dem Geisterreiche durch den furchtbar bindenden Vertrag verpflichtet sey,

Mit dem Schwert zu tödten alles Lebende, das ihr
Der Schlachten Gott verhängnißvoll entgegenschickt.

Käme es ihr nur darauf an, daß Montgomery nicht unbewaffnet sterben solle, so hätte er, da sie ihn so lange schon angehört hat, das beste Mittel am Leben zu bleiben in seinen Händen: er brauchte nur nicht wieder zu den Waffen zu greifen. Doch auf ihre Aufforderung, mit ihr, der selber Sterblichen, um des Lebens süße Beute zu kämpfen, faßt er das Schwerdt wieder und fällt von ihrem Arm. Dieser Fortgang der Scene, ohne die breiten epischen Explikationen würde sich besser schon für das Drama eignen.

γγ. Im Allgemeinen nun drittens können wir die Art des poetischen Verlaufs epischer Begebnisse, sowohl in Bezug auf die äußere Breite, zu welcher die nähere Veranschaulichung nöthigt, als auch in Rücksicht auf das Vorschreiten zu dem Endresultat der Handlung, besonders der dramatischen Poesie gegenüber, so charakterisiren, daß die epische Darstellung nicht nur überhaupt beim Ausmalen der objektiven Realität und inneren Zustände verweilt, sondern außerdem der endlichen Auflösung Hemmungen entgegenstellt. Hiedurch vornehmlich leitet sie von der Durchführung des Hauptzweckes, dessen konsequent sich fortentwickelnden Kampf der dramatische Dichter nie darf aus den Augen verlieren, nach vielen Seiten hin ab, und erhält damit eben die Gelegenheit, uns die Totalität einer Welt von Zuständen vor Augen zu bringen, welche sonst nicht zur Sprache kommen könnte. Mit solch einem Hemmniß überhaupt z. B. beginnt die Iliade, in sofern Homer gleich von der tödtlichen Krankheit erzählt, welche Apollo

im Lager der Griechen hat ausbrechen lassen, und daran nun den Streit des Achill und Agamemnon knüpft. Dieser Zorn ist das zweite Hemmniß. Mehr noch ist in der Odyssee jedes Abentheuer, das Ulysses bestehn muß, eine Verzögerung der Heimkehr. Besonders aber dienen die Episoden zur Unterbrechung des unmittelbaren Fortgangs, und sind größtentheils hemmender Art. So z. B. der Schiffbruch des Aeneas, die Liebe zur Dido, das Auftreten der Armide, bei Virgil und Tasso, so wie in dem romantischen Epos überhaupt die vielen selbstständigen Liebesabentheuer der einzelnen Helden, welche bei Arioste sogar zu einer so bunten Mannigfaltigkeit sich anhäufen und durcheinander schlingen, daß dadurch der Kampf der Christen und Sarazenen ganz verdeckt wird. In Dante's göttlicher Komödie treten zwar keine ausdrücklichen Hindernisse für den Fortgang ein, aber hier liegt das episch langsame Vorschreiten Theils überhaupt in der überall sich aufhaltenden Schilderung, Theils in den vielen kleinen episodischen Geschichten und Besprechungen mit einzelnen Verdammten u. s. f., von denen der Dichter einen genaueren Bericht erstattet.

In dieser Rücksicht ist es nun aber vor Allem nothwendig, daß dergleichen Hindernisse, welche sich dem zum Ziele voreilenden Gange in den Weg legen, sich nicht als bloße zu äußeren Zwecken angewendete Mittel zu erkennen geben. Denn wie schon der allgemeine Zustand, auf dessen Boden die epische Welt sich bewegt, nur dann wahrhaft poetisch ist, wenn er sich von selber gemacht zu haben scheint, so muß auch der ganze Verlauf durch die Umstände und das ursprüngliche Schicksal um so mehr wie von selber entstehen, ohne daß man dabei die subjektiven Absichten des Dichters herausmerkt, jemehr gerade die Form der Objektivität, sowohl nach Seiten der realen Erscheinung als auch in Betreff auf das Substantielle des Gehalts, dem Ganzen wie den einzelnen Theilen den Anspruch zutheilt, durch sich und für sich selber da zu seyn. Steht aber eine leitende Götterwelt an der

Spitze, deren Hand die Begebnisse lenkt, so ist besonders in diesem Falle wieder für den Dichter selbst noch ein frischer lebendiger Götterglaube nöthig, da es meistens die Götter sind, durch welche dergleichen Hindernisse hervorgerufen werden, so daß nun also, wo diese Mächte nur als leblose Maschinerie gehandhabt sind, auch das, was von ihnen ausgeht, zu einem absichtlichen bloßen Machwerk des Dichters herabsinken muß.

γ. Nachdem wir nun die Totalität der Gegenstände kurz berührt haben, welche das Epos durch Verwebung einer besonderen Begebenheit mit einem allgemeinen nationalen Weltzustande entfalten kann, und sodann zur Entwickelungsweise im Verlauf der Ereignisse fortgegangen sind, fragt es sich *drittens* nur noch nach der *Einheit* und *Abrundung* des epischen Werks.

αα. Dieß ist ein Punkt, der, wie ich früher bereits andeutete, jetzt um so wichtiger ist, als man neuerdings der Vorstellung hat Raum geben wollen, man könne ein Epos sich beliebig enden lassen, oder es fortsingen wie man wolle. Obschon diese Ansicht von geistvollen und gelehrten Männern, wie z. B. von F. A. Wolf verfochten worden ist, so bleibt sie dennoch nicht weniger roh und barbarisch, da sie in der That nichts Anderes als den schönsten epischen Gedichten den eigentlichen Charakter von Kunstwerken absprechen heißt. Denn nur dadurch, daß ein Epos eine total in sich beschlossene und hiermit erst selbstständige Welt schildert, ist es überhaupt ein Werk der freien Kunst, im Unterschiede der Theils zerstreuten, Theils in einem endlosen Verlaufe von Unabhängigkeiten, Ursachen, Wirkungen und Folgen sich fortziehenden Wirklichkeit. Freilich kann man soviel zugeben, daß für das eigentliche, ursprüngliche Epos die rein ästhetische Beurtheilung des Planes und der Organisation der Theile, der Stellung und Fülle der Episoden, der Art der Gleichnisse u. s. f. nicht die Hauptsache sey, indem hier mehr als in der späteren Lyrik und kunstreichen dramatischen Ausbildung die Weltanschauung, der Götterglaube, überhaupt das Gehaltvolle solcher

Volksbibeln als die überwiegende Seite muß angesprochen werden. Dessenungeachtet aber dürfen auch die nationalen Grundbücher, wie der Ramajana, die Iliade und Odyssee und selbst das Lied von den Nibelungen, darüber nicht dasjenige verlieren sollen, was allein in Rücksicht auf Schönheit und Kunst ihnen die Würde und Freiheit von Kunstwerken geben kann, daß sie uns nämlich ein abgerundetes Ganze von Handlung vor die Anschauung bringen. Es ist daher wesentlich nur darum zu thun, die begriffsmäßige Art dieser Abgeschlossenheit aufzufinden.

ββ. „Einheit" so ganz im Allgemeinen genommen ist auch für die Tragödie ein trivial gewordenes Wort, das zu vielen Mißbräuchen verleiten kann. Denn jede Begebenheit geht in ihren Veranlassungen und Folgen in's Unendliche fort, und leitet sich nach Seiten der Vergangenheit wie der Zukunft ganz ebenso unberechenbar an einer Kette von besonderen Umständen und Thaten weiter, als es sich nicht bestimmen läßt, was alles von Zuständen und sonstigen Einzelheiten darein eintreten und als damit zusammenhängend angesehen werden soll. Nimmt man nur auf diese *Reihenfolge* Rücksicht, dann freilich läßt sich ein Epos nach rückwärts und vorwärts immer fortsingen, und giebt außerdem zu Einschiebseln die stets offenstehende Gelegenheit. Solche Reihenfolge aber macht gerade das Prosaische aus. Um ein Beispiel anzuführen, so haben die cyklischen Dichter bei den Griechen den ganzen Umkreis des trojanischen Krieges besungen, und deshalb da fortgefahren, wo Homer aufhört, und vom Ei der Leda wieder angefangen, doch eben um deswegen schon sind sie, den homerischen Gedichten gegenüber, prosaischer geworden. Ebensowenig, wie ich bereits oben sagte, kann ein Individuum als solches den alleinigen Mittelpunkt abgeben, weil von diesem die mannigfaltigsten Ereignisse ausgehn, und demselben begegnen können, ohne untereinander irgend als Begebenheiten in Zusammenhang zu stehn. Wir haben uns daher nach einer anderen Art der Einheit umzublicken. In dieser Hin-

sicht müssen wir kurz den Unterschied zwischen einem bloßen Geschehen und zwischen einer bestimmten Handlung, welche episch erzählt die Form der Begebenheit annimmt, feststellen. Ein bloßes Geschehen ist schon die Außenseite und Realität jedes menschlichen Thuns zu nennen, ohne daß darin die Ausführung eines besonderen Zweckes zu liegen braucht, überhaupt jede äußere Veränderung in der Gestalt und Erscheinung dessen, was da ist. Wenn der Blitz einen Menschen erschlägt, so ist dieß ein bloßes Geschehen, ein äußerer Vorfall; in der Eroberung einer feindlichen Stadt aber liegt mehr, die Erfüllung nämlich eines beabsichtigten Zweckes. Solch ein in sich selbst bestimmter Zweck nun, wie die Befreiung des heiligen Landes von dem Joche der Sarazenen und Heiden, oder besser noch die Befriedigung eines besonderen Triebes, wie z. B. der Zorn des Achilles, muß in Gestalt epischer Begebenheit die zusammenhaltende Einheit der Epopöe bilden, in sofern nur das vom Dichter erzählt wird, was von diesem selbstbewußten Zwecke oder dem bestimmten Triebe die eigene Wirkung ist, und sich deshalb mit ihm zu einer in sich geschlossenen Einheit abrundet. Handeln und sich durchsetzen aber kann nur der Mensch, so daß von dieser Seite her das mit dem Zweck und Trieb verwachsene Individuum an der Spitze steht. Tritt nun ferner die Handlung und Befriedigung des ganzen Heldencharakters, aus welchem Zweck und Trieb herfließen, nur unter ganz bestimmten Situationen und Veranlassungen heraus, welche zu einem weiten Zusammenhange rückwärts auseinandergehn, und hat die Ausführung des Zweckes wiederum nach vorwärts mancherlei Folgen, so ergeben sich hieraus allerdings für die bestimmte Handlung einerseits mannnigfaltige Voraussetzungen, und andererseits vielfache Nachwirkungen, welche aber mit der Bestimmtheit gerade dieses dargestellten Zweckes in keinem näheren poetischen Zusammenhange stehn. In diesem Sinne hat z. B. der Zorn des Achilles auf den Raub der Helena oder das Urtheil des Paris, obschon das Eine

dem Anderen als Voraussetzung vorangegangen war, ebensowenig Bezug, als auf die wirkliche Eroberung Troja's. Wenn daher behauptet wird, die Iliade habe weder einen nothwendigen Anfang noch den gehörigen Schluß, so liegt hierin nur der Mangel an der bestimmten Einsicht, daß es der Zorn des Achilles sey, der in der Iliade besungen werden, und deshalb den Einheitspunkt liefern solle. Faßt man dagegen die Gestalt des Achilles fest in's Auge, und stellt sie in ihrem durch Agamemnon aufgeregten Zorne als den Zusammenhalt des Ganzen auf, so ist Anfang und Ende nicht schöner zu erfinden. Denn die unmittelbare Veranlassung dieses Zorns macht, wie ich schon sagte, den Beginn, während die Folgen desselben in dem weiteren Verlauf enthalten sind. Hiegegen hat sich zwar die Meinung geltend zu machen versucht, daß dann die letzten Gesänge unnütz seyen, und ebensogut hätten fortbleiben mögen. Diese Ansicht aber erweist sich dem Gedichte gegenüber als durchaus unhaltbar, denn wie das Verweilen bei den Schiffen und Abstehen vom Kampf bei Achilles selbst nur eine Folge ist seines unwilligen Zornes, und sich an diese Thatlosigkeit der bald errungene Vortheil der Troer über das Heer der Griechen, sowie der Kampf und Tod des Patroklus knüpft, so ist auch mit diesem Fall seines tapferen Freundes die Klage und Rache des edlen Achilles und sein Sieg über Hektor eng verbunden. Glaubt man aber, mit dem Tode schon sey alles aus, und jetzt könne man weglaufen, so bezeugt dieß nichts, als eine Rohheit der Vorstellung. Mit dem Tode ist nur die Natur fertig, nicht der Mensch, nicht die Sitte und Sittlichkeit, welche für die gefallenen Helden die Ehre der Bestattung fordert. So fügen sich allem Bisherigen die Spiele an Patroklus Grabe, die erschütternden Bitten des Priamus, die Versöhnung des Achilles, der dem Vater den Leichnam des Sohns zurückgiebt, damit auch diesem die Ehre der Todten nicht fehle, zum schönsten Abschlusse befriedigend an.

77. Indem wir nun aber eine bestimmte aus bewußten Zwecken oder Heldentrieben hervorgegangene individuelle Handlung in der angeführten Weise zu dem machen wollen, worin das epische Ganze die Haltpunkte für seinen Zusammenhang und seine Abrundung finden soll, so kann es scheinen, daß wir dadurch die epische Einheit allzunahe gegen die dramatische hinrücken. Denn auch im Drama macht eine aus selbstbewußtem Zweck und Charakter entsprungene besondere Handlung und deren Konflikt den Mittelpunkt aus. Um deshalb nicht beide Dichtarten, die epische und dramatische, wenn auch nur scheinbar zu verwechseln, will ich ausdrücklich noch einmal auf das wieder zurückweisen, was ich früher schon über den Unterschied von Handlung und Begebenheit gesagt habe. Außerdem beschränkt sich das epische Interesse nicht nur auf diejenigen Charaktere, Zwecke und Situationen, welche in der besonderen Handlung als solcher, deren Verlauf das Epos erzählt, begründet sind, sondern diese Handlung findet den weiteren Anlaß zu ihrer Kollision und Lösung, sowie ihren ganzen Vorgang nur innerhalb einer nationalen Gesammtheit und deren substantiellen Totalität, welche nun auch ihrerseits das volle Recht hat, eine Mannigfaltigkeit von Charakteren, Zuständen und Ereignissen mit in die Darstellung hineintreten zu lassen. In dieser Rücksicht liegt die Abrundung und Ausgestaltung des Epos nicht nur in dem besonderen Inhalt der bestimmten Handlung, sondern ebensosehr in der Totalität der Weltanschauung, deren objektive Wirklichkeit sie zu schildern unternimmt, und die epische Einheit ist in der That erst dann vollendet, wenn die besondere Handlung einerseits für sich beschlossen, andererseits aber in ihrem Verlaufe auch die in sich totale Welt, in deren Gesammtkreis sie sich bewegt, in voller Totalität zur Anschauung gebracht ist, und beide Hauptsphären dennoch in lebendiger Vermittelung und ungestörter Einheit bleiben.

Dieß sind die wesentlichsten Bestimmungen, welche sich in der Kürze in Betreff auf das eigentliche Epos hinstellen lassen.

Dieselbe Form der Objektivität nun aber ist auf andere Gegenstände angewendet worden, deren Gehalt nicht die wahre Bedeutung echter Objektivität in sich trägt. Mit dergleichen Nebenarten kann man den Theoretiker in Verlegenheit setzen, wenn von ihm verlangt wird, er solle Eintheilungen machen, worein alle Gedichte, — und Gedicht sey auch alles das, was diesen Halbarten zuzurechnen ist — ohne Unterschied paßten. In einer wahrhaften Eintheilung jedoch kann nur das Platz gewinnen, was einer Begriffsbestimmung gemäß ist; was sich dagegen unvollkommen an Inhalt oder an Form oder an Beiden zugleich erweist, läßt sich, weil es eben nicht ist, wie es seyn soll, nur schlecht unter den Begriff, d. h. unter die Bestimmung bringen, wie die Sache seyn soll, und der Wahrheit nach wirklich ist. Von dergleichen untergeordneten Nebenzweigen des eigentlich Epischen will ich deshalb zum Schlusse nur noch Anhangsweise Einiges beifügen.

Vor allem gehört hieher die Idylle in dem modernen Sinne des Worts, in welchem sie von allen tieferen allgemeinen Interessen des geistigen und sittlichen Lebens absieht, und den Menschen in seiner Unschuld darstellt. Unschuldig leben heißt hier aber nur: von Nichts wissen, als von Essen und Trinken, und zwar von sehr einfachen Speisen und Getränken, zum Exempel von Ziegenmilch, Schafmilch und zur Noth höchstens von Kuhmilch, von Kräutern, Wurzeln, Eicheln, Obst, Käse aus Milch, — Brodt, glaube ich, ist schon nicht mehr recht idyllisch, — doch muß Fleisch schon eher erlaubt seyn, denn ganz werden die idyllischen Schäfer und Schäferinnen ihr Vieh doch nicht den Göttern haben opfern wollen. Ihre Beschäftigung nun besteht darin, diesem lieben Vieh mit dem treuen Hunde den ganzen lieben Tag lang aufzupassen, für Speise und Trank zu sorgen, und nebenher mit so vieler Sentimentalität als möglich solche Empfindungen zu hegen und zu pflegen, welche diesen Zustand der Ruhe und Zufriedenheit nicht stören, d. h. in ihrer Art fromm

und zahm zu seyn, auf der Schalmey, der Rohrpfeife u. s. f. zu blasen, oder sich etwas vorzusingen und vornehmlich einander in größter Zartheit und Unschuld lieb zu haben. — Die Griechen dagegen hatten in ihren plastischen Darstellungen eine lustigere Welt, das Gefolge des Bacchus, Satyrn, Faunen, welche, harmlos um einen Gott bemüht, die thierische Natur in einer ganz anderen Lebendigkeit und Wahrheit zu menschlichem Frohsinn steigern, als jene prätentiöse Unschuld, Frömmigkeit und Leerheit. Derselbe Kern lebendiger Anschauung bei frischen Vorbildern nationaler Zustände läßt sich auch noch in den griechischen Bukolikern, in Theokrit z. B. erkennen, sey es nun, daß er sich bei wirklichen Situationen des Fischer- und Hirtenlebens verweilt, oder die Ausdrucksweise dieser oder ähnlicher Kreise auch auf weitere Gegenstände überträgt, und dergleichen Lebensbilder nun entweder episch schildert, oder in lyrischer und äußerlich dramatischer Form behandelt. Kahler schon ist Virgil in seinen Eclogen, am langweiligsten aber *Geßner*, so daß ihn wohl niemand heutigen Tags mehr liest, und es nur zu verwundern ist, daß die Franzosen jemals soviel Geschmack an ihm gefunden haben, daß sie ihn für den höchsten deutschen Dichter halten konnten. Doch mag wohl einerseits ihre Empfindsamkeit, welche das Gewühl und die Verwickelungen des Lebens floh, und dennoch irgend eine Bewegung verlangte, andererseits die vollkommene Ausleerung von allen wahren Interessen, so daß die sonstigen störenden Verhältnisse unserer Bildung nicht eintraten, das Ihrige zu dieser Vorliebe beigetragen haben.

Nach einer anderen Seite lassen sich zu diesen Zwitterarten die halb beschreibenden, halb lyrischen Gedichte zählen, wie sie bei den Engländern beliebt waren, und hauptsächlich die Natur, die Jahreszeiten u. s. f. zum Gegenstand nehmen. Auch die mannigfaltigen *Lehrgedichte*, Kompendien der Physik, Astronomie, Medicin, des Schachspiels, der Fischerei, Jagd, Kunst zu lieben mit prosaischem Inhalt in dichterisch verzierender Einfassung, wie

sie schon in der späteren griechischen Poesie und dann bei den Römern, und neuerdings vornehmlich bei den Franzosen sehr kunstreich sind ausgearbeitet worden, gehören in dieses Bereich. Sie können gleichfalls, des epischen allgemeinen Tones ungeachtet, leicht in die lyrische Behandlung herübergezogen werden.

Poetischer freilich, doch ohne festen Gattungsunterschied, sind die *Romanzen* und *Balladen*, Produkte des Mittelalters und der modernen Zeit, dem Inhalte nach zum Theil episch, der Behandlung nach dagegen meist lyrisch, so daß man sie bald der einen bald der anderen Gattung zurechnen möchte.

Ganz anders verhält es sich dagegen mit dem *Roman*, der modernen *bürgerlichen* Epopöe. Hier tritt einerseits der Reichthum und die Vielseitigkeit der Interessen, Zustände, Charaktere, Lebensverhältnisse, der breite Hintergrund einer totalen Welt, sowie die epische Darstellung von Begebenheiten vollständig wieder ein. Was jedoch fehlt, ist der *ursprünglich* poetische Weltzustand, aus welchem das eigentliche Epos hervorgeht. Der Roman im modernen Sinne setzt eine bereits zur *Prosa* geordnete Wirklichkeit voraus, auf deren Boden er sodann in seinem Kreise, sowohl in Rücksicht auf die Lebendigkeit der Begebnisse, als auch in Betreff der Individuen und ihres Schicksals, der Poesie, soweit es bei dieser Voraussetzung möglich ist, ihr verlorenes Recht wieder erringt. Eine der gewöhnlichsten und für den Roman passendsten Kollisionen ist deshalb der Konflikt zwischen der Poesie des Herzens und der entgegenstehenden Prosa der Verhältnisse, so wie dem Zufalle äußerer Umstände; ein Zwiespalt, der sich entweder tragisch und komisch löst, oder seine Erledigung darin findet, daß einerseits die der gewöhnlichen Weltordnung zunächst widerstrebenden Charaktere das Echte und Substantielle in ihr anerkennen lernen, mit ihren Verhältnissen sich aussöhnen, und wirksam in dieselben eintreten, andererseits aber von dem, was sie wirken und vollbringen, die prosaische Gestalt abstreifen, und dadurch eine der Schönheit und Kunst

verwandte und befreundete Wirklichkeit an die Stelle der vorgefundenen Prosa setzen. — Was die Darstellung angeht, so fordert auch der eigentliche Roman wie das Epos die Totalität einer Welt- und Lebensanschauung, deren vielseitiger Stoff und Gehalt innerhalb der individuellen Begebenheit zum Vorschein kommt, welche den Mittelpunkt für das Ganze abgiebt. In Bezug auf das Nähere jedoch der Auffassung und Ausführung muß dem Dichter hier um so mehr ein großer Spielraum gestattet seyn, je weniger er es zu vermeiden vermag, auch die Prosa des wirklichen Lebens mit in seine Schilderungen hineinzuziehn, ohne dadurch selber im Prosaischen und Alltäglichen stehn zu bleiben.

3. Die Entwickelungsgeschichte der epischen Poesie.

Blicken wir auf die Art und Weise zurück, in welcher wir die übrigen Künste betrachtet haben, so faßten wir die verschiedenen Stufen des bauenden Kunstgeistes von Hause aus in ihrer historischen Entwickelung der symbolischen, klassischen und romantischen Architektur auf. Für die Skulptur dagegen stellten wir die mit dem Begriff dieser klassischen Kunst schlechthin zusammenfallende griechische Skulptur als den eigentlichen Mittelpunkt hin, aus welchem wir die besonderen Bestimmungen entwickelten, so daß wir der specielleren historischen Betrachtung nur eine geringe Ausdehnung zu geben nöthig hatten. Der ähnliche Fall trat in Ansehung ihres romantischen Kunstcharakters für die Malerei ein, welche sich jedoch dem Begriffe ihres Inhaltes und dessen Darstellungsform nach zu einer gleichmäßig wichtigen Entwickelung unterschiedener Völker und Schulen auseinanderbreitet, so daß hier reichhaltigere historische Bemerkungen nothwendig wurden. Dieselbe Forderung hätte sich dann auch bei der Musik geltend machen lassen; da mir jedoch für die Geschichte dieser Kunst ebensosehr brauchbare fremde Vorarbeiten als eine genauere eigene Bekanntschaft abgingen, so blieb mir nichts übrig, als einzelne historische Andeutungen gelegentlich einzuschalten.

Was nun unseren jetzigen Gegenstand, die epische Poesie, betrifft, so geht es damit ohngefähr wie mit der Skulptur. Die Darstellungsweise dieser Kunst verzweigt sich zwar zu allerlei Arten und Nebenarten und dehnt sich über viele Zeiten und Völker aus, in ihrer vollständigen Gestalt jedoch haben wir sie als das eigentliche Epos kennen lernen, und die kunstgemäßeste Wirklichkeit dieser Gattung bei den Griechen gefunden. Denn das Epos hat überhaupt mit der Plastik der Skulptur und deren Objektivität, im Sinne sowohl des substantiellen Gehalts als auch der Darstellung in Form realer Erscheinung, die meiste innere Verwandtschaft, so daß wir es nicht als zufällig ansehn dürfen, daß auch die epische Poesie wie die Skulptur bei den Griechen gerade in dieser ursprünglichen, nicht übertroffenen Vollendung hervorgetreten ist. Diesseits und jenseits nun aber dieses Kulminationspunktes liegen noch Entwickelungsstufen, welche nicht etwa untergeordneter und geringer Art, sondern für das Epos nothwendig sind, da der Kreis der Poesie alle Nationen in sich einschließt, und das Epos gerade den substantiellen Kern des Volksgehaltes zur Anschauung bringt, so daß hier die weltgeschichtliche Entwickelung von größerer Wichtigkeit wird als in der Skulptur.

Wir können deshalb für die Gesammtheit der epischen Dichtkunst und näher der Epopöe wesentlich die drei Hauptstufen unterscheiden, welche überhaupt den Entwickelungsgang der Kunst ausmachen:

erstens nämlich das orientalische Epos, das den symbolischen Typus zu seinem Mittelpunkte hat;

zweitens das klassische Epos der Griechen und dessen Nachbildung bei den Römern;

drittens endlich die reichhaltige und vielseitige Entfaltung der episch-romantischen Poesie innerhalb der christlichen Völker, welche zunächst jedoch in ihrem germanischen Heidenthum auftreten, während von der anderen Seite her, außerhalb der ei-

gentlich mittelaltrigen Rittergedichte, das Alterthum wieder in einem anderen Kreise Theils als allgemeines Bildungsmittel zur Reinigung des Geschmacks und der Darstellung, Theils direkter als Vorbild benutzt wird, bis sich zuletzt der Roman an die Stelle des eigentlichen Epos setzt.

Gehen wir nun zur Erwähnung der einzelnen epischen Kunstwerke über, so kann ich jedoch hier nur das Wichtigste herausheben, und überhaupt dieser ganzen Betrachtung nur den Raum und den Werth eines flüchtig skizzirenden Ueberblicks geben wollen.

a) Bei den Morgenländern ist, wie wir schon sahen, einerseits die Dichtkunst überhaupt ursprünglicher, weil sie der substantiellen Weise der Anschauung und dem Aufgehen des einzelnen Bewußtseyns in das eine Ganze noch näher bleibt, so daß sich andrerseits, in Rücksicht auf die besonderen Gattungen der Poesie, das Subjekt nicht zu der Selbstständigkeit des individuellen Charakters, der Zwecke und Kollisionen herausarbeiten kann, welche für die echte Ausbildung der dramatischen Poesie schlechthin erforderlich ist. Das Wesentlichste, was wir deshalb hier antreffen, beschränkt sich außer einer lieblichen, duftreichen und zierlichen oder zu dem einen unaussprechbaren Gott sich erhebenden Lyrik, auf Gedichte, welche zur epischen Gattung gerechnet werden müssen. Dessenungeachtet begegnen wir eigentlichen Epopöen nur bei den Indern und Persern, doch bei diesen nun auch in kolossalem Maaßstabe.

α. Die Chinesen dagegen besitzen kein nationales Epos. Denn der prosaische Grundzug ihrer Anschauung, welche selbst den frühesten Anfängen der Geschichte die nüchterne Form einer prosaisch geregelten historischen Wirklichkeit giebt, sowie die für eigentliche Kunstgestaltung unzugänglichen religiösen Vorstellungen setzen sich dieser höchsten epischen Gattung von Hause aus als unübersteigbares Hinderniß in den Weg. Was wir aber als Ersatz reichlich ausgebildet finden, sind spätere kleine Erzählungen und weitausgesponnene Romane, welche uns durch die klare Anschaulichkeit aller Situationen, und genaue Darlegung privater und öffentlicher Verhältnisse, durch die Mannigfaltigkeit, Feinheit, ja häufig durch die reizende Zartheit besonders der weiblichen Charaktere, sowie durch die ganze Kunst dieser in sich abgerundeten Werke in Erstaunen bringen müssen.

β. Eine völlig entgegengesetzte Welt eröffnet sich uns in den indischen Epopöen. Schon die frühsten religiösen Anschauungen, nach dem Wenigen zu urtheilen, was bis jetzt aus den Veda's bekannt geworden ist, enthalten einen fruchtbaren Keim für eine episch darstellbare Mythologie, die sich denn auch, verzweigt mit menschlichen Heldenthaten, schon viele Jahrhunderte vor Christus, — denn die chronologischen Angaben sind noch sehr schwankend, — zu wirklichen Epopöen ausgebildet hat, welche jedoch bald noch auf dem rein religiösen, und halb erst auf dem Standpunkte freier Poesie und Kunst stehen. Besonders die beiden berühmtesten dieser Gedichte, der Ramajana und Maha-Bharata, legen uns die Weltanschauung der Inder in der ganzen Pracht und Herrlichkeit, Verwirrung, phantastischen Unwahrheit und Zerflossenheit, und ebenso umgekehrt in der schwelgenden Lieblichkeit und den individuellen feinen Zügen der Empfindung und des Gemüths dieser geistigen Pflanzennaturen dar. Sagenhafte menschliche Thaten erweitern sich zu Handlungen der inkarnirten Götter, deren Thun nun unbestimmt zwischen göttlicher und menschlicher Natur schwebt, und die individuelle Begränztheit der Gestalten und Thaten in's Maaßlose auseinandertreibt; die substantiellen Grundlagen des Ganzen sind von der Art, daß die abendländische Weltanschauung, wenn sie sich nicht die höheren Forderungen der Freiheit und Sittlichkeit aufzugeben entschließt, sich darin weder zurecht finden, noch damit sympathisiren kann; die Einheit der besonderen Theile ist von großer Lockerheit, und die weitschichtigsten Episoden treten mit Göttergeschichten, Erzählungen von ascetischen Bußübungen und der dadurch errungenen Macht, ausgesponnenen Explikatio-

nen über philosophische Lehren und Systeme, sowie mit sonstigem vielseitigem Inhalt so sehr aus dem Zusammenhange des Ganzen heraus, daß man sie hin und wieder als spätere Anfügung ansprechen muß; immer aber zeugt der Geist, dem diese großartigen Gedichte entsprungen sind, von einer Phantasie, welche nicht nur der prosaischen Ausbildung vorangegangen, sondern überhaupt zu dem Verstande prosaischer Besonnenheit schlechthin unfähig ist, und die Grundrichtungen des indischen Bewußtseyns als eine an sich totale Weltzusammenfassung in ursprünglicher Poesie zu gestalten vermochte. Die späteren Epen dagegen, welche im engeren Sinne des Worts Purana's, d. i. Gedichte der Vorzeit heißen, scheinen mehr in der ähnlichen Weise, die wir in den nachhomerischen kyklischen Dichtern wiederfinden, alles was zum Mythenkreise eines bestimmten Gottes gehört, prosaischer und trockner aneinanderzureihn, und von der Welt- und Götterentstehung aus in weitem Verlauf bis zu den Genealogieen menschlicher Helden und Fürsten herabzusteigen. Zuletzt dann endlich verflüchtigt sich auf der einen Seite der epische Kern der alten Mythen zu dem Duft und der künstlichen Zierlichkeit der äußeren poetischen Form und Diktion, während auf der anderen Seite die sich in Wundern träumerisch ergehende Phantasie zu einer Fabelweisheit wird, welche Moral und Lebensklugheit zu lehren zur vornehmlichsten Aufgabe erhält.

γ. In einem dritten Kreise der orientalisch-epischen Dichtkunst können wir die Hebräer, Araber und Perser nebeneinanderstellen.

αα. Die Erhabenheit der jüdischen Phantasie hat zwar in ihrer Vorstellung von der Schöpfung, in den Geschichten der Erzväter, der Wanderschaft durch die Wüste, der Eroberung Kanaan's und in dem weiteren Verlauf nationaler Begebenheiten, bei der markigen Anschaulichkeit und naturwahren Auffassung, viele Elemente ursprünglicher epischer Poesie, doch waltet hier so sehr das religiöse Interesse vor, daß es, statt zu eigentlichen Epopöen, Theils nur zu religiös poetischer Sagengeschichte und Historie, Theils nur zu didaktisch religiösen Erzählungen kommt.

ββ. Von Hause aus aber poetischer Natur und von früh an wirkliche Dichter sind die Araber. Schon die lyrisch erzählenden Heldenlieder, die Moallakat, welche zum Theil aus dem letzten Jahrhundert vor dem Propheten stammen, schildern bald in abgerissen springender Kühnheit und prahlendem Ungestüm, bald in besonnener Ruhe und sanfter Weichheit die ursprünglichen Zustände der noch heidnischen Araber; die Stammehre, die Gluth der Rache, die Gastfreundschaft, Liebe, Lust an Abentheuern, die Wohlthätigkeit, Trauer, Sehnsucht, in ungeschwächter Kraft und in Zügen, welche an den romantischen Charakter der spanischen Ritterlichkeit erinnern können. Dieß zuerst ist im Orient eine wirkliche Poesie, ohne Phantasterei oder Prosa, ohne Mythologie, ohne Götter, Dämonen, Genien, Feen und das sonstige orientalische Wesen, sondern mit gediegenen, selbstständigen Gestalten, und wenn auch seltsam, wunderlich und spielend in Bildern und Vergleichen, doch aber menschlich real und fest in sich beschlossen. Die Anschauung einer ähnlichen Heldenwelt geben uns auch noch die später gesammelten Gedichte der Hamasa, sowie des noch nicht edirten Divans der Hudseiliten. Nach den weithin ausgedehnten erfolgreichen Eroberungen der muhamedanischen Araber verwischt sich jedoch nach und nach dieser ursprüngliche Heldencharakter, und macht in dem Verlauf der Jahrhunderte im Gebiete der epischen Poesie Theils lehrreichen Fabeln und heitern Weisheitssprüchen, Theils jenen mährchenhaften Erzählungen Platz, wie wir sie in „Tausend und eine Nacht" finden, oder jenen Abentheuereien, von denen uns Rückert durch seine Uebersetzung der mit Wortklängen und Reimen, Sinn und Bedeutung gleich witzig und künstlich spielenden Makamen des Hariri eine höchst dankenswerthe Anschauung verschafft hat.

γγ. Die Blüthe der persischen Poesie fällt umgekehrt in die Zeit ihrer schon zu einer neuen Bildung durch den Muhamedanismus umgewandelten Sprache und Nationalität. Doch begegnen wir hier gleich im Beginne dieser schönsten Blüthezeit einem epischen Gedichte, das wenigstens dem Stoffe nach in die fernste Vergangenheit der altpersischen Sagen und Mythen zurückgreift, und seine Erzählung durch das heroische Zeitalter hindurch bis zu den letzten Tagen der Sassaniden herüberführt. Dieß umfangreiche Werk ist das aus dem Bastanameh entstandene Shahnameh des Firdusi, des Gärtnerssohnes aus Tus. Eine eigentliche Epopöe jedoch dürfen wir auch dieses Gedicht nicht nennen, da es keine individuell umschlossene Handlung zum Mittelpunkte macht. Bei dem Wechsel der Jahrhunderte fehlt es an einem festen Kostüm in Rücksicht auf Zeit und Lokal, und besonders die ältesten mythischen Gestalten und trüben verworrenen Traditionen schweben in einer phantastischen Welt, bei deren unbestimmteren Darstellung wir oft nicht wissen, ob wir es mit Personen oder ganzen Stämmen zu thun haben, während dann auf der anderen Seite wieder wirkliche historische Figuren auftreten. Als Muhamedaner war der Dichter wohl freier in Handhabung seines Stoffes, doch gerade in dieser Freiheit mangelt ihm das Feste der individuellen Gebilde, das die ursprünglichen Heldenlieder der Araber auszeichnet, und bei dem weiten Abstande von der längstversunkenen Sagenwelt geht ihm zugleich jener frische Hauch unmittelbarer Lebendigkeit ab, der dem nationalen Epos schlechthin nothwendig ist. — In dem weiteren Verfolge breitet sich die epische Kunst der Perser Theils über Liebesepopöen von großer Weiche und vieler Süßigkeit aus, durch welche Nisami vornehmlich sich berühmt machte, Theils nimmt sie in ihrer reichen Lebenserfahrung eine Wendung gegen das Didaktische hin, worin der weitgereiste Saadi Meister war, und vertieft sich endlich zu jener pantheistischen Mystik, die Dschelaleddin Rumi

in Geschichten und legendenartigen Erzählungen u. s. f. lehrt und empfiehlt.

Mit diesen kurzen Andeutungen muß ich es hier genug seyn lassen.

b) Die Poesie der Griechen und Römer nun zweitens führt uns erst in die wahrhaft epische Kunstwelt ein.

α. Zu solchen Epopöen gehören vor Allem diejenigen, welche ich schon oben an die Spitze stellte, die homerischen.

αα. Jedes dieser Gedichte ist, — was man auch sagen mag, — in sich so vollendet, ein so bestimmtes, so feinsinniges Ganzes, daß gerade die Meinung, sie seyen beide nur so von einzelnen Rhapsoden fortgesungen und fortgesetzt, für mich diesen Werken nur das richtige Lob ertheilt, daß sie in ihrem ganzen Tone der Darstellung schlechthin national und sachlich, und selbst in ihren einzelnen Theilen so abgerundet seyen, daß jeder derselben für sich als ein Ganzes erscheinen könne. — Wenn im Orient das Substantielle und Allgemeine der Anschauung noch die Individualität der Charaktere und ihrer Zwecke und Begebenheiten symbolisch oder didaktisch verzehrt, und dadurch auch die Gliederung und Einheit des Ganzen unbestimmter und loser läßt, so finden wir die Welt dieser Gedichte zum erstenmale auf der schönen Schwebe zwischen den allgemeinen Lebensgrundlagen der Sittlichkeit in Familie, Staat und religiösem Glauben, und der individuellen Besonderheit des Charakters; in dem schönen Gleichgewicht zwischen Geist und Natur, zweckvoller Handlung und äußerem Geschehen, nationaler Basis der Unternehmungen, und einzelnen Absichten und Thaten, und wenn auch die individuellen Helden in ihrer freien lebendigen Bewegung vorzuherrschen scheinen, so ist diese doch wieder durch die Bestimmtheit der Zwecke und den Ernst des Schicksals so ermäßigt, daß die ganze Darstellung auch für uns noch als das Höchste gelten muß, was wir im Kreise des Epos genießen und lieben können. Denn selbst die Götter, welche diesen ursprünglich menschlichen, tapferen,

rechtlichen, edlen Helden widerstreiten oder ihnen beistehn, müssen wir ihrer Bedeutung nach anerkennen, und in der Gestalt ihres Erscheinens durch die volle Naivetät der ihre eigenen menschlichen Göttergebilde ebenso heiter wieder belächelnden Kunst befriedigt seyn.

ββ. Die nachfolgenden *kyklischen* Dichter jedoch treten aus dieser echt epischen Darstellung mehr und mehr hinaus, indem sie auf der einen Seite die Totalität der nationalen Weltanschauung mehr in deren besondere Sphären und Richtungen zerlegen, und auf der anderen, statt der poetischen Einheit und Abgeschlossenheit einer individuellen Handlung, mehr nur an der Vollständigkeit der Ereignisse vom Ursprung bis zum Ende der Begebenheit, oder an der Einheit der Person festhalten, und die epische Poesie in selbst schon historischer Tendenz der Geschichtsschreibung der Logographen entgegenführen.

γγ. Die spätere epische Poesie nach der Zeit Alexander's endlich wendet sich Theils dem engeren bukolischen Kreise zu, Theils bringt sie es nur zu mehr gelehrteren und künstlichen als eigentlich poetischen Epopöen, sowie zu Lehrgedichten, welche wie diese ganze Sphäre der ursprünglichen unbefangenen Frische und Beseelung in steigendem Grade entbehren.

β. Dieser Charakterzug, mit dem das griechische Epos endet, ist nun *zweitens* bei den *Römern* von Hause aus herrschend. Eine epische Bibel, wie die homerischen Gedichte, suchen wir deshalb hier vergebens, wie sehr man sich auch in neuester Zeit die älteste römische Geschichte in nationale Epopöen aufzulösen bemüht hat. Dagegen macht sich früh bereits neben dem eigentlichen Kunstepos, als dessen schönstes Produkt die Aeneide stehn bleibt, das historische Epos und das Lehrgedicht zu dem Beweise geltend, daß es den Römern hauptsächlich anstand, die halb schon prosaischen Gebiete der Poesie auszubilden, wie denn auch besonders die Satyre bei ihnen als heimische Gattung zur Vollendung kam.

c) So konnte denn ein neuer Hauch und Geist in die epische Poesie nur durch die Weltanschauung und den religiösen Glauben, die Thaten und Schicksale *neuer* Völkerschaften hereinkommen. Dieß ist bei den *Germanen* sowohl in ihrer heidnischen Ursprünglichkeit als auch nach ihrer Umwandlung durch das Christenthum, sowie bei den *romanischen* Nationen in um so reicherer Weise der Fall, je weiter die Verzweigung dieser Völkergruppen wird, und in je mannigfaltigeren Stufenfolgen sich das Princip der christlichen Weltanschauung und Wirklichkeit entfaltet. Doch gerade diese vielfache Ausbreitung und Verschlingung stellt einer kurzen Uebersicht große Schwierigkeiten entgegen. Ich will deshalb hier nur der Hauptrichtungen nach folgenden Haltpunkten Erwähnung thun.

α. Zu einer *ersten* Gruppe können wir alle die poetischen Ueberreste rechnen, welche sich noch aus den vorchristlichen Tagen der neuen Völkerschaften größtentheils durch mündliche Tradition, und deshalb nicht unversehrt, erhalten haben.

Hieher sind vornehmlich die Gedichte zu zählen, die man dem *Ossian* zuzutheilen pflegt. Obschon englische berühmte Kritiker, wie z. B. Johnson und Shaw, blind genug gewesen sind, sie für ein eigenes Machwerk Macpherson's auszugeben, so ist es doch ganz unmöglich, daß irgend ein heutiger Dichter dergleichen alte Volkszustände und Begebenheiten aus sich selber schöpfen könne, so daß hier nothwendig ursprüngliche Poesieen zu Grunde liegen, wenn sich auch in ihrem ganzen Tone und der Vorstellungs- und Empfindungsweise, welche sich in ihnen ausspricht, im Verlauf so vieler Jahrhunderte Manches ins Moderne hin geändert hat. Denn ihr Alter ist zwar nicht konstatirt, sie mögen aber doch wohl ein tausend oder funfzehn hundert Jahre im Munde des Volks lebendig geblieben seyn. In ihrer ganzen Haltung erscheinen sie vorherrschend lyrisch: es ist Ossian, der alte erblindete Sänger und Held, der in klagevoller Erinnerung die Tage der Herrlichkeit vor sich aufsteigen läßt; doch obgleich seine Gesänge

von der Wehmuth und Trauer ausgehen, so bleiben sie ebenso ihrem Gehalte nach wiederum episch, denn eben diese Klagen gehen um das, was gewesen ist, und schildern diese jüngst erst vergangene Welt, deren Helden, Liebesabentheuer, Thaten, Züge über Meer und Land, Liebe, Waffenglück, Schicksal und Untergang in so episch-sachlicher, wenn auch durch Lyrik unterbrochener Weise, als wenn etwa bei Homer die Helden Achill, Odysseus oder Diomed von ihren Thaten, Begebnissen und Schicksalen sprächen. Doch ist die geistige Entwickelung der Empfindung und der ganzen nationalen Wirklichkeit, obschon Herz und Gemüth eine vertiefte Rolle spielen, noch nicht so weit als bei Homer gediehn; besonders fehlt die feste Plastik der Gestalten und die taghelle Klarheit der Veranschaulichung. Denn wir sind schon dem Lokal nach in ein nordisches stürmisches Nebelland verwiesen, mit trübem Himmel und schweren Wolken, auf denen die Geister reiten oder sich auf einsamer Haide in Wolkengestalt kleiden und den Helden erscheinen. — Außerdem sind erst neuerdings noch andere altgälische Bardengesänge entdeckt worden, welche nicht nach Schottland und Irland, sondern nach Wallis in England hindeuten, wo sich der Bardengesang in ununterbrochener Folge fortsetzte, und vieles früh bereits schriftlich aufgezeichnet wurde. In diesen Gedichten ist unter Anderem von Wanderungen nach Amerika die Rede; auch Cäsar's geschieht darin Erwähnung, seinem Zuge wird aber die Liebe zu einer Königstochter, die, nachdem er sie in Gallien gesehen, nach England heimgekehrt war, als Grund untergelegt. Als merkwürdige Form will ich nur die Triaden anführen, eine eigene Konstruktion, welche immer in drei Gliedern drei ähnliche Begebenheiten, obschon aus verschiedener Zeit, zusammenstellt.

Berühmter als diese Gedichte endlich sind einestheils die Heldenlieder der älteren Edda, anderntheils die Mythen, mit welchen wir zum erstenmal in diesem Kreise neben der Erzählung menschlicher Schicksale auch mannigfache Geschichten von der Entstehung, den Thaten und dem Untergang der Götter an-

treffen. Den hohlen Aufspreizungen aber, den natursymbolischen Grundlagen, die doch wieder in partikulär menschlicher Gestalt und Physiognomie zur Darstellung kommen, dem Thor mit seinem Hammer, dem Fenriswolf, dem entsetzlichen Methsaufen, überhaupt der Wildheit und trüben Verworrenheit dieser Mythologie habe ich keinen Geschmack abgewinnen können. Zwar steht uns dieß ganze nordische Wesen der Nationalität nach näher, als z. B. die Poesie der Perser und des Muhamedanismus überhaupt, doch es unserer heutigen Bildung als etwas aufdrängen wollen, das auch jetzt noch unsere tiefere heimische Mitempfindung in Anspruch nehmen dürfe und für uns etwas Nationales seyn müsse, dieser mehrfach gewagte Versuch heißt sowohl den Werth jener zum Theil mißgestaltigen und barbarischen Vorstellungen durchaus überschätzen, als auch den Sinn und Geist unserer eigenen Gegenwart völlig verkennen.

β. Wenn wir nun *zweitens* auf die epische Poesie des *christlichen* Mittelalters einen Blick werfen, so haben wir zunächst vornehmlich diejenigen Werke zu beachten, welche ohne direkteren und durchgreifenden Einfluß der alten Literatur und Bildung aus dem frischen Geiste des Mittelalters und befestigten Katholicismus hervorgegangen sind. In dieser Rücksicht finden wir die mannigfaltigsten Elemente, welche den Inhalt und die Veranlassung zu epischen Gedichten abgeben.

αα. Das *Erste*, das ich kurz berühren will, sind jene dem Gehalt nach echt epischen Stoffe, die noch schlechthin *nationale* mittelaltrige Interessen, Thaten und Charaktere in sich fassen. Hier ist vor allem der *Cid* zu nennen. Was diese Blume nationalen mittelaltrigen Heldenthums den Spaniern galt, das haben sie episch in dem Poema Cid, und dann später in lieblicherer Vortrefflichkeit in einer Folge von erzählenden Romanzen gezeigt, die Herder in Deutschland bekannt gemacht hat. Es ist eine Schnur von Perlen, jedes einzelne Gemälde fest in sich gerundet, und doch alle so zu einander passend, daß sie sich zu einem

Ganzen zusammenreihn; durchaus im Sinne und Geist des Ritterthums, aber zugleich national spanisch; reich an Gehalt und voll vielseitiger Interessen in Rücksicht auf Liebe, Ehe, Familienstolz, Ehre, und Herrschaft der Könige im Kampf der Christen gegen die Mauren. Dieß alles ist so episch, so plastisch, daß nur die Sache in ihrem reinen hohen Inhalt, und doch in einem Reichthum der edelsten menschlichen Scenen in einer Entfaltung der herrlichsten Thaten, und zugleich in einem so schönen reizenden Kranze vor uns gebracht wird, daß wir Modernen ihn dem Schönsten des Alterthums an die Seite stellen dürfen.

Dieser wenn auch zersplitterten, doch aber dem Grundtypus nach epischen Romanzenwelt kann das Nibelungenlied ebensowenig als der Iliade und Odyssee an die Seite gesetzt werden. Denn obschon es diesem schätzenswerthen echt germanischen, deutschen Werk nicht an einem nationalen substantiellen Gehalt in Bezug auf Familie, Gattenliebe, Vasallenthum, Diensttreue, Heldenschaft, und an innerer Markigkeit fehlt, so ist doch die ganze Kollision, aller epischen Breite zum Trotz, eher dramatisch tragischer als vollständig epischer Art, und die Darstellung tritt einerseits ungeachtet ihrer Ausführlichkeit weder zu individuellem Reichthum noch zu wahrhaft lebendiger Anschaulichkeit heraus, andererseits verliert sie sich oft ins Harte, Wilde und Grausame, während die Charaktere, wenn sie auch derb und in ihrem Handeln prall erscheinen, doch in ihrer abstrakten Schroffheit mehr rohen Holzbildern ähnlich sehen, als sie der menschlich ausgearbeiteten, geistvollen Individualität der homerischen Helden und Frauen vergleichbar sind.

ββ. Ein zweites Hauptelement bilden die religiösen mittelaltrigen Gedichte, welche sich die Geschichte Christi, der Maria, Apostel, Heiligen und Märtyrer, das Weltgericht u. s. w. zum Inhalt nehmen. Das in sich gediegenste und reichhaltigste Werk aber, das eigentliche Kunstepos des christlichen katholischen Mittelalters, der größte Stoff und das größte Gedicht ist in diesem Gebiete Dante's göttliche Komödie. Zwar können wir auch dieß streng, ja systematisch fast, geregelte Gedicht nicht eine Epopöe im gewöhnlichen Sinne des Worts nennen, denn hiezu fehlt eine auf der breiten Basis des Ganzen sich fortbewegende, individuell abgeschlossene Handlung, dennoch aber geht gerade diesem Epos die festeste Gliederung und Rundung am wenigsten ab. Statt einer besonderen Begebenheit hat es das ewige Handeln, den absoluten Endzweck, die göttliche Liebe in ihrem unvergänglichen Geschehen und ihren unabänderlichen Kreisen zum Gegenstande, die Hölle, das Fegefeuer, den Himmel zu seinem Lokal, und senkt nun die lebendige Welt menschlichen Handelns und Leidens, und näher der individuellen Thaten und Schicksale in dieß wechsellose Daseyn hinein. Hier verschwindet alles Einzelne und Besondere menschlicher Interessen und Zwecke vor der absoluten Größe des Endzweckes und Ziels aller Dinge, zugleich aber steht das sonst Vergänglichste und Flüchtigste der lebendigen Welt, objektiv in seinem Innersten ergründet, in seinem Werth und Unwerth durch den höchsten Begriff, durch Gott gerichtet, vollständig episch da. Denn wie die Individuen in ihrem Treiben und Leiden, ihren Absichten und ihrem Vollbringen waren, so sind sie hier, für immer, als eherne Bilder versteinert hingestellt. In dieser Weise umfaßt das Gedicht die Totalität des objektivsten Lebens: den ewigen Zustand der Hölle, der Läuterung, des Paradieses, und auf diesen unzerstörbaren Grundlagen bewegen sich die Figuren der wirklichen Welt nach ihrem besondern Charakter, oder vielmehr, sie haben sich bewegt, und sind nun mit ihrem Handeln und Seyn in der ewigen Gerechtigkeit erstarrt und selber ewig. Wie die homerischen Helden für unsere Erinnerungen durch die Muse dauernd sind, so haben diese Charaktere ihren Zustand für sich, für ihre Individualität hervorgebracht, und sind nicht in unserer Vorstellung, sondern an sich selber ewig. Die Vereinigung durch die Mnemosyne des Dichters gilt hier objektiv als das eigene Urtheil Gottes, in des-

sen Namen der kühnste Geist seiner Zeit die ganze Gegenwart und Vergangenheit verdammt oder selig spricht. — Diesem Charakter des für sich schon fertigen Gegenstandes muß auch die Darstellung folgen. Sie kann nur eine Wanderung seyn durch die ein für allemal festen Gebiete, welche, obschon sie mit derselben Freiheit der Phantasie erfunden, ausgestattet und bevölkert sind, mit der Hesiodus und Homer ihre Götter bildeten, dennoch ein Gemälde und einen Bericht des selbst Gesehenen liefern sollen: energisch bewegt, doch plastisch in Qualen starr, schreckensreich beleuchtet, doch durch Dante's eigenes Mitleid klagevoll ermäßigt in der Hölle; milder, aber noch voll und rund herausgearbeitet im Fegefeuer; lichtklar endlich, und immer gestaltenlos gedankenewiger im Paradiese. Das Alterthum blickt zwar in diese Welt des katholischen Dichters herein, doch nur als Leitstern und Gefährte menschlicher Weisheit und Bildung, denn, wo es auf Lehre und Dogma ankommt, führt nur die Scholastik christlicher Theologie und Liebe das Wort.

γγ. Als ein drittes Hauptgebiet, in welchem sich die epische Poesie des Mittelalters bewegt, können wir das Ritterthum angeben, sowohl in seinem weltlichen romantischen Inhalt der Liebesabentheuer und Ehrenkämpfe, als auch in Verzweigung mit religiösen Zwecken als Mystik der christlichen Ritterlichkeit. Die Handlungen und Begebenheiten, welche sich hier durchführen, betreffen keine nationale Interessen, sondern es sind Thaten des Individuums, die nur das Subjekt als solches, wie ich es schon oben, bei Gelegenheit des romantischen Ritterthums geschildert habe, zum Inhalt gewinnen. Dadurch stehn die Individuen freilich in voller Selbstständigkeit auf freien Füßen da, und bilden innerhalb der zu prosaischer Ordnung noch nicht befestigten Weltumgebung ein neues Heroenthum, das jedoch bei seinen Theils religiös phantastischen, Theils nach der weltlichen Seite hin rein subjektiven und eingebildeten Interessen jener substantiellen Realität entbehrt, auf deren Boden die griechischen

Heroen vereint oder vereinzelt kämpfen, siegen oder untergehen. Zu wie mannigfach epischen Darstellungen deshalb auch dieser Inhalt Veranlassung gegeben hat, so führt doch die Abentheuerlichkeit der Situationen, Konflikte und Verwickelungen, welche aus solchem Stoffe hervorgehen können, einerseits mehr in eine romanzenartige Behandlung, so daß die vielen einzelnen Aventüren sich zu keiner strengeren Einheit zusammenflechten; andererseits zum Romanhaften, das sich jedoch hier noch nicht auf der Grundlage einer fest eingerichteten bürgerlichen Ordnung und eines prosaischen Weltlaufs hinbewegt. Dennoch aber begnügt sich die Phantasie nicht damit, ganz außerhalb der sonstigen Wirklichkeit sich ritterliche Heldenfiguren und Abentheuer zu erfinden, sondern knüpft die Thaten derselben an große sagenhafte Mittelpunkte, hervorragende historische Personen, durchgreifende Kämpfe der Zeit, und erhält hiermit im Allgemeinsten wenigstens eine Basis, wie sie für das Epos unentbehrlich ist. Auch diese Grundlagen aber werden meistentheils in's Phantastische wieder herübergezogen, und gewinnen nicht jene klar ausgeführte objektive Anschaulichkeit, durch welche das homerische Epos vor allen anderen sich auszeichnet. Außerdem fällt hier bei der Aehnlichkeit, in welcher Franzosen, Engländer, Deutsche und zum Theil auch Spanier dieselben Stoffe bearbeiten, relativ wenigstens das eigentlich Nationale fort, das bei den Indern, Persern, Griechen, Celten u. s. f. den festen epischen Kern des Inhaltes und der Darstellung ausmachte. — In Bezug auf das Nähere jedoch kann ich mich hier nicht darauf einlassen, einzelne Werke zu charakterisiren und zu beurtheilen, und will deshalb nur die größeren Kreise angeben, in welchen sich, dem Stoffe nach, die wichtigsten dieser Ritterepopöen hin und her bewegen.

Eine erste Hauptgestalt giebt Karl der Große mit seinen Pairs ab, im Kampfe gegen die Sarazenen und Heiden. In diesem fränkischen Sagenkreise bildet das feudale Ritterthum eine Hauptgrundlage, und verzweigt sich mannigfaltig zu Gedichten,

deren vornehmlichster Stoff die Thaten irgend eines der zwölf Helden ausmachen, wie z. B. Roland's oder des Doolin von Mainz und Anderer. Besonders in Frankreich während der Regierung Philipp August's wurden viele dieser Epopöen gedichtet. — Ein zweiter Kreis von Sagen findet seinen Ursprung in England, und hat die Thaten des Königs Arthur und der Tafelrunde zum Gegenstande. Sagengeschichte, englisch-normännische Ritterlichkeit, Frauendienst, Vasallentreue mischen sich hier trübe und phantastisch mit allegorischer christlicher Mystik, indem ein Hauptzweck aller Ritterthaten in der Aufsuchung des heiligen Graals besteht, eines Gefäßes mit dem heiligen Blute Christi, um welches sich die buntesten Gewebe von Abentheuern erzeugen, bis die ganze Genossenschaft zum Priester Johann nach Abyssinien flüchtet. Diese beiden Stoffe fanden ihre reichste Ausbildung besonders in Nordfrankreich, England und Deutschland. — Willkürlicher endlich, von geringerem Gehalt, und mehr in Uebertreibungen ritterlicher Heldenschaft, in Feerei und fabelhaften Vorstellungen vom Morgenlande ergeht sich ein dritter Kreis von Rittergedichten, welche nach Portugal oder Spanien ihrer ersten Entstehung nach hindeuten, und die weitläufige Familie der Amadis zu Hauptheldeu haben.

Prosaischer zweitens und abstrakter sind die großen allegorischen Gedichte, wie sie besonders in Nordfrankreich im 13ten Jahrhundert beliebt waren, und von denen ich als Beispiel nur den bekannten Roman de la Rose anführen will. Ihnen können wir als Gegensatz die vielfachen Anekdoten und größeren Erzählungen, die sogenannten fabliaux und contes, zur Seite stellen, welche ihren Stoff mehr aus der Wirklichkeit des Tages hernahmen, und von Rittern, Geistlichen, Bürgern der Städte, vor allem Liebes- und Ehebruchsgeschichten Theils im komischen, Theils in tragischem Tone, bald in Prosa, bald in Versen vortrugen; eine Gattung, welche in reinster Weise mit gebildeterem Geist Boccaccio zur Vollendung brachte.

Ein letzter Kreis endlich wendet sich mit einer ohngefähren Kenntniß des homerischen und virgilischen Epos und der antiken Sage und Geschichte den Alten zu, und besingt in der unveränderten Weise der Ritter-Epopöe nun auch die Thaten der trojanischen Helden, die Gründung Rom's durch Aeneas, die Abentheuer Alexander's und dergleichen mehr.

Dieß mag in Betreff auf die epische Poesie des Mittelalters genug seyn.

γ. In einer dritten Hauptgruppe nun, von der ich noch reden will, eröffnet das reichhaltige und nachwirkende Studium der alten Litteratur den Ausgangspunkt für den reineren Kunstgeschmack einer neuen Bildung, in deren Lernen, Aneignen und Verschmelzen sich jedoch häufig jenes ursprüngliche Schaffen vermissen läßt, das wir bei den Indern, Arabern, so wie bei Homer und im Mittelalter bewundern dürfen. Bei der vielseitigen Entwickelung, in welcher von dieser Zeit der wiederauflebenden Wissenschaften und ihres Einflusses auf die Nationallitteraturen ab, die Wirklichkeit sich in Religion, Staatszuständen, Sitten, socialen Verhältnissen u. s. w. fortbildet, ergreift nun auch die epische Poesie sowohl den verschiedenartigsten Inhalt als auch die mannigfaltigsten Formen, deren geschichtlichen Verlauf ich nur kurz auf die wesentlichsten Charakterzüge zurückführen kann. Es lassen sich in dieser Rücksicht folgende Hauptunterschiede herausheben.

αα. Erstens ist es noch das Mittelalter, welches wie bisher die Stoffe für das Epos liefert, obschon dieselben in einem neuen, von der Bildung nach den Alten durchdrungenen Geiste aufgefaßt und dargestellt werden. Hier sind es vornehmlich zwei Richtungen, in welchen die epische Dichtkunst sich thätig erweist.

Auf der einen Seite nämlich führt das vorschreitende Bewußtseyn der Zeit nothwendig dahin, das Willkürliche in den mittelaltrigen Abentheuerlichkeiten, das Phantastische und Ueber-

triebene des Ritterthums, das Formelle in der Selbstständigkeit und subjektiven Vereinzelung der Helden innerhalb einer sich schon zu größerem Reichthum nationaler Zustände und Interessen aufschließenden Wirklichkeit ins Lächerliche zu ziehn, und somit diese ganze Welt, wie sehr das Echte in ihr auch mit Ernst und Vorliebe hervorgehoben bleibt, vom Standpunkte der Komik aus zur Anschauung zu bringen. Als die Gipfelpunkte dieser geistreichen Auffassung des ganzen Ritterwesens habe ich früher bereits (Aesth. Abth. II. p. 213—15.) Arioſt und Cervantes hingestellt. Ich will deshalb jetzt nur auf die glänzende Gewandtheit, den Reiz und Witz, die Lieblichkeit und kernige Naivetät aufmerksam machen, mit welcher Arioſto, dessen Gedicht sich noch mitten in den poetischen Zwecken des Mittelalters bewegt, nur versteckter das Phantastische sich durch närrische Unglaublichkeiten scherzhaft in sich selber auflösen läßt, während der tiefere Roman des Cervantes das Ritterthum schon als eine Vergangenheit hinter sich hat, die daher nur als isolirte Einbildung und phantastische Verrücktheit in die reale Prosa und Gegenwart des Lebens hereintreten kann, doch ihren großen und edlen Seiten nach nun auch ebenso sehr wieder über das zum Theil Täppische, Alberne, zum Theil Gesinnungslose und Untergeordnete dieser prosaischen Wirklichkeit hinausragt, und die Mängel derselben lebendig vor Augen führt.

Als des gleich berühmt gewordenen Repräsentanten einer zweiten Richtung will ich nur Taſſo's erwähnen. In seinem befreiten Jerusalem sehn wir im Unterschiede des Arioſt den großen gemeinsamen Zweck der christlichen Ritterschaft, die Befreiung des heiligen Grabes, diese erobernde Wallfahrt der Kreuzzüge ohne alle und jede Zuthat komischer Laune zum Mittelpunkte erwählt, und nach dem Vorbilde des Homer und Virgil mit Begeisterung, Fleiß und Studium ein Kunstepos zu Stande gebracht, das sich jenen Vorbildern selber sollte an die Seite stellen dürfen. Und allerdings treffen wir hier außer einem

wirklichen, zum Theil auch nationalen heiligen Interesse eine Art der Einheit, Entfaltung und Abrundung des Ganzen an, wie wir sie oben gefordert haben; ebenso einen schmeichelnden Wohlklang der Stanzen, deren melodische Worte noch jetzt im Munde des Volkes leben, dennoch aber fehlt es gerade diesem Gedicht am meisten an der Ursprünglichkeit, welche es zum Grundbuche einer ganzen Nation machen könnte. Statt daß nämlich, wie es bei Homer der Fall ist, das Werk, als eigentliches Epos, das Wort für alles findet, was die Nation in ihren Thaten ist, und dieß Wort in unmittelbarer Einfachheit ein für allemal ausspricht, erscheint dieses Epos als ein Poem d. h. als eine poetiſch gemachte Begebenheit, und vergnügt und befriedigt sich vornehmlich an der Kunstbildung der schönen, Theils lyrischen Theils episch schildernden Sprache und Form überhaupt. Wie sehr deshalb Taſſo sich auch in Betreff auf die Anordnung des epischen Stoffes Homer zum Muster genommen hat, so ist es für den ganzen Geist der Konception und Darstellung doch hauptsächlich das Einwirken Virgil's, das wir nicht eben zum Vortheil des Gedichtes hauptsächlich wiedererkennen.

An die genannten großen Epopöen, welche eine klaſſiſche Bildung zu ihrer Grundlage haben, schließt sich nun drittens die Luſiade des Camoens. Mit diesem dem Stoffe nach ganz nationalen Werk sind wir, indem es die kühnen Seethaten der Portugiesen besingt, dem eigentlichen Mittelalter schon entrückt, und zu Interessen hinübergeleitet, welche eine neue Aera verkündigen. Doch auch hier macht sich, dem Feuer des Patriotismus, so wie der meist aus eigener Anschauung und Lebenserfahrung geschöpften Lebendigkeit der Schilderungen und episch abgerundeten Einheit unerachtet, der Zwiespalt des nationalen Gegenstandes und einer zum Theil den Alten zum Theil den Italienern entlehnten Kunstbildung fühlbar, welcher den Eindruck epischer Ursprünglichkeit raubt.

ββ. Die wesentlich neuen Erscheinungen aber in dem religiösen Glauben und der Wirklichkeit des modernen Lebens finden ihren Ursprung in dem Principe der Reformation, obschon die ganze Richtung, welche aus dieser umgewandelten Lebensanschauung hervorgeht, mehr der Lyrik und dramatischen Poesie günstig ist, als dem eigentlichen Epos. Doch feiert die religiöse Kunstepopöe auch in diesem Kreise noch eine Nachblüthe hauptsächlich in Milton's verlorenem Paradiese und Klopstock's Messias. Was Milton angeht, so steht auch er in einer durch Studium der Alten erlangten Bildung und korrekten Eleganz des Ausdrucks für sein Zeitalter zwar als preiswürdiges Muster da, an Tiefe aber des Gehalts, an Energie, origineller Erfindung und Ausführung und besonders an epischer Objektivität ist er dem Dante schlechthin nachzusetzen. Denn einerseits nimmt der Konflikt und die Katastrophe des verlorenen Paradieses eine Wendung gegen den dramatischen Charakter hin, andererseits, wie ich schon oben beiläufig bemerkte, macht der lyrische Aufschwung und die moralisch didaktische Tendenz einen eigenthümlichen Grundzug aus, der von dem Gegenstande seiner ursprünglichen Gestalt nach weit genug abliegt. — Von einem ähnlichen Zwiespalte des Stoffs und der Zeitbildung, welche denselben episch wiederspiegelt, habe ich in Bezug auf Klopstock schon gesprochen, bei welchem dann außerdem noch das stete Bestreben sichtlich wird, durch eine geschraubte Rhetorik der Erhabenheit seinem Gegenstande auch für den Leser dieselbe Anerkennung der begeisternden Würde und Heiligkeit zu verschaffen, zu welcher der Dichter selbst sich heraufgehoben hatte. — Ganz nach einer anderen Seite hin geht es in gewisser Rücksicht auch in Voltaire's Henriade nicht wesentlich anders zu. Wenigstens bleibt auch hier die Poesie um so mehr etwas Gemachtes, als sich der Stoff, wie ich schon sagte, für das ursprüngliche Epos nicht geeignet zeigt.

γγ. Suchen wir nun in neuester Zeit nach wahrhaft epischen Darstellungen, so haben wir uns nach einem anderen Kreise als dem der eigentlichen Epopöe umzusehn. Denn der ganze heutige Weltzustand hat eine Gestalt angenommen, welche in ihrer prosaischen Ordnung sich schnurstraks den Anforderungen entgegenstellt, welche wir für das echte Epos unerläßlich fanden, während die Umwälzungen, denen die wirklichen Verhältnisse der Staaten und Völker unterworfen gewesen sind, noch zu sehr als wirkliche Erlebnisse in der Erinnerung festhaften, um schon die epische Kunstform vertragen zu können. Die epische Poesie hat sich deshalb aus den großen Volksereignissen in die Beschränktheit privater häuslicher Zustände auf dem Lande und in der kleinen Stadt geflüchtet, um hier die Stoffe aufzufinden, welche sich einer epischen Darstellung fügen könnten. Dadurch ist denn besonders bei uns Deutschen das Epos idyllisch geworden, nachdem sich die eigentliche Idylle in ihrer süßlichen Sentimentalität und Verwässerung zu Grunde gerichtet hat. Als naheliegendes Beispiel eines idyllischen Epos will ich nur an die Luise von Voß, sowie vor allem an Goethe's Meisterwerk, Herrmann und Dorothea, erinnern. Hier wird uns zwar der Blick auf den Hintergrund der in unserer Zeit größten Weltbegebenheit eröffnet, an welche sich dann die Zustände des Wirthes und seiner Familie, des Pastors und Apothekers unmittelbar anknüpfen, so daß wir, da das Landstädtchen nicht in seinen politischen Verhältnissen erscheint, einen unberechtigten Sprung finden und die Vermittlung des Zusammenhanges vermissen können; doch gerade durch das Weglassen dieses Mittelgliedes bewahrt das Ganze seinen eigenthümlichen Charakter. Denn meisterhaft hat Goethe die Revolution, obschon er sie zur Erweiterung des Gedichts aufs Glücklichste zu benutzen wußte, ganz in die Ferne zurückgestellt, und nur solche Zustände derselben in die Handlung eingeflochten, welche sich in ihrer einfachen Menschlichkeit an jene häuslichen und städtischen Verhältnisse und Situationen durchaus zwanglos anschließen. Was aber die Hauptsache ist, Goethe hat für dieses

Werk mitten aus der modernen Wirklichkeit Züge, Schilderungen, Zustände, Verwickelungen herauszufinden und darzustellen verstanden, die in ihrem Gebiete das wieder lebendig machen, was zum unvergänglichsten Reiz in den ursprünglich menschlichen Verhältnissen der Odyssee und der patriarchalischen Gemälde des alten Testamentes gehört.

Für die sonstigen Kreise des gegenwärtigen nationalen und socialen Lebens endlich hat sich im Felde der epischen Poesie ein unbeschränkter Raum für den Roman, die Erzählung und Novelle aufgethan, deren breite Entwickelungsgeschichte von ihrem Ursprunge ab bis in unsere Gegenwart hinein ich hier jedoch selbst in den allgemeinsten Umrissen nicht weiter zu verfolgen im Stande bin.

B. Die lyrische Poesie.

Die poetische Phantasie als dichterische Thätigkeit stellt uns nicht, wie die Plastik, die Sache selbst in ihrer, wenn auch durch die Kunst hervorgebrachten, äußeren Realität vor Augen, sondern giebt nur eine innerliche Anschauung und Empfindung derselben. Schon nach Seiten dieser allgemeinen Produktionsweise ist es die Subjektivität des geistigen Schaffens und Bildens, welche sich selbst in der veranschaulichendsten Darstellung, den bildenden Künsten gegenüber, als das hervorstechende Element erweist. Wenn nun die epische Poesie ihren Gegenstand entweder in seiner substantiellen Allgemeinheit, oder in skulpturmäßiger und malerischer Art als lebendige Erscheinung an unser anschauendes Vorstellen bringt, so verschwindet, auf der Höhe dieser Kunst wenigstens, das vorstellende und empfindende Subjekt in seiner dichtenden Thätigkeit gegen die Objektivität dessen, was es aus sich heraussetzt. Dieser Entäußerung seiner kann sich jenes Element der Subjektivität vollständig nur dadurch entheben, daß es nun einerseits die gesammte Welt der Gegenstände und Verhältnisse in sich hineinnimmt, und vom Innern des einzelnen Bewußtseyns durchdringen läßt; andererseits das in sich koncentrirte Gemüth aufschließt, Ohr und Auge öffnet, die bloße dumpfe Empfindung zur Anschauung und Vorstellung erhebt, und diesem erfüllten Innern, um sich als Innerlichkeit auszudrücken, Worte und Sprache leiht. Jemehr nun diese Weise der Mittheilung aus der Sachlichkeit der epischen Kunst ausgeschlossen bleibt, um desto mehr, und gerade dieses Ausschließens wegen, hat sich die subjektive Form der Poesie, unabhängig vom Epos in einem eigenen Kreise für sich auszugestalten. Aus der Objektivität des Gegenstandes steigt der Geist in sich selber nieder, schaut in das eigne Bewußtseyn, und giebt dem Bedürfnisse Befriedigung, statt der äußeren Realität der Sache, die Gegenwart und Wirklichkeit derselben

im subjektiven Gemüth, in der Erfahrung des Herzens und Reflexion der Vorstellung, und damit den Gehalt und die Thätigkeit des innerlichen Lebens selber darstellig zu machen. Indem nun aber dieß Aussprechen, um nicht der zufällige Ausdruck des Subjektes als solchen seinem unmittelbaren Empfinden und Vorstellen nach zu bleiben, zur Sprache des poetischen Inneren wird, so müssen die Anschauungen und Empfindungen, wie sehr sie auch dem Dichter als einzelnem Individuum eigenthümlich angehören, und er sie als die Seinigen schildert, dennoch eine allgemeine Gültigkeit erhalten, d. h. sie müssen in sich selbst wahrhafte Empfindungen und Betrachtungen seyn, für welche die Poesie nun auch den gemäßen Ausdruck lebendig erfindet und trifft. Wenn daher sonst schon Schmerz und Lust, in Worte gefaßt, beschrieben, ausgesprochen, das Herz erleichtern können, so vermag zwar der poetische Erguß den gleichen Dienst zu leisten, doch er beschränkt sich nicht auf den Gebrauch dieses Hausmittels; ja er hat im Gegentheil einen höheren Beruf: die Aufgabe nämlich, den Geist nicht von der Empfindung, sondern in derselben zu befreien. Das blinde Walten der Leidenschaft liegt in der bewußtseynslosen dumpfen Einheit derselben mit dem ganzen Gemüth, das nicht aus sich heraus zur Vorstellung und zum Aussprechen seiner gelangen kann. Die Poesie erlöst nun das Herz zwar von dieser Befangenheit, in sofern sie dasselbe sich gegenständlich werden läßt, aber sie bleibt nicht bei dem bloßen Hinauswerfen des Inhalts aus seiner unmittelbaren Einigung mit dem Subjekte stehen, sondern macht daraus ein von jeder Zufälligkeit der Stimmungen gereinigtes Objekt, in welchem das befreite Innere zugleich in befriedigtem Selbstbewußtseyn frei zu sich zurückkehrt, und bei sich selber ist. Umgekehrt jedoch darf dieß erste Objektiviren nicht soweit fortschreiten, daß es die Subjektivität des Gemüths und der Leidenschaft als in praktischer Thätigkeit und Handlung, d. h. in der Rückkehr des Subjekts zu sich in seiner wirklichen That darstellt. Denn die nächste

Realität des Innern ist noch die Innerlichkeit selber, so daß jenes Herausgehn aus sich nur den Sinn der Befreiung von der unmittelbaren ebenso stummen als vorstellungslosen Koncentration des Herzens hat, das sich zum Aussprechen seiner selber aufschließt, und deshalb das vorher nur Empfundene in Form selbstbewußter Anschauungen und Vorstellungen faßt und äußert. — Hiermit ist im Wesentlichen die Sphäre und Aufgabe der lyrischen Poesie in ihrem Unterschiede von der epischen und dramatischen festgestellt.

Was nun, um sogleich an die nähere Betrachtung heranzutreten, die Eintheilung dieses neuen Gebiets betrifft, so können wir hier demselben Gange folgen, den ich für die epische Dichtkunst vorgezeichnet hatte.

Erstens also fragt es sich nach dem allgemeinen Charakter der Lyrik.

Zweitens müssen wir uns nach den besonderen Bestimmungen umsehn, welche in Rücksicht auf den lyrischen Dichter, das lyrische Kunstwerk und die Arten desselben in Betracht zu ziehn sind; und

drittens mit einigen Bemerkungen über die historische Entwickelung dieser Gattung der Poesie schließen.

Im Ganzen jedoch will ich mich hier aus einem doppelten Grunde kurz fassen; einerseits, weil wir uns noch für die Erörterung des dramatischen Feldes den nöthigen Raum aufzubewahren haben, andererseits, weil ich mich ganz auf die allgemeinen Gesichtspunkte beschränken muß, indem das Detail mehr als beim Epos in die Partikularität und deren unberechenbare Mannigfaltigkeit hineinspielt, und in größerer Ausdehnung und Vollständigkeit vornehmlich nur auf historischem Wege könnte abgehandelt werden, was hier nicht unseres Amtes ist.

1. Allgemeiner Charakter der Lyrik.

Zur epischen Poesie führt das Bedürfniß, die Sache zu hören, die sich für sich als eine objektiv in sich abgeschlossene To-

talität dem Subjekt gegenüber entfaltet; in der Lyrik dagegen befriedigt sich das umgekehrte Bedürfniß, sich auszusprechen und das Gemüth in der Aeußerung seiner selbst zu vernehmen. In Ansehung dieses Ergusses nun sind die wichtigsten Punkte, auf die es ankommt,

erstens der Inhalt, in welchem das Innere sich empfindet und zur Vorstellung bringt;

zweitens die Form, durch welche der Ausdruck dieses Inhalts zur lyrischen Poesie wird;

drittens die Stufe des Bewußtseyns und der Bildung, von welcher aus das lyrische Subjekt seine Empfindungen und Vorstellungen kund giebt.

a. Der Inhalt des lyrischen Kunstwerks kann nicht die Entwickelung einer objektiven Handlung in ihrem zu einem Weltreichthum sich ausbreitenden Zusammenhange seyn, sondern das einzelne Subjekt, und eben damit das Vereinzelte der Situation und der Gegenstände, so wie der Art und Weise, wie das Gemüth mit seinem subjektiven Urtheil, seiner Freude, Bewundrung, seinem Schmerz und Empfinden überhaupt sich in solchem Gehalte zum Bewußtseyn bringt. Durch dieß Princip der Besonderung, Partikularität und Einzelnheit, welches im Lyrischen liegt, kann der Inhalt von der höchsten Mannigfaltigkeit seyn und alle Richtungen des nationalen Lebens betreffen, doch mit dem wesentlichen Unterschiede, daß wenn das Epos in ein und demselben Werke die Totalität des Volksgeistes in seiner wirklichen That und Zuständlichkeit auseinanderlegt, der bestimmtere Gehalt des lyrischen Gedichts sich auf irgend eine besondere Seite beschränkt, oder doch wenigstens nicht zu der explicirten Vollständigkeit und Entfaltung gelangen kann, welche das Epos, um seine Aufgabe zu erfüllen, haben muß. Die gesammte Lyrik eines Volkes darf deshalb wohl die Gesammtheit der nationalen Interessen, Vorstellungen und Zwecke durchlaufen, nicht aber das einzelne lyrische Gedicht. Poetische

Bibeln, wie wir sie in der epischen Poesie fanden, hat die Lyrik nicht aufzuzeigen. Dagegen genießt sie den Vorzug, fast zu allen Zeiten der nationalen Entwickelung entstehen zu können, während das eigentliche Epos an bestimmte ursprüngliche Epochen gebunden bleibt, und in späteren Tagen prosaischer Ausbildung nur dürftiger gelingt.

α. Innerhalb dieser Vereinzelung nun steht auf der einen Seite das Allgemeine als solches, das Höchste und Tiefste des menschlichen Glaubens, Vorstellens und Erkennens; der wesentliche Gehalt der Religion, Kunst, ja selbst der wissenschaftlichen Gedanken, in sofern dieselben sich noch der Form der Vorstellung und der Anschauung fügen und in die Empfindung eingehn. Allgemeine Ansichten, das Substantielle einer Weltanschauung, die tieferen Auffassungen durchgreifender Lebensverhältnisse sind deshalb aus der Lyrik nicht ausgeschlossen, und ein großer Theil des Inhalts, den ich bei Gelegenheit der unvollkommneren Arten des Epos berührt habe, (Abth. III. p. 327—29) fällt somit auch dieser neuen Gattung gleichmäßig anheim.

β. Zu der Sphäre des in sich Allgemeinen tritt sodann zweitens die Seite der Besonderheit, welche sich nun mit dem Substantiellen einestheils so verweben kann, daß irgend eine einzelne Situation, Empfindung, Vorstellung u. s. f. in ihrer tieferen Wesentlichkeit erfaßt und somit selber in substantieller Weise ausgesprochen wird. Dieß ist z. B. durchweg beinahe bei Schiller der Fall, sowohl in den eigentlich lyrischen Gedichten als auch in den Balladen, in Betreff auf welche ich nur an die grandiose Beschreibung des Eumenidenchors in den Kranichen des Ibikus erinnern will, die weder dramatisch noch episch, sondern lyrisch ist. Anderentheils kann die Verbindung so zu Stande kommen, daß eine Mannigfaltigkeit besonderer Züge, Zustände, Stimmungen, Vorfälle u. s. f. sich als wirklicher Beleg für weitumfassende Ansichten und Aussprüche einreiht, und durch das Allgemeine lebendig hindurchwindet. In der

Elegie und Epistel z. B., überhaupt bei reflektirender Weltbetrachtung wird diese Art der Verknüpfung häufig benutzt.

γ. Indem es endlich im Lyrischen das Subjekt ist, das sich ausdrückt, so kann demselben hiefür zunächst der an sich geringfügigste Inhalt genügen. Dann nämlich wird das Gemüth selbst, die Subjektivität als solche, der eigentliche Gehalt, so daß es nur auf die Seele der Empfindung, und nicht auf den näheren Gegenstand ankommt. Die flüchtigste Stimmung des Augenblicks, das Aufjauchzen des Herzens, die schnell vorüberfahrenden Blitze sorgloser Heiterkeiten und Scherze, Trübsinn und Schwermuth, Klage, genug die ganze Stufenleiter der Empfindung wird hier in ihren momentanen Bewegungen oder einzelnen Einfällen über die verschiedenartigsten Gegenstände festgehalten, und durch das Aussprechen dauernd gemacht. Hier tritt im Felde der Poesie das Aehnliche ein, was ich früher bereits in Bezug auf die Genremalerei berührt habe. (Aesth. Abth. II. p. 224—25.). Der Inhalt, die Gegenstände sind das ganz Zufällige, und es handelt sich nur noch um die subjektive Auffassung und Darstellung, deren Reiz in der lyrischen Poesie Theils in dem zarten Hauche des Gemüths, Theils in der Neuheit frappanter Anschauungsweisen und in dem Witz überraschender Wendungen und Pointen liegen kann.

b) Was nun zweitens im Allgemeinen die Form betrifft, durch welche solch ein Inhalt zum lyrischen Kunstwerk wird, so bildet hier das Individuum in seinem inneren Vorstellen und Empfinden den Mittelpunkt. Das Ganze nimmt deshalb vom Herzen und Gemüth, und näher von der besonderen Stimmung und Situation des Dichters seinen Anfang, so daß der Gehalt und Zusammenhang der besonderen Seiten, zu welchen der Inhalt sich entwickelt, nicht objektiv von sich selbst als substantieller Inhalt, oder von seiner äußeren Erscheinung als in sich beschlossene individuelle Begebenheit, sondern vom Subjekte getragen bleibt. Deshalb muß nun aber das Individuum in sich

selber poetisch, phantasiereich, empfindungsvoll oder großartig und tief in Betrachtungen und Gedanken, und vor allem selbstständig in sich, als eine für sich abgeschlossene innere Welt erscheinen, von welcher die Abhängigkeit und bloße Willkür der Prosa abgestreift ist. — Das lyrische Gedicht erhält dadurch eine vom Epos ganz unterschiedene Einheit, die Innerlichkeit nämlich der Stimmung oder Reflexion, die sich in sich selber ergeht, sich in der Außenwelt wiederspiegelt, sich schildert, beschreibt, oder sich sonst mit irgend einem Gegenstande beschäftigt, und in diesem subjektiven Interesse das Recht behält, beinahe wo es will anzufangen und abzubrechen. Horaz z. B. ist häufig da schon zu Ende, wo man der gewöhnlichen Vorstellungsweise und Art der Aeußerung gemäß meinen sollte, die Sache müßte nun erst recht ihren Anfang nehmen, d. h. er beschreibt z. B. nur seine Empfindungen, Befehle, Anstalten zu einem Feste, ohne daß wir von dem weiteren Hergang und Gelingen desselben irgend etwas erfahren. Ebenso giebt auch die Art der Stimmung, der individuelle Zustand des Gemüths, der Grad der Leidenschaft, die Heftigkeit, das Sprudeln und springende Herüber und Hinüber oder die Ruhe der Seele und Stille der sich langsam fortbewegenden Betrachtung die allerverschiedenartigsten Normen für den innern Fortgang und Zusammenhang ab. Im Allgemeinen läßt sich deshalb in Rücksicht auf alle diese Punkte, der vielfach bestimmbaren Wandelbarkeit des Innern wegen, nur wenig Festes und Durchgreifendes aufstellen. Als nähere Unterschiede will ich nur folgende Seiten herausheben.

α. Wie wir im Epos mehrere Arten fanden, welche sich gegen den lyrischen Ton des Ausdrucks hinneigten, so kann nun auch die Lyrik zu ihrem Gegenstande und zu ihrer Form eine dem Gehalt und der äußeren Erscheinung nach epische Begebenheit nehmen und in sofern an das Epische heranstreifen. Heldenlieder, Romanzen, Balladen z. B. gehören hieher. Die Form für das Ganze ist in diesen Arten einerseits erzählend, indem

der Hergang und Verlauf einer Situation und Begebenheit, einer Wendung im Schicksal der Nation u. s. w. berichtet wird. Andererseits aber bleibt der Grundton ganz lyrisch, denn nicht die subjektivitätslose Schilderung und Ausmalung des realen Geschehens, sondern umgekehrt die Auffassungsweise und Empfindung des Subjekts, die freudige oder klagende, muthige oder gedrückte Stimmung, die durch das Ganze hindurch klingt, ist die Hauptsache, und ebenso gehört auch die Wirkung, zu welcher solch ein Werk gedichtet wird, ganz der lyrischen Sphäre an. Was nämlich der Dichter im Hörer hervorzubringen beabsichtigt, ist die gleiche Gemüthsstimmung, in die ihn das erzählte Begebniß versetzt, und welche er deshalb ganz in die Darstellung hineingelegt hat. Er drückt seine Schwermuth, Trauer, Heiterkeit, seine Gluth des Patriotismus u. s. f. in einem analogen Begebniß in der Weise aus, daß nicht der Vorfall selbst, sondern die sich darin wiederspiegelnde Gemüthslage den Mittelpunkt ausmacht, weshalb er denn auch vorzugsweise nur diejenigen Züge heraushebt, und empfindungsvoll schildert, welche mit seiner innern Bewegung zusammenklingen, und in sofern sie dieselbe am lebendigsten aussprechen, das gleiche Gefühl auch im Hörer anzuregen am meisten befähigt sind. So ist der Inhalt zwar episch, die Behandlung aber lyrisch.

Was das Nähere angeht, so fallen hieherein:

αα. Erstens das Epigramm, wenn es nämlich nicht als Aufschrift ganz kurz und objektiv nur aussagt, was die Sache sey, sondern wenn sich an diesen Ausspruch irgend eine Empfindung knüpft, und der Inhalt dadurch aus seiner sachlichen Realität heraus ins Innere hineinverlegt ist. Dann nämlich giebt sich das Subjekt nicht mehr gegen den Gegenstand auf; sondern macht umgekehrt gerade sich in demselben, seine Wünsche in Betreff auf ihn, seine subjektiven Scherze, scharfsinnigen Verknüpfungen und unvermutheten Einfälle geltend. Schon die griechische Anthologie enthält viele solcher witzigen Epigramme, welche den

epischen Ton nicht mehr festhalten, und auch in neuerer Zeit finden wir bei den Franzosen in den pikanten Couplets, wie sie z. B. in ihren Vaudevilles so häufig vorkommen, und bei uns Deutschen in den Sinngedichten, Xenien u. s. f. etwas Aehnliches, das hierher zu rechnen ist. Auch Grabschriften selbst können in Rücksicht auf die vorwaltende Empfindung diesen lyrischen Charakter annehmen.

ββ. In derselben Weise zweitens breitet sich die Lyrik auch zur schildernden Erzählung aus. Als nächste und einfachste Form will ich in diesem Kreise nur die Romanze nennen, in sofern sie die verschiedenen Scenen einer Begebenheit vereinzelt, und dann jede für sich, in vollem Mitgefühle der Schilderung, rasch in gedrungenen Hauptzügen fortgehend darstellt. Diese feste und bestimmte Auffassung des eigentlich Charakteristischen einer Situation und scharfe Heraushebung bei der vollen subjektiven Theilnahme tritt besonders bei den Spaniern in nobler Weise hervor, und verleiht ihren erzählenden Romanzen eine große Wirkung. Es ist über diesen lyrischen Gemälden eine gewisse Helligkeit verbreitet, welche mehr der klarsondernden Genauigkeit der Anschauung als der Innigkeit des Gemüths zugehört.

γγ. Die Balladen dagegen umfassen, wenn auch in kleinerem Maaßstabe als in der eigentlich epischen Poesie, meist die Totalität eines in sich beschlossenen Begebnisses, dessen Bild sie freilich auch nur in den hervorstechendsten Momenten entwerfen, zugleich aber die Tiefe des Herzens, das sich ganz damit verwebt, und den Gemüthston der Klage, Schwermuth, Trauer, Freudigkeit u. s. f. voller, und doch koncentrirter und inniger hervorbringen lassen. Die Engländer besitzen vornehmlich aus der früheren ursprünglichen Epoche ihrer Poesie viele solcher Gedichte, überhaupt liebt die Volkspoesie dergleichen meist unglückliche Geschichten und Kollisionen im Tone der schauerlichen, die Brust mit Angst beengenden, die Stimme erstickenden

Empfindung zu erzählen. Doch auch in neuerer Zeit haben sich bei uns Bürger und dann vor allem Goethe und Schiller eine Meisterschaft in diesem Felde erworben; Bürger durch seine trauliche Naivetät; Goethe bei aller anschaulichen Klarheit durch die innigere Seele, welche sich durch das Ganze lyrisch hindurchzieht, und Schiller wieder durch die großartige Erhebung und Empfindung für den Grundgedanken, den er in Form einer Begebenheit dennoch durchweg lyrisch aussprechen will, um das Herz des Zuhörers dadurch in eine ebenso lyrische Bewegung des Gemüths und der Betrachtung zu versetzen.

β. Explicirter nun zweitens tritt schon das subjektive Element der lyrischen Poesie dann heraus, wenn irgend ein Vorfall, als wirkliche Situation zur bloßen Veranlassung für den Dichter wird, sich darin oder darüber zu äußern. Dieß ist in dem sogenannten Gelegenheitsgedichte der Fall. So sangen z. B. bereits Kallinus und Tyrtaeus ihre Kriegselegieen für wirkliche Zustände, von denen sie ihren Ausgangspunkt nahmen, und für die sie begeistern wollten, obschon ihre subjektive Individualität, ihr eigenes Herz und Gemüth noch wenig zum Vorschein kommt. Auch die pindarischen Preisgesänge haben in bestimmten Wettkämpfern und Siegern und in den besondern Verhältnissen derselben ihren nähern Anlaß gefunden, und mehr noch sieht man vielen horazischen Oden eine specielle Veranlassung, ja die Intention und den Gedanken an: ich will doch auch als dieser gebildete und berühmte Mann ein Gedicht darauf machen. Am meisten jedoch hat Goethe in neuerer Zeit eine Vorliebe für diese Gattung gehabt, weil ihm in der That jeder Lebensvorfall zum Gedicht wurde.

αα. Soll nun aber das lyrische Kunstwerk nicht in Abhängigkeit von der äußeren Gelegenheit und den Zwecken gerathen, welche in derselben liegen, sondern als ein selbstständiges Ganze für sich dastehn, so gehört dazu wesentlich, daß der Dichter die Veranlassung auch nur als Gelegenheit benutze, um

sich selbst, seine Stimmung, Freudigkeit, Wehmuth, oder Denkweise und Lebensansicht überhaupt auszusprechen. Die vornehmlichste Bedingung für die lyrische Subjektivität besteht deshalb darin, den realen Inhalt ganz in sich hineinzunehmen, und zu dem ihrigen zu machen. Denn der eigentlich lyrische Dichter lebt in sich, faßt die Verhältnisse nach seiner poetischen Individualität auf, und giebt nun, wie mannigfaltig er auch sein Inneres mit der vorhandenen Welt und ihren Zuständen, Verwickelungen und Schicksalen verschmelzt, dennoch in der Darstellung dieses Stoffs nur die eigene selbstständige Lebendigkeit seiner Empfindungen und Betrachtungen kund. Wenn z. B. Pindar eingeladen wurde, einen Sieger in den Wettspielen zu besingen, oder es aus eigenem Antriebe that, so bemächtigte er sich doch dermaaßen seines Gegenstandes, daß sein Werk nicht etwa ein Gedicht auf den Sieger wurde, sondern ein Erguß, den er aus sich selbst herausfang.

ββ. Was nun die nähere Darstellungsart eines solchen Gelegenheitsgedichtes angeht, so kann dieselbe allerdings einerseits ihren bestimmteren Stoff und Charakter, sowie die innere Organisation des Kunstwerks aus der realen Wirklichkeit des als Inhalt ergriffenen Vorfalls oder Subjekts entnehmen. Denn gerade dieser Inhalt ist es ja, von dem sich das dichterische Gemüth bewegt zeigen will. Als deutlichstes wenn auch extremes Beispiel brauche ich nur an Schiller's Lied von der Glocke zu erinnern, welches die äußeren Stufenfolgen im Geschäft des Glockengießens als die wesentlichen Haltpunkte für den Entwickelungsgang des ganzen Gedichts hinstellt, und sich dann hieran erst die entsprechenden Ergüsse der Empfindung, so wie die verschiedenartigen Lebensbetrachtungen und sonstigen Schilderungen menschlicher Zustände schließen läßt. In einer anderen Art entlehnt auch Pindar aus dem Geburtsorte des Siegers, aus den Thaten des Stamms, dem derselbe angehört, oder aus anderweitigen Lebensverhältnissen die nähere Gelegenheit, gerade diese und keine anderen Göt-

ter zu preisen, nur dieser Thaten und Schicksale Erwähnung zu thun, nur diese bestimmten Betrachtungen anzustellen, diese Weisheitssprüche einzuflechten u. s. f. Andrerseits aber ist der lyrische Dichter auch hierin wieder vollständig frei, indem nicht die äußere Gelegenheit als solche, sondern er *selbst* mit seinem Innern sich zum Gegenstande wird, und es deshalb von der besondern subjektiven Ansicht und poetischen Gemüthsstimmung allein abhängig macht, welche Seiten des Gegenstandes und in welcher Folge und Verwebung sie zur Darstellung gelangen sollen. Der Grad nun, in welchem die objektive Gelegenheit mit ihrem sachlichen Inhalt, oder die eigne Subjektivität des Dichters überwiegen, oder beide Seiten sich durchdringen dürfen, läßt sich nicht a priori nach einem festen Maaßstabe angeben.

γγ. Die eigentlich lyrische *Einheit* aber giebt nicht der Anlaß und dessen Realität, sondern die subjektive innere Bewegung und Auffassungsweise. Denn die einzelne Stimmung oder allgemeine Betrachtung, zu welcher die Gelegenheit poetisch erregt, bildet den Mittelpunkt, von dem aus nicht nur die Färbung des Ganzen, sondern auch der Umkreis der besonderen Seiten, die sich entfalten können, die Art der Ausführung und Verknüpfung, und somit der Halt und Zusammenhang des Gedichts als Kunstwerkes bestimmt wird. So hat Pindar z. B. an den genannten objektiven Lebensverhältnissen seiner Sieger, die er besingt, einen realen Kern für die Gliederung und Entfaltung, bei den einzelnen Gedichten aber sind es immer andere Gesichtspunkte, eine andere Stimmung — der Warnung, des Trostes, der Erhebung z. B. — die er hindurchwalten läßt, und welche, obschon sie allein dem Dichter als poetischen Subjekt angehören, ihm dennoch gerade den Umfang dessen, was er von jenen Verhältnissen berühren, ausführen oder übergehen will, sowie die Art der Beleuchtung und Verbindung eingeben, deren er sich zu der beabsichtigten lyrischen Wirkung bedienen muß.

γ. *Drittens* jedoch braucht der echt lyrische Dichter nicht von äußeren Begebenheiten auszugehn, die er empfindungsreich erzählt, oder von sonstigen realen Umständen und Veranlassungen, die ihm zum Anstoß seines Ergusses werden, sondern er ist für sich eine subjektiv abgeschlossene Welt, so daß er die Anregung wie den Inhalt *in sich selber* suchen, und deshalb bei den inneren Situationen, Zuständen, Begegnissen und Leidenschaften seines eigenen Herzens und Geistes stehn bleiben kann. Hier wird sich der Mensch in seiner subjektiven Innerlichkeit selber zum Kunstwerk, während dem epischen Dichter der fremde Heros und dessen Thaten und Ereignisse zum Inhalt dienen.

αα. Doch auch in diesem Felde kann noch ein erzählendes Element eintreten, wie z. B. bei vielen der sogenannten anakreontischen Lieder, welche heitre Bildchen von Vorfällen mit Eros u. s. f., in lieblicher Rundung aufstellen. Solches Begegniß muß dann aber mehr nur gleichsam die Erklärung einer innern Situation des Gemüthes seyn. So benutzt auch Horaz wieder auf andere Weise in seinem Integer vitae den Vorfall, daß ihm ein Wolf begegnet, nicht so, daß wir das Ganze dürften ein Gelegenheitsgedicht nennen, sondern als Beleg des Satzes, mit dem er beginnt, und der Unstörbarkeit der Liebesempfindung, mit dem er endet.

ββ. Ueberhaupt braucht die Situation, in welcher der Dichter sich darstellt, sich nicht bloß auf das *Innere* als solches zu beschränken, sondern darf sich als konkrete und damit auch äußerliche Totalität erweisen, indem der Dichter sich in ebenso subjektivem als realem Daseyn giebt. In den eben angeführten anakreontischen Liedern z. B. schildert sich der Dichter unter Rosen, schönen Mädchen und Knaben, bei Wein und Tanz in dem heitern Genuß, ohne Verlangen und Sehnsucht, ohne Pflicht und Verabsäumung höherer Zwecke, die hier gar nicht vorhanden sind, wie einen Heros, der unbefangen und frei, und daher ohne Beschränktheit oder Mangel, nur dieses Eine ist, was er ist, ein Mensch seiner eigenen Art als subjektives Kunstwerk.

Auch in den Liebesliedern des Hafis sieht man die ganze lebendige Individualität des Dichters, wechselnd an Inhalt, Stellung, Ausdruck, so daß es beinah zum Humor fortgeht. Doch hat er kein besonderes Thema bei seinen Gedichten, kein objektives Bild, keinen Gott, keine Mythologie, — ja wenn man diese freien Ergüsse liest, fühlt man, daß die Orientalen überhaupt keine Gemälde und bildende Kunst haben konnten, — er geht von einem Gegenstande zum andern, er läßt sich überall herumgehen, aber es ist eine Scene, worin immer der ganze Mann mit seinem Wein, Schenken, Mädchen, Hof u. s. f. in schöner Offenheit, ohne Begierde und Selbstsucht in reinem Genuß Aug' in Auge, Seele in Seele vor uns gebracht ist. — Proben dieser Art der Darstellung einer nicht nur innern, sondern auch äußeren Situation lassen sich aufs mannigfaltigste angeben. Führt sich jedoch der Dichter so in seinen subjektiven Zuständen aus, so sind wir nicht geneigt, etwa die partikulären Einbildungen, Liebschaften, häuslichen Angelegenheiten, Vetter- und Basengeschichten kennen zu lernen, wie dieß selbst bei Klopstock's Cidli und Fanny der Fall ist, sondern wir wollen etwas allgemein Menschliches, um es poetisch mitempfinden zu können, vor Augen haben. Von dieser Seite her kann deshalb die Lyrik leicht zu der falschen Prätension fortgehn, daß an und für sich schon das Subjektive und Partikuläre von Interesse seyn müsse. Dagegen kann man viele der goetheschen Lieder, obschon Goethe sie nicht unter dieser Rubrik aufgeführt hat, *gesellige* Lieder nennen. In Gesellschaft nämlich giebt man nicht sich selbst; im Gegentheil, man stellt seine Partikularität zurück, und unterhält durch ein Drittes, eine Geschichte, Anekdote, durch Züge von Anderen, die man dann in besonderer Laune auffaßt und dem eigenen Tone gemäß durchführt. In diesem Falle ist der Dichter er selbst und auch nicht; er giebt nicht sich, sondern *etwas* zum Besten, und ist gleichsam ein Schauspieler, der unendlich viele Rollen durchspielt, jetzt hier, dann dort verweilt, hier eine Scene, dort eine Gruppirung einen Augenblick festhält, doch was er auch darstellen mag, immer zugleich sein eigenes künstlerisches Innere, das Selbstempfundene und Durchlebte lebendig darein verwebt.

γγ. Ist nun aber die innere Subjektivität der eigentliche Quell der Lyrik, so muß ihr auch das Recht bleiben, sich auf den Ausdruck rein innerlicher Stimmungen, Reflexionen u. s. f. zu beschränken, ohne sich zu einer konkreten auch in ihrer Aeußerlichkeit dargestellten Situation auseinanderzulegen. In dieser Rücksicht erweist sich selbst das ganz leere Lirum-larum, das Singen und Trällern rein um des Singens willens als echt lyrische Befriedigung des Gemüths, dem die Worte mehr oder weniger bloße gleichgültige Vehikel für die Aeußerung der Heiterkeiten und Schmerzen werden, doch als Ersatz nun auch sogleich die Hülfe der Musik herbeirufen. Besondere Volkslieder gehen häufig über diese Ausdrucksweise nicht hinaus. Auch in goetheschen Liedern, bei denen es dann aber schon zu einem bestimmteren reichhaltigeren Ausdruck kommt, ist es oft nur irgend ein einzelner momentaner Scherz, der Ton einer flüchtigen Stimmung, aus dem der Dichter nicht heraus geht, und daraus ein Liedchen macht, einen Augenblick zu pfeifen. In anderen behandelt er dagegen ähnliche Stimmungen weitläufiger, selbst methodisch, wie z. B. in dem Liede: „Ich hab mein Sach' auf nichts gestellt", wo erst Geld und Gut, dann die Weiber, Reisen, Ruhm und Ehre, und endlich Kampf und Krieg als vergänglich erscheinen, und die freie sorglose Heiterkeit allein der immer wiederkehrende Refrain bleibt. — Umgekehrt aber kann sich auf diesem Standpunkte das subjektive Innere gleichsam zu Gemüthssituationen der großartigsten Anschauung und der über alles hinblickenden Ideen erweitern und vertiefen. Von dieser Art ist z. B. ein großer Theil der schillerschen Gedichte. Das Vernünftige, Große ist Angelegenheit seines Herzens; doch besingt er weder hymnenartig einen religiösen oder substantiellen Gegen-

stand, noch tritt er bei äußeren Gelegenheiten auf fremden Anstoß als Sänger auf, sondern fängt im Gemüthe an, dessen höchste Interessen bei ihm die Ideale des Lebens, der Schönheit, die unvergänglichen Rechte und Gedanken der Menschheit sind.

c) Ein dritter Punkt endlich, worüber wir noch in Rücksicht auf den allgemeinen Charakter der lyrischen Poesie zu sprechen haben, betrifft die allgemeine Stufe des Bewußtseyns und der Bildung, aus welcher das einzelne Gedicht hervorgeht.

Auch in dieser Beziehung nimmt die Lyrik einen der epischen Poesie entgegengesetzten Standpunkt ein. Wenn wir nämlich für die Blüthezeit des eigentlichen Epos einen im Ganzen noch unentwickelten, zur Prosa der Wirklichkeit noch nicht herangereiften nationalen Zustand forderten, so sind umgekehrt der Lyrik vornehmlich solche Zeiten günstig, die schon eine mehr oder weniger fertig gewordene Ordnung der Lebensverhältnisse herausgestellt haben, indem erst in solchen Tagen der einzelne Mensch sich dieser Außenwelt gegenüber in sich selbst reflektirt, und sich aus ihr heraus in seinem Innern zu einer selbstständigen Totalität des Empfindens und Vorstellens abschließt. Denn in der Lyrik ist eben nicht die objektive Gesammtheit und individuelle Handlung, sondern das Subjekt als Subjekt, was die Form und den Inhalt abgiebt. Dieß darf jedoch nicht etwa so verstanden werden, als ob das Individuum, um sich lyrisch äußern zu können, sich von allem und jedem Zusammenhange mit nationalen Interessen und Anschauungen losmachen, und formell nur auf seine eigenen Füße stellen müsse. Im Gegentheil in dieser abstrakten Selbstständigkeit würde als Inhalt nur die ganz zufällige und partikulare Leidenschaft, die Willkür der Begierde und des Beliebens übrig bleiben, und die schlechte Querköpfigkeit der Einfälle und bizarre Originalität der Empfindung ihren unbegränzten Spielraum gewinnen. Die echte Lyrik hat, wie jede wahre Poesie, den wahren Gehalt der menschlichen Brust auszusprechen. Als lyrischer Inhalt jedoch

muß auch das Sachlichste und Substantiellste als subjektiv empfunden, angeschaut, vorgestellt oder gedacht erscheinen. Zweitens ferner handelt es sich hier nicht um das bloße sich Aeußern des individuellen Inneren, um das erste unmittelbare Wort, welches episch sagt, was die Sache sey, sondern um den kunstreichen, von der zufälligen, gewöhnlichen Aeußerung verschiedenen Ausdruck des poetischen Gemüths. Die Lyrik erheischt deshalb, jemehr gerade die bloße Koncentration des Herzens sich zu vielseitigen Empfindungen und umfassenderen Betrachtungen aufschließt, und das Subjekt sich in einer schon prosaisch ausgeprägteren Welt seines poetischen Innern bewußt wird, nun auch eine erworbene Bildung zur Kunst, welche gleichfalls als der Vorzug und das selbstständige Werk der zur Vollendung ausgearbeiteten subjektiven Naturgabe hervortreten muß. Dieß sind die Gründe, aus denen die Lyrik nicht auf bestimmte Zeitepochen in der geistigen Entwickelung eines Volks beschränkt bleibt, sondern in den verschiedensten Epochen reichhaltig blühen kann, und hauptsächlich der neuern Zeit, in der jedes Individuum sich das Recht ertheilt, für sich selbst seine eigenthümliche Ansicht und Empfindungsweise zu haben, günstig ist.

Als durchgreifende Unterschiede lassen sich jedoch folgende allgemeine Standpunkte angeben:

α. Erstens die lyrische Aeußerungsart der Volkspoesie.

αα. In ihr vornehmlich kommt die mannigfaltige Besonderheit der Nationalitäten zum Vorschein, weshalb man auch in dem universellen Interesse unserer Gegenwart nicht müde wird, Volkslieder jeder Art zu sammeln, um die Eigenthümlichkeit aller Völker kennen zu lernen, nachzuempfinden und nachzuleben. Schon Herder that viel hiefür, und auch Goethe hat in selbstständigeren Nachbildungen höchst verschiedenartige Produkte dieser Gattung unserer Empfindung anzunähern verstanden. Vollständig aber mitempfinden kann man nur die Lieder seiner eigenen Nation, und wie sehr wir Deutsche uns auch in's

Ausland hineinzumachen im Stande sind, so ist doch immer die letzte Musik eines nationalen Inneren anderen Völkern etwas Fremdes, das um in ihnen auch den heimischen Ton der eigenen Empfindung anklingen zu lassen, erst einer umarbeitenden Nachhülfe bedarf. Diese hat Goethe jedoch den ausländischen Volksliedern, die er uns zugebracht, auf die sinnvollste und schönste Weise nur in soweit angedeihen lassen, als dadurch, wie z. B. in dem Klaggesang der edlen Frauen des Asan Aga aus dem Morlackischen, die Eigenthümlichkeit solcher Gedichte noch durchaus ungefährdet aufbewahrt bleibt.

ββ. Der allgemeine Charakter nun der lyrischen Volkspoesie ist dem des ursprünglichen Epos nach der Seite hin zu vergleichen, daß sich der Dichter als Subjekt nicht heraushebt, sondern sich in seinen Gegenstand hineinverliert. Obschon sich deshalb im Volksliede die koncentrirteste Innigkeit des Gemüths aussprechen kann, so ist es dennoch nicht ein einzelnes Individuum, welches sich darin auch mit seiner subjektiven Eigenthümlichkeit künstlerischer Darstellung kenntlich macht; sondern nur eine Volksempfindung, die das Individuum ganz und voll in sich trägt, in sofern es für sich selbst noch kein von der Nation und deren Daseyn und Interessen abgelöstes inneres Vorstellen und Empfinden hat. Als Voraussetzung für solche ungetrennte Einheit ist ein Zustand nothwendig, in welchem die selbstständige Reflexion und Bildung noch nicht erwacht ist, so daß nun also der Dichter ein als Subjekt zurücktretendes bloßes Organ wird, vermittelst dessen sich das nationale Leben in seiner lyrischen Empfindung und Anschauungsweise äußert. Diese unmittelbare Ursprünglichkeit giebt dem Volksliede allerdings eine reflexionslose Frische kerniger Gedrungenheit und schlagender Wahrheit, die oft von der größten Wirkung ist, aber es erhält dadurch zugleich auch leicht etwas Fragmentarisches, Abgerissenes und einen Mangel an Explikation, der bis zur Unklarheit fortgehn kann. Die Empfindung versteckt sich tief, und kann

und will nicht zum vollständigen Aussprechen kommen. Außerdem fehlt dem ganzen Standpunkte gemäß, obschon die Form im allgemeinen vollständig lyrischer d. h. subjektiver Art ist, dennoch, wie gesagt, das Subjekt, das diese Form und deren Inhalt als Eigenthum gerade seines Herzens und Geistes, und als Produkt seiner Kunstbildung ausspricht.

γγ. Völker, welche es nur zu dergleichen Gedichten, und es weder zu einer weiteren Stufe der Lyrik, noch zu Epopöen und dramatischen Werken bringen, sind deshalb meist halbrohe barbarische Nationen von unausgebildeter Wirklichkeit, und vorübergehenden Fehden und Schicksalen. Denn machten sie selbst in diesen heroischen Zeiten ein in sich reichhaltiges Ganzes aus, dessen besondere Seiten bereits zu selbstständiger und doch zusammenstimmender Realität herausgearbeitet wären, und den Boden für in sich konkrete und individuell abgeschlossene Thaten abgeben könnten, so würden unter ihnen bei ursprünglicher Poesie auch epische Dichter erstehen. Der Zustand, aus welchem wir solche Lieder als einzige und letzte poetische Ausdrucksweise des nationalen Geistes hervorgehn sehn, beschränkt sich deshalb mehr auf Familienleben, Zusammenhalten in Stämmen, ohne weitere Organisation eines schon zu Heroenstaaten herangereiften Daseyns. Kommen Erinnerungeu an nationale Thaten vor, so sind dieß meist Kämpfe gegen fremde Unterdrücker, Raubzüge, Reaktionen der Wildheit gegen Wildheit, oder Thaten Einzelner gegen Einzelne ein und desselben Volkes, in deren Erzählung sich dann Klage und Wehmuth oder ein heller Jubel über vorübergehende Siege freien Lauf läßt. Das zu entwickelter Selbstständigkeit nicht entfaltete wirkliche Volksleben ist auf die innere Welt der Empfindung zurückgewiesen, die dann aber ebenso im Ganzen unentwickelt bleibt, und wenn sie dadurch auch an Koncentration gewinnt, dennoch nun auch ihrem Inhalte nach häufig roh und barbarisch ist. Ob daher Volkslieder für uns ein poetisches Interesse oder im Gegentheil etwas Zurückschreckendes ha-

den sollen, das hängt von der Art der Situationen und Empfindung ab, welche sie darstellen: denn was der Phantasie des einen Volkes vortrefflich erscheint, kann einem anderen abgeschmackt, grauenhaft und widrig seyn. So giebt es z. B. ein Volkslied, das die Geschichte von einer Frau erzählt, die auf Befehl ihres Mannes eingemauert wurde, und es durch ihre Bitten nur dahin bringt, daß ihr Löcher für ihre Brüste offen gelassen werden, um ihr Kind zu säugen, und die nun auch noch so lange lebt, bis das Kind die Muttermilch entbehren konnte. Dieß ist eine barbarische gräuliche Situation. Ebenso haben Räubereien, Thaten der Bravour und bloßen Wildheit Einzelner für sich nichts in sich, womit fremde Völker einer anderweitigen Bildung sympathisiren müßten. Volkslieder sind daher auch häufig das Partikulärste, für dessen Vortrefflichkeit es keinen festen Maaßstab mehr giebt, weil sie vom allgemein Menschlichen zu weit abliegen. Wenn wir deshalb in neuerer Zeit mit Liedern der Irokesen, Eskimo's und anderer wilder Völkerschaften sind bekannt geworden, so ist dadurch für poetischen Genuß der Kreis nicht eben jedesmal erweitert.

β. Indem nun aber die Lyrik das totale Aussprechen des innern Geistes ist, so kann sie weder bei der Ausdrucksweise, noch bei dem Inhalt der wirklichen Volkslieder oder der in dem ähnlichen Tone nachgesungenen späteren Gedichte stehn bleiben.

αα. Einerseits nämlich kommt es, wie wir so eben sahen, wesentlich darauf an, daß sich das in sich zusammengedrängte Gemüth dieser bloßen Koncentration und deren unmittelbaren Anschauung enthebe, und zum freien Vorstellen seiner selbst hindurchdringe, was in jenen so eben geschilderten Zuständen nur in unvollkommener Weise der Fall ist; andererseits hat es sich zu einer reichhaltigen Welt der Vorstellungen, Leidenschaften, Zustände, Konflikte auszubreiten, um alles, was die Menschenbrust in sich zu fassen im Stande ist, innerlich zu verarbeiten und als Erzeugniß des eigenen Geistes mitzutheilen. Denn die

Gesammtheit der lyrischen Poesie muß die Totalität des innern Lebens, soweit dasselbe in die Poesie einzugehen vermag, poetisch aussprechen, und gehört deshalb allen Bildungsstufen des Geistes gemeinsam an.

ββ. Mit dem freien Selbstbewußtseyn hängt nun auch zweitens die Freiheit der ihrer selbst gewissen Kunst zusammen. Das Volkslied singt sich gleichsam unmittelbar wie ein Naturlaut aus dem Herzen heraus; die freie Kunst aber ist sich ihrer selbst bewußt, sie verlangt ein Wissen und Wollen dessen, was sie producirt, und bedarf einer Bildung zu diesem Wissen, so wie einer zur Vollendung durchgeübten Virtuosität des Hervorbringens. Wenn daher die eigentlich epische Poesie das eigene Bilden und Machen des Dichters verbergen muß, oder es dem ganzen Charakter ihrer Entstehungszeit nach noch nicht kann sichtbar werden lassen, so geschieht dieß nur deshalb, weil das Epos es mit dem objektiven, nicht aus dem dichtenden Subjekt hervorgegangenen Daseyn der Nation zu thun hat, das daher auch in der Poesie nicht als subjektives, sondern als für sich selbstständig sich entwickelndes Produkt erscheinen muß. In der Lyrik dagegen ist das Schaffen wie der Inhalt das Subjektive, und hat sich deshalb auch als das, was es ist, kundzugeben.

γγ. In dieser Rücksicht scheidet sich die spätere lyrische Kunstpoesie ausdrücklich von dem Volksliede ab. Es giebt zwar auch Volkslieder, welche gleichzeitig mit den Werken eigentlich künstlerischer Lyrik entstehen, sie gehören sodann aber solchen Kreisen und Individuen an, die, statt jener Kunstbildung theilhaftig zu werden, sich in ihrer ganzen Anschauungsweise von dem unmittelbaren Volkssinne noch nicht losgelöst haben. Dieser Unterschied zwischen lyrischer Volks- und Kunstpoesie ist jedoch nicht so zu nehmen, als gewinne die Lyrik erst dann ihren Gipfelpunkt, wenn die Reflexion und der Kunstverstand im Verein mit selbstbewußter Geschicklichkeit in blendender Eleganz an ihr als die wesentlichsten Elemente zum Vorschein kämen. Dieß

würde nichts Anderes heißen, als daß wir Horaz z. B. und die römischen Lyriker überhaupt zu den vorzüglichsten Dichtern dieser Gattung rechnen müßten, oder auch in ihrem Kreise die Meistersänger etwa der vorangehenden Epoche des eigentlichen Minnegesangs vorzuziehn hätten. In diesem Extreme aber darf jener Satz nicht aufgefaßt werden, sondern er ist nur in dem Sinne richtig, daß die subjektive Phantasie und Kunst eben um der selbstständigen Subjektivität willen, die ihr Princip ausmacht, für ihre wahre Vollendung auch das freie ausgebildete Selbstbewußtseyn des Vorstellens wie der künstlerischen Thätigkeit zur Voraussetzung und Grundlage haben müsse.

γ. Eine letzte Stufe endlich können wir von den bisher angedeuteten in folgender Weise unterscheiden. Das Volkslied liegt noch vor der eigentlichen Ausbildung einer auch prosaischen Gegenwart und Wirklichkeit des Bewußtseyns; die lyrische echte Kunstpoesie dagegen entreißt sich dieser bereits vorhandenen Prosa, und schafft aus der subjektiv selbstständig gewordenen Phantasie eine neue poetische Welt der inneren Betrachtung und Empfindung, durch welche sie sich erst den wahren Inhalt und die wahre Ausdrucksweise des menschlichen Innern lebendig erzeugt. Drittens aber giebt es auch eine Form des Geistes, die wiederum nach einer Seite hin höher steht als die Phantasie des Gemüths und der Anschauung, in sofern sie ihren Inhalt in durchgreifenderer Allgemeinheit und nothwendigerem Zusammenhange zum freien Selbstbewußtseyn zu bringen vermag, als dieß der Kunst überhaupt möglich wird. Ich meine das philosophische Denken. Umgekehrt jedoch ist diese Form andererseits mit der Abstraktion behaftet, sich nur in dem Elemente des Denkens als der bloß ideellen Allgemeinheit zu entwickeln, so daß der konkrete Mensch sich nun auch gedrungen finden kann, den Inhalt und die Resultate seines philosophischen Bewußtseyns in konkreter Weise, als durchdrungen von Gemüth und Anschauung, Phantasie und Empfindung auszusprechen, um

darin einen totalen Ausdruck des ganzen Innern zu haben und zu geben.

Auf diesem Standpunkte lassen sich vornehmlich zwei verschiedene Auffassungsweisen geltend machen. Eines Theils nämlich kann es die Phantasie seyn, welche über sich selbst hinaus den Bewegungen des Denkens entgegenstrebt, ohne doch zur Klarheit und festen Gemessenheit philosophischer Expositionen hindurchzudringen. Dann wird die Lyrik meist der Erguß einer in sich kämpfenden und ringenden Seele, die in ihrem Gähren sowohl der Kunst als dem Denken Gewalt anthut, indem sie das eine Gebiet überschreitet, ohne in dem anderen zu Hause zu seyn oder heimisch werden zu können. Anderen Theils aber ist auch das in sich als Denken beruhigte Philosophiren im Stande, seine klar gefaßten und systematisch durchgeführten Gedanken mit Empfindung zu beseelen, durch Anschauung zu versinnlichen, und den wissenschaftlich in seiner Nothwendigkeit offenbaren Gang und Zusammenhang, wie dieß z. B. Schiller in manchen Gedichten thut, gegen jenes freie Spiel der besonderen Seiten einzutauschen, unter dessen Scheine der Ungebundenheit die Kunst hier ihre inneren Einigungen um so mehr zu verbergen suchen muß, je weniger sie in den nüchternen Ton didaktischer Auseinandersetzung verfallen will.

2. Besondere Seiten der lyrischen Poesie.

Nachdem wir nun bisher den allgemeinen Charakter des Inhalts, den die lyrische Poesie sich geben, und der Form, in der sie denselben aussprechen kann, sowie die verschiedenen Standpunkte der Bildung betrachtet haben, welche sich mehr oder weniger dem Princip der Lyrik gemäß erweisen, besteht unser nächstes Geschäft darin, diese allgemeinen Punkte nun auch ihren besonderen Hauptseiten und Beziehungen nach auszuführen.

Auch in dieser Rücksicht will ich von vorn herein den Unterschied andeuten, der zwischen der epischen und lyrischen Poesie

besteht. Bei Betrachtung der ersteren wendeten wir unsere vornehmlichste Aufmerksamkeit dem ursprünglichen nationalen Epos zu, und ließen dagegen die unzulänglichen Nebenarten, so wie das dichtende Subjekt, bei Seite liegen. Dieß dürfen wir in unserem jetzigen Gebiete nicht thun. Im Gegentheil stellen sich hier als die wichtigsten Gegenstände der Erörterung auf die eine Seite die dichtende Subjektivität, auf die andere die Verzweigung der verschiedenen Arten, zu denen die Lyrik, welche überhaupt die Besonderheit und Vereinzelung des Inhalts und seiner Formen zum Princip hat, sich auszubreiten vermag. Wir können uns deshalb den nachfolgenden Gang für unsere näheren Besprechungen feststellen:

erstens haben wir unseren Blick auf den lyrischen Dichter zu richten;

zweitens müssen wir das lyrische Kunstwerk als Produkt der subjektiven Phantasie betrachten, und

drittens die Arten angeben, welche aus dem allgemeinen Begriff der lyrischen Darstellung hervorgehn.

a. Der lyrische Dichter.

α. Den Inhalt der Lyrik machen, wie wir sahen, einerseits Betrachtungen aus, welche das Allgemeine des Daseyns und seiner Zustände zusammenfassen, andererseits die Mannigfaltigkeit des Besonderen. Als bloße Allgemeinheiten und besondere Anschauungen und Empfindungen aber sind beide Elemente bloße Abstraktionen, welche, um lebendige lyrische Individualität zu erlangen, einer Verknüpfung bedürfen, die innerlicher und deshalb subjektiver Art seyn muß. Als der Mittelpunkt und eigentliche Inhalt der lyrischen Poesie hat sich daher das poetische konkrete Subjekt, der Dichter, hinzustellen, ohne jedoch zur wirklichen That und Handlung fortzugehn, und sich in die Bewegung dramatischer Konflikte zu verwickeln. Seine einzige Aeußerung und That beschränkt sich im Gegentheil darauf, daß er seinem Inneren Worte leiht, die, was auch immer ihr Gegenstand seyn mag, den geistigen Sinn des sich aussprechenden Subjekts darlegen, und den gleichen Sinn und Geist, denselben Zustand des Gemüths, die ähnliche Richtung der Reflexion im Zuhörer zu erregen und wach zu erhalten bemüht sind.

β. Hierbei kann nun die Aeußerung, obschon sie für Andere ist, ein freier Ueberfluß der Heiterkeit, oder des zum Gesang sich lösenden und im Lied sich versöhnenden Schmerzes seyn, oder der tiefere Trieb, die wichtigsten Empfindungen des Gemüths und weitreichendsten Betrachtungen nicht für sich zu behalten, — denn wer singen und dichten kann, hat den Beruf dazu, und soll dichten. Doch sind äußere Veranlassungen, ausdrückliche Einladungen und dergleichen mehr in keiner Weise ausgeschlossen. Der große lyrische Dichter aber schweift in solchem Falle bald von dem eigentlichen Gegenstande ab, und stellt sich selber dar. So wurde Pindar, um bei diesem schon mehrfach erwähnten Beispiele zu bleiben, häufig aufgefordert, diesen oder jenen sieggekrönten Wettkämpfer zu feiern, ja er erhielt selbst hin und wieder Geld dafür, und dennoch tritt Er, als Sänger, an die Stelle seines Helden, und preist nun in selbstständiger Verknüpfung seiner eigenen Phantasie die Thaten etwa der Voreltern, erinnert an alte Mythen, oder spricht seine tiefe Ansicht über das Leben, über Reichthum, Herrschaft, über das, was groß und ehrenwerth, über die Hoheit und Lieblichkeit der Musen, vor allem aber über die Würde des Sängers aus. So ehrt er auch in seinen Gedichten nicht sowohl den Helden durch den Ruhm, den er über ihn verbreitet, sondern er läßt sich, den Dichter, hören. Nicht er hat die Ehre gehabt, jene Sieger zu besingen, sondern die Ehre, die sie erhalten, ist, daß Pindar sie besungen hat. Diese hervorragende innere Größe macht den Adel des lyrischen Dichters aus. Homer ist in seinem Epos als Individuum so sehr aufgeopfert, daß man ihm jetzt nicht einmal eine Existenz überhaupt mehr zugestehn will, doch

seine Heroen leben unsterblich fort; Pindar's Helden dagegen sind uns leere Namen geblieben, Er selbst aber, der sich gesungen und seine Ehre gegeben hat, steht unvergeßlich als Dichter da; der Ruhm, den die Helden in Anspruch nehmen dürfen, ist nur ein Anhängsel an dem Ruhme des lyrischen Sängers. — Auch bei den Römern erhält sich der lyrische Dichter zum Theil noch in dieser selbstständigen Stellung. So erzählt z. B. Sueton (T. III. p. 51. ed. Wolfii), daß Augustus dem Horaz die Worte geschrieben habe: an vereris, ne apud posteros tibi infame sit, quod videaris familiaris nobis esse; Horaz aber, da ausgenommen, wo er ex officio, wie man leicht herausfühlen kann, von Augustus spricht, kommt größtentheils bald genug auf sich selber zurück. Die 14te Ode des dritten Buchs z. B. hebt mit der Rückkehr des Augustus aus Hispanien nach dem Siege über die Cantabrer an; doch weiterhin rühmt Horaz nur, daß durch die Ruhe, welche Augustus der Welt wiedergegeben, nun auch er selbst als Dichter ruhig seines Nichtsthuns und seiner Muße genießen könne; dann befiehlt er, Kränze, Salben und alten Wein zur Feier zu bringen, und schnell die Neära herbeizuladen, — genug er hat es nur mit den Vorbereitungen zu seinem Feste zu thun. Doch auf Liebeskämpfe kommt es ihm jetzt weniger an als in seiner Jugend, zur Zeit des Konsul Plancus, denn dem Boten, den er schickt, sagt er ausdrücklich:

Si per invisum mora ianitorem
Fiet, abito.

Mehr noch kann man es als einen ehrenwerthen Zug Klopstock's rühmen, daß er zu seiner Zeit wieder die selbstständige Würde des Sängers fühlte, und indem er sie aussprach und ihr gemäß sich hielt und betrug, den Dichter aus dem Verhältniß des Hofpoeten und Jedermannspoeten, sowie aus einer müßigen nichtsnutzigen Spielerei herausriß, womit ein Mensch sich nur ruinirt. Dennoch geschah es, daß nun gerade ihn zuerst der Buchhändler als seinen Poeten ansah. Klopstock's Verleger in Halle bezahlte ihm für den Bogen der Messiade einen oder zwei Thaler, glaub' ich, darüber hinaus aber ließ er ihm eine Weste und Hose machen, und führte ihn so ausstaffirt in Gesellschaften umher, und ließ ihn in der Weste und Hose sehn, um bemerkbar zu machen, daß er sie ihm angeschafft habe. Dem Pindar dagegen, (so erzählen wenigstens spätere, wenn auch nicht durchweg verbürgte Berichte), setzten die Athenienser ein Standbild (Pausanias I. c. 8.), weil er sie in einem seiner Gesänge gerühmt hatte, und sandten ihm außerdem (Aeschines ep. 4.) das Doppelte der Strafe, mit welcher ihn die Thebaner um des übermäßigen Lobes willen, das er der fremden Stadt gespendet, nicht verschonen wollten; ja es heißt sogar, Apollo selber habe durch den Mund der Pythia erklärt, Pindar solle die Hälfte der Gaben erhalten, welche die gesammte Hellas zu den pythischen Spielen zu bringen pflegte.

γ. In dem ganzen Umkreis lyrischer Gedichte stellt sich drittens nun auch die Totalität eines Individuums seiner poetischen innern Bewegung nach dar. Denn der lyrische Dichter ist gedrungen, alles, was sich in seinem Gemüth und Bewußtseyn poetisch gestaltet, im Liede auszusprechen. In dieser Rücksicht ist besonders Goethe zu erwähnen, der in der Mannigfaltigkeit seines reichen Lebens sich immer dichtend verhielt. Auch hierin gehört er zu den ausgezeichnetesten Menschen. Selten läßt sich ein Individuum finden, dessen Interesse so nach allen und jeden Seiten hin thätig war, und doch lebte er dieser unendlichen Ausbreitung ohngeachtet durchweg in sich, und was ihn berührte, verwandelte er in poetische Anschauung. Sein Leben nach Außen, die Eigenthümlichkeit seines im Täglichen eher verschlossenen als offenen Herzens, seine wissenschaftlichen Richtungen und Ergebnisse andauernder Forschung, die Erfahrungssätze seines durchgebildeten praktischen Sinns, seine ethischen Maximen, die Eindrücke, welche die mannigfach sich durchkreuzenden Erscheinungen der Zeit auf ihn machten, die Resultate,

die er sich daraus zog, die sprudelnde Lust und der Muth der Jugend, die gebildete Kraft und innere Schönheit seiner Mannesjahre, die umfassende frohe Weisheit seines Alters, — alles ward bei ihm zum lyrischen Erguß, in welchem er ebenso das leichteste Anspielen an die Empfindung, als die härtesten schmerzlichen Konflikte des Geistes aussprach, und sich durch dieses Aussprechen davon befreite.

b) Das lyrische Kunstwerk.

Was zweitens das lyrische Gedicht als poetisches Kunstwerk angeht, so läßt sich wegen des zufälligen Reichthums an den verschiedenartigsten Auffassungsweisen und Formen des seinerseits ebenso unberechenbar mannigfaltigen Inhalts im Allgemeinen wenig darüber sagen. Denn der subjektive Charakter dieses ganzen Gebiets, obschon dasselbe sich den allgemeinen Gesetzen der Schönheit und Kunst auch hier nicht darf entziehen wollen, bringt es dennoch der Natur der Sache nach mit sich, daß der Umfang von Wendungen und Tönen der Darstellung ganz uneingeschränkt bleiben muß. Es handelt sich deshalb für unseren Zweck nur um die Frage, in welcher Weise der Typus des lyrischen Kunstwerks sich von dem des epischen unterscheidet.

In dieser Rücksicht will ich nur folgende Seiten kurz bemerklich machen:

erstens die Einheit des lyrischen Kunstwerks;

zweitens die Art seiner Entfaltung;

drittens die Außenseite des Versmaaßes und Vortrags.

α. Die Wichtigkeit, welche das Epos für die Kunst hat, liegt, wie ich schon sagte, besonders bei ursprünglichen Epopöen weniger in der totalen Ausbildung der vollendet künstlerischen Form, als in der Totalität des nationalen Geistes, welche ein und dasselbe Werk in reichhaltigster Entfaltung an uns vorüberführt.

αα. Solche eine Gesammtheit uns zu vergegenwärtigen muß das eigentlich lyrische Kunstwerk nicht unternehmen. Denn die Subjektivität kann zwar auch zu einem universellen Zusammenfassen fortgehn, will sie sich aber wahrhaft als in sich beschlossenes Subjekt geltend machen, so liegt in ihr sogleich das Princip der Besonderung und Vereinzelung. Doch ist auch hiermit eine Mannigfaltigkeit von Anschauungen aus der Naturumgebung, von Erinnerungen an eigne und fremde Erlebnisse, mythische und historische Begebenheiten und dergleichen nicht von vorn herein ausgeschlossen, diese Breite des Inhalts aber darf hier nicht wie in dem Epos aus dem Grunde auftreten, weil sie zur Totalität einer bestimmten Wirklichkeit gehört, sondern hat nur darin ihr Recht zu suchen, daß sie in der subjektiven Erinnerung und beweglichen Kombinationsgabe lebendig wird.

ββ. Als den eigentlichen Einheitspunkt des lyrischen Gedichts müssen wir deshalb das subjektive Innere ansehn. Die Innerlichkeit als solche jedoch ist Theils die ganz formelle Einheit des Subjekts mit sich, Theils zersplittert und zerstreut sie sich zur buntesten Besonderung und verschiedenartigsten Mannigfaltigkeit der Vorstellungen, Gefühle, Eindrücke, Anschauungen u. s. f., deren Verknüpfung nur darin besteht, daß ein und dasselbe Ich sie als bloßes Gefäß gleichsam in sich trägt. Um den zusammenhaltenden Mittelpunkt des lyrischen Kunstwerks abgeben zu können, muß deshalb das Subjekt einerseits zur konkreten Bestimmtheit der Stimmung oder Situation fortgeschritten seyn, andererseits sich mit dieser Besonderung seiner als mit sich selber zusammenschließen, so daß es sich in derselben empfindet und vorstellt. Dadurch allein wird es dann zu einer in sich begränzten subjektiven Totalität, und spricht nur das aus, was aus dieser Bestimmtheit hervorgeht und mit ihr in Zusammenhang steht.

γγ. Am vollständigsten lyrisch ist in dieser Rücksicht die in einem konkreten Zustande koncentrirte Stimmung des Gemüths, indem das empfindende Herz das Innerste und Eigenste der Subjektivität ist, die Reflexion und aufs Allgemeine gerichtete Betrachtung aber leicht in das Didaktische hineingerathen, oder das Substantielle und Sachliche des Inhalts in epischer Weise hervorheben kann.

β. Ueber die Entfaltung zweitens des lyrischen Gedichts läßt sich im Allgemeinen ebensowenig Bestimmtes feststellen, und ich muß mich daher auch hier auf einige durchgreifendere Bemerkungen einschränken.

αα. Die Fortentwickelung des Epos ist verweilender Art, und breitet sich überhaupt zur Darstellung einer weitverzweigten Wirklichkeit aus. Denn im Epos legt das Subjekt sich in das Objektive hinein, das sich nun seiner selbstständigen Realität nach für sich ausgestaltet und fortbewegt. Im Lyrischen dagegen ist es die Empfindung und Reflexion, welche umgekehrt die vorhandene Welt in sich hineinzieht, dieselbe in diesem inneren Elemente durchlebt, und erst, nachdem sie zu etwas selber Innerlichem geworden ist, in Worte faßt und ausspricht. Im Gegensatze epischer Ausbreitung hat daher die Lyrik die Zusammengezogenheit zu ihrem Principe, und muß vornehmlich durch die innere Tiefe des Ausdrucks, nicht aber durch die Weitläufigkeit der Schilderung oder Explikation überhaupt wirken wollen. Doch bleibt dem lyrischen Dichter zwischen der fast verstummenden Gedrungenheit, und der zu beredter Klarheit vollständig herausgearbeiteten Vorstellung der größte Reichthum von Nüancen und Stufen offen. Ebensowenig darf die Veranschaulichung äußerer Gegenstände verbannt seyn. Im Gegentheil, die recht konkreten lyrischen Werke stellen das Subjekt auch in seiner äußeren Situation dar, und nehmen deshalb die Naturumgebung, Lokalität u. s. f. gleichfalls in sich hinein; ja es giebt Gedichte, welche sich ganz auf dergleichen Schilderungen beschränken.

Dann aber macht nicht die reale Objektivität und deren plastische Ausmalung, sondern das Anklingen des Aeußern an das Gemüth, die dadurch erregte Stimmung, das in solcher Umgebung sich empfindende Herz das eigentlich Lyrische aus, so daß uns durch die vor's Auge gebrachten Züge nicht dieser oder jener Gegenstand zur äußeren Anschauung, sondern das Gemüth, das sich in denselben hineingelegt hat, zum inneren Bewußtseyn kommen, und uns zu derselben Empfindungsweise oder Betrachtung bewegen soll. Das deutlichste Beispiel liefern hiefür die Romanze und Ballade, welche, wie ich schon oben andeutete, um so lyrischer sind, jemehr sie von der berichteten Begebenheit nur gerade das herausheben, was dem inneren Seelenzustande entspricht, in welchem der Dichter erzählt, und uns den ganzen Hergang in solcher Weise darbieten, daß uns daraus diese Stimmung selber lebendig zurückklingt. Deshalb bleibt alles eigentliche, wenn auch empfindungsvolle Ausmalen äußerer Gegenstände, ja selbst die weitläufige Charakteristik innerer Situationen in der Lyrik immer von geringerer Wirksamkeit, als das engere Zusammenziehn und der bezeichnungsreich koncentrirte Ausdruck.

ββ. Episoden zweitens sind dem lyrischen Dichter gleichfalls unverwehrt, doch darf er sich ihrer aus einem ganz anderen Grunde als der epische bedienen. Für das Epos liegen sie im Begriffe der objektiv ihre Seiten verselbstständigenden Totalität, und erhalten in Rücksicht auf den Fortgang der epischen Handlung zugleich den Sinn von Verzögerungen und Hemmnissen. Ihre lyrische Berechtigung dagegen ist subjektiver Art. Das lebendige Individuum nämlich durchläuft seine innere Welt schneller, erinnert sich bei den verschiedensten Gelegenheiten der verschiedensten Dinge, verknüpft das Allermannigfaltigste, und läßt sich, ohne dadurch von seiner eigentlichen Grundempfindung oder dem Gegenstande seiner Reflexion abzukommen, von seiner Vorstellung und Anschauung herüber und hinüberführen. Die gleiche Lebendigkeit steht nun auch dem poetischen Innern zu, ob-

schon es sich meistens schwer sagen läßt, ob dieses und jenes in einem lyrischen Gedichte episodisch zu nehmen sey oder nicht. Ueberhaupt aber gehören Abschweifungen, wenn sie nur die Einheit nicht zerreißen, vor allem aber überraschende Wendungen, witzige Kombinationen und plötzliche, fast gewaltsame Uebergänge gerade der Lyrik eigens zu.

γγ. Deshalb kann die Art des Fortgangs und Zusammenhanges in diesem Gebiete der Dichtkunst gleichfalls Theils unterschiedener, Theils ganz entgegengesetzter Natur seyn. Im Allgemeinen verträgt die Lyrik, ebensowenig als das Epos, weder die Willkür des gewöhnlichen Bewußtseyns, noch die bloß verständige Konsequenz oder den spekulativ in seiner Nothwendigkeit dargelegten Fortschrttt des wissenschaftlichen Denkens, sondern verlangt eine Freiheit und Selbstständigkeit auch der einzelnen Theile. Wenn sich aber für das Epos diese relative Isolirung aus der Form des realen Erscheinens herschreibt, in dessen Typus die epische Poesie veranschaulicht, so giebt umgekehrt wieder der lyrische Dichter den besonderen Empfindungen und Vorstellungen, in denen er sich ausspricht, den Charakter freier Vereinzelung, weil jede derselben, obschon alle von der ähnlichen Stimmung und Betrachtungsweise getragen sind, dennoch ihrer Besonderheit nach sein Gemüth erfüllt, und dasselbe so lange auf diesen einen Punkt koncentrirt, bis es sich zu anderen Anschauungen und Seiten der Empfindung herüber wendet. Hiebei nun kann der fortleitende Zusammenhang ein wenig unterbrochener ruhiger Verlauf seyn, ebensosehr aber auch in lyrischen Sprüngen von einer Vorstellung vermittlungslos zu einer andern weitabliegenden übergehn, so daß der Dichter sich scheinbar fesselos umherwirft, und dem besonnen folgernden Verstande gegenüber in diesem Fluge trunkener Begeisterung sich von einer Macht besessen zeigt, deren Pathos ihn selbst wider seinen Willen regiert und mit sich fortreißt. Der Schwung und Kampf solcher Leidenschaft ist einigen Arten der Lyrik so

sehr eigen, daß z. B. Horaz in vielen Gedichten dergleichen den Zusammenhang anscheinend auflösende Sprünge mit feiner Berechnung künstlich zu machen bemüht war. — Die mannigfaltigen Mittelstufen der Behandlung endlich, welche zwischen diesen Endpunkten des klarsten Zusammenhangs und ruhigen Verlaufs einerseits, und des ungebundenen Ungestüms der Leidenschaft und Begeisterung andererseits liegen, muß ich übergehn.

γ. Das Letzte nun, was uns in dieser Sphäre noch zu besprechen übrig bleibt, betrifft die äußere Form und Realität des lyrischen Kunstwerks. Hier herein fallen vornehmlich das Metrum und die Musikbegleitung.

αα. Daß der Herameter in seinem gleichmäßigen, gehaltenen und doch auch wieder lebendigen Fortströmen das Vortrefflichste der epischen Sylbenmaaße sey, läßt sich leicht einsehen. Für die Lyrik nun aber haben wir sogleich die größte Mannigfaltigkeit verschiedener Metra und die vielseitigere innere Struktur derselben zu fordern. Der Stoff des lyrischen Gedichts nämlich ist nicht der Gegenstand in seiner ihm selbst angehörigen realen Entfaltung, sondern die subjektive innere Bewegung des Dichters, deren Gleichmäßigkeit oder Wechsel, Unruhe oder Ruhe, stilles Hinfließen oder strudelnderes Fluthen und Springen sich nun auch als zeitliche Bewegung der Wortklänge, in denen sich das Innere kundgiebt, äußern muß. Die Art der Stimmung und ganzen Auffassungsweise hat sich schon im Versmaaß anzukündigen. Denn der lyrische Erguß steht zu der Zeit, als äußerem Elemente der Mittheilung, in einem viel näheren Verhältniß als das epische Erzählen, das die realen Erscheinungen in die Vergangenheit verlegt, und in einer mehr räumlichen Ausbreitung nebeneinander stellt oder verwebt, wogegen die Lyrik das augenblickliche Auftauchen der Empfindungen und Vorstellungen in dem zeitlichen Nacheinander ihres Entstehens und ihrer Ausbildung darstellt und deshalb die verschiedenartige zeitliche Bewegung selbst künstlerisch zu gestalten hat. — Zu dieser Un-

terschiedenheit nun gehört erstens das buntere Aneinanderreihen von Längen und Kürzen in einer abgebrocheneren Ungleichheit der rhythmischen Füße, zweitens die verschiedenartigeren Einschnitte, und drittens die Abrundung zu Strophen, welche sowohl in Rücksicht auf Länge und Kürze der einzelnen Zeilen als auch in Betreff auf die rhythmische Figuration derselben in sich selbst und in ihrer Aufeinanderfolge von reichhaltiger Abwechselung seyn können.

ββ. Lyrischer nun zweitens als diese kunstgemäße Behandlung der zeitlichen Dauer und ihrer rhythmischen Bewegung ist der Klang als solcher der Wörter und Sylben. Hieher gehört vornehmlich die Alliteration, der Reim und die Assonanz. Bei diesem Systeme der Versifikation nämlich überwiegt, wie ich dieß früher schon auseinander gesetzt habe, einerseits die geistige Bedeutsamkeit der Sylben, der Accent des Sinns, der sich von dem bloßen Naturelement für sich fester Längen und Kürzen loslöst, und nun vom Geist her die Dauer, Hervorhebung und Senkung bestimmt; andererseits thut sich der auf bestimmte Buchstaben, Sylben und Wörter ausdrücklich koncentrirte Klang isolirt hervor. Sowohl dieß Vergeistigen durch die innere Bedeutung, als auch dieß Herausheben des Klangs ist der Lyrik schlechthin gemäß, in sofern sie Theils das, was da ist und erscheint, nur in dem Sinne aufnimmt und ausspricht, welchen dasselbe für das Innere hat, Theils als Material ihrer eigenen Mittheilung vornehmlich den Klang und Ton ergreift. Zwar kann sich auch in diesem Gebiete das rhythmische Element mit dem Reime verschwistern, doch geschieht dieß dann in einer selbst wieder dem musikalischen Takt sich annähernden Weise. Streng genommen ließe sich deshalb die poetische Anwendung der Assonanz, der Alliteration und des Reims auf das Gebiet der Lyrik beschränken, denn obschon sich das mittelaltrige Epos nicht von jenen Formen, der Natur der neueren Sprachen zufolge, fernhalten kann, so ist dieß jedoch hauptsächlich nur deswegen

zulässig, weil hier von Hause aus das lyrische Element innerhalb der epischen Poesie selber von größerer Wirksamkeit wird, und sich stärker noch in Heldenliedern, romanzen- und balladenartigen Erzählungen u. s. w. Bahn bricht. Das Aehnliche findet in der dramatischen Dichtkunst statt. Was nun aber der Lyrik eigenthümlicher angehört, ist die verzweigtere Figuration des Reims, die sich in Betreff auf die Wiederkehr der gleichen oder die Abwechselung verschiedener Buchstaben-, Sylben- und Wortklänge zu mannigfach gegliederten und verschränkten Reimstrophen ausbildet und abrundet. Dieser Abtheilungen bedienen sich freilich die epische und die dramatische Poesie gleichfalls, doch nur aus demselben Grunde, aus welchem sie auch den Reim nicht verbannen. So geben z. B. die Spanier in der ausgebildetesten Epoche ihrer dramatischen Entwicklung dem spitzfündigen Spiele der in ihrem Ausdruck alsdann wenig dramatischen Leidenschaft einen durchaus freien Raum, und verleiben Oktavreime, Sonette u. s. f. ihren sonstigen dramatischen Versmaaßen ein, oder zeigen wenigstens in fortlaufenden Assonanzen und Reimen ihre Vorliebe für das tönende Element der Sprache.

γγ. Drittens endlich wendet sich die lyrische Poesie noch in verstärkterem Grade, als dieß durch den bloßen Reim möglich ist, der Musik dadurch zu, daß das Wort zur wirklichen Melodie und zum Gesang wird. Auch diese Hinneigung läßt sich vollständig rechtfertigen. Je weniger nämlich der lyrische Stoff und Inhalt für sich Selbstständigkeit und Objektivität hat, sondern vorzugsweise innerlicher Art ist, und nur in dem Subjekte als solchen wurzelt, während er dennoch zu seiner Mittheilung einen äußeren Haltpunkt nöthig macht, um so mehr fordert er für den Vortrag eine entschiedene Aeußerlichkeit. Weil er innerlicher bleibt, muß er äußerlich erregender werden. Diese sinnliche Erregung aber des Gemüths vermag nur die Musik hervorzubringen.

So finden wir denn auch in Rücksicht auf äußere Exekution die lyrische Poesie durchgängig fast in der Begleitung der Musik. Doch ist hier ein wesentlicher Stufengang in dieser Vereinigung nicht zu übersehn. Denn mit eigentlichen Melodieen verschmelzt sich wohl erst die romantische, und vornehmlich die moderne Lyrik, und zwar in solchen Liedern besonders, in welchen die Stimmung, das Gemüth das vorwaltende bleibt, und die Musik nun diesen innern Klang der Seele zur Melodie zu verstärken und auszubilden hat; wie das Volkslied z. B. eine musikalische Begleitung liebt und hervorruft. Kanzonen dagegen, Elegieen, Episteln u. s. f. ja selbst Sonette werden in neuerer Zeit nicht leicht einen Komponisten finden. Wo nämlich die Vorstellung und Reflexion oder auch die Empfindung in der Poesie selbst zu vollständiger Explikation kommt, und sich schon dadurch Theils der bloßen Koncentration des Gemüths, Theils dem sinnlichen Elemente der Kunst mehr und mehr enthebt, da gewinnt die Lyrik bereits als sprachliche Mittheilung eine größere Selbstständigkeit und giebt sich dem engen Anschließen an die Musik nicht so gefügig hin. Je unexplicirter umgekehrt das Innere ist, das sich ausdrücken will, desto mehr bedarf es der Hülfe der Melodie. Weshalb nun aber die Alten der durchsichtigen Klarheit ihrer Diktion zum Trotz, dennoch beim Vortrag die Unterstützung der Musik, und in welchem Maaße sie dieselbe forderten, werden wir noch später zu berühren Gelegenheit haben.

c) Die Arten der eigentlichen Lyrik.

Was nun drittens die besonderen Arten angeht, zu denen die lyrische Poesie auseinandertritt, so habe ich einiger, welche den Uebergang aus der erzählenden Form des Epos in die subjektive Darstellungsweise bilden, bereits nähere Erwähnung gethan. Auf der entgegengesetzten Seite könnte man nun ebenso das Hervorkommen des Dramatischen aufzeigen wollen; dieses

Herüberneigen aber zur Lebendigkeit des Drama beschränkt sich hier im Wesentlichen nur darauf, daß auch das lyrische Gedicht als Zwiegespräch, ohne jedoch zu einer sich konfliktvoll weiter bewegenden Handlung fortzugehn, die äußere Form des Dialogs in sich aufzunehmen vermag. Diese Uebergangsstufen und Zwitterarten wollen wir jedoch bei Seite liegen lassen, und nur kurz diejenigen Formen betrachten, in welchen sich das eigentliche Princip der Lyrik unvermischt geltend macht. Der Unterschied derselben findet seinen Grund in der Stellung, welche das dichtende Bewußtseyn zu seinem Gegenstande einnimmt.

α. Auf der einen Seite nämlich hebt das Subjekt die Partikularität seiner Empfindung und Vorstellung auf, und versenkt sich in die allgemeine Anschauung Gottes oder der Götter, deren Größe und Macht das ganze Innere durchdringt, und den Dichter als Individuum verschwinden läßt. Hymnen, Dithyramben, Päane, Psalmen gehören in diese Klasse, welche sich dann wieder bei den verschiedenen Völkern verschiedenartig ausbildet. Im Allgemeinsten will ich nur auf folgenden Unterschied aufmerksam machen.

αα. Der Dichter, der sich über die Beschränktheit seiner eigenen inneren und äußeren Zustände, Situationen und der damit verknüpften Vorstellungen erhebt, und sich dafür dasjenige zum Gegenstande macht, was ihm und seiner Nation als absolut und göttlich erscheint, kann sich das Göttliche erstens zu einem objektiven Bilde abrunden, und das für die innere Anschauung entworfene und ausgeführte Bild zum Preise der Macht und Herrlichkeit des besungenen Gottes für Andere hinstellen. Von dieser Art sind z. B. die Hymnen, welche dem Homer zugeschrieben werden. Sie enthalten vornehmlich mythologische, nicht etwa nur symbolisch aufgefaßte, sondern in episch gediegener Anschaulichkeit ausgestaltete Situationen und Geschichten des Gottes, zu dessen Ruhm sie gedichtet sind.

ββ. Umgekehrt zweitens und lyrischer ist der dithyrambenmäßige Aufschwung als subjektiv gottesdienstliche Erhebung, die fortgerissen von der Gewalt ihres Gegenstandes, wie im Innersten durchgerüttelt und betäubt, in ganz allgemeiner Stimmung es nicht zu einem objektiven Bilden und Gestalten bringen kann, sondern beim Aufjauchzen der Seele stehn bleibt. Das Subjekt geht aus sich heraus, hebt sich unmittelbar in das Absolute hinein, von dessen Wesen und Macht erfüllt es nun jubelnd einen Preis über die Unendlichkeit anstimmt, in welche es sich versenkt, und über die Erscheinungen, in deren Pracht sich die Tiefen der Gottheit verkündigen.

Die Griechen haben es innerhalb ihrer gottesdienstlichen Feierlichkeiten nicht lange bei solchen bloßen Ausrufungen und Anrufungen bewenden lassen, sondern sind dazu fortgegangen, dergleichen Ergüsse durch Erzählung bestimmter mythischer Situationen und Handlungen zu unterbrechen. Diese zwischen die lyrischen Ausbrüche hineingestellten Darstellungen machten sich dann nach und nach zur Hauptsache, und bildeten, indem sie als lebendig abgeschlossene Handlung für sich in Form der Handlung hervortraten, das Drama aus, das nun seinerseits wieder die Lyrik der Chöre als integrirenden Theil in sich hineinnahm.

Durchgreifender dagegen finden wir diesen Schwung der Erhebung, dieß Aufblicken, Jauchzen und Aufschreien der Seele zu dem Einen, worin das Subjekt das Endziel seines Bewußtseyns und den eigentlichen Gegenstand aller Macht und Wahrheit, alles Ruhmes und Preises findet, in vielen der erhabeneren Psalmen des alten Testamentes. Wie es z. B. im 33sten Psalm heißt: „Freuet euch des Herrn, ihr Gerechten; die Frommen sollen ihn schön preisen. Danket dem Herrn mit Harfen, und lobsinget ihm auf dem Psalter von zehn Saiten; singet ihm ein neues Lied, und machet's gut auf Saitenspielen mit Schalle. Denn des Herren Wort ist wahrhaftig, und was er zusaget, das hält er gewiß. Er liebet Gerechtigkeit und Gericht. Die Erde ist voll der Güte des Herrn, der Himmel ist durchs Wort des Herrn gemacht, und alle sein Heer durch den Geist seines Mundes" ꝛc. Ebenso im 29sten Psalm: „Bringet her dem Herrn, ihr Gewaltigen, bringet her dem Herrn Ehre und Stärke. Bringet dem Herrn Ehre seines Namens, betet an den Herrn in heiligem Schmuck. Die Stimme des Herrn gehet auf den Wassern, der Gott der Ehren donnert, der Herr auf großen Wassern, die Stimme des Herrn gehet mit Macht, die Stimme des Herrn gehet herrlich. Die Stimme des Herrn zerbricht die Cedern, der Herr zerbricht die Cedern des Libanon. Und machet sie lächen wie ein Kalb, Libanon und Sirion wie ein junges Einhorn. Die Stimme des Herrn hänet wie Feuerflammen. Die Stimme des Herrn erreget die Wüsten" u. s. f.

Solch eine Erhebung und lyrische Erhabenheit enthält ein Außersichseyn, und wird deshalb weniger zu einem sich Vertiefen in den konkreten Inhalt, so daß die Phantasie in ruhiger Befriedigung die Sache gewähren ließe, als sie sich vielmehr nur zu einem unbestimmten Enthusiasmus steigert, der das dem Bewußtseyn Unaussprechliche zur Empfindung und Anschauung zu bringen ringt. In dieser Unbestimmtheit kann sich das subjektive Innere seinen unerreichbaren Gegenstand nicht in beruhigter Schönheit vorstellen, und seines Ausdrucks im Kunstwerke genießen; statt eines ruhigen Bildes stellt die Phantasie die äußerlichen Erscheinungen, die sie ergreift, ungeregelter, abgerissen zusammen, und da sie im Innern zu keiner festen Gliederung der besonderen Vorstellungen gelangt, bedient sie sich auch im Aeußeren nur eines willkürlicher herausstoßenden Rhythmus.

Die Propheten, welche der Gemeinde gegenüberstehn, gehn dann mehr schon, großentheils im Grundtone des Schmerzes und der Wehklage über den Zustand ihres Volks, in diesem Gefühl der Entfremdung und des Abfalls, in der erhabenen

Gluth ihrer Gesinnung und ihres politischen Zornes zur paränetischen Lyrik fort.

Aus übergroßer Wärme nun aber wird in späteren nachbildenden Zeiten diese dann künstlichere Hitze leicht kalt und abstrakt. So sind z. B. viele hymnen- und psalmenartige Gedichte Klopstock's weder von Tiefe der Gedanken noch von ruhiger Entwickelung irgend eines religiösen Inhalts, sondern was sich darin ausdrückt, ist vornehmlich der Versuch dieser Erhebung zum Unendlichen, das der modernen aufgeklärten Vorstellung gemäß nur zur leeren Unermeßlichkeit und unbegreiflichen Macht, Größe und Herrlichkeit Gottes, gegenüber der dadurch ganz begreiflichen Ohnmacht und erliegenden Endlichkeit des Dichters, auseinandergeht.

β. Auf einem zweiten Standpunkte stehn diejenigen Arten der lyrischen Poesie, welche sich durch den allgemeinen Namen Ode, im neueren Sinne des Worts, bezeichnen lassen. Hier tritt im Unterschiede der vorigen Stufe sogleich die für sich herausgehobene Subjektivität des Dichters als eine Hauptseite an die Spitze, und kann sich gleichfalls in zwiefacher Beziehung geltend machen.

αα. Einerseits nämlich erwählt sich der Dichter auch innerhalb dieser neuen Form und Aeußerungsweise, wie bisher, einen in sich selbst gewichtigen Inhalt, den Ruhm und Preis der Götter, Helden, Fürsten, Liebe, Schönheit, Kunst, Freundschaft u. s. f., und zeigt sein Inneres von diesem Gehalt und dessen konkreter Wirklichkeit so durchdrungen erfüllt und hingerissen, daß es scheint, als habe der Gegenstand sich in diesem Schwunge der Begeisterung der ganzen Seele bemächtigt, und walte in ihr als die einzig bestimmende Macht. Wäre dieß nun vollständig der Fall, so könnte die Sache sich für sich objektiv zu einem epischen Skulpturbilde plastisch ausgestalten, bewegen und abschließen. Umgekehrt aber ist es gerade seine eigene Subjektivität und deren Größe, welche der Dichter für sich

auszusprechen und objektiv zu machen hat, so daß er sich nun seinerseits des Gegenstandes bemächtigt, ihn innerlich verarbeitet, sich selbst in ihm zur Aeußerung bringt, und deshalb in freier Selbstständigkeit den objektiven Entwickelungsgang durch seine eigene Empfindung oder Reflexion unterbricht, subjektiv beleuchtet, verändert, und somit nicht die Sache, sondern die von ihr erfüllte subjektive Begeisterung zum Meister werden läßt. Hiermit haben wir jedoch zwei verschiedene ja entgegengesetzte Seiten; die hinreißende Macht des Inhalts, und die subjektive poetische Freiheit, welche im Kampf mit dem Gegenstande, der sie bewältigen will, hervorbricht. Der Drang nun dieses Gegensatzes vornehmlich ist es, welcher den Schwung und die Kühnheit der Sprache und Bilder, das scheinbar Regellose des inneren Baues und Verlaufs, die Abschweifungen, Lücken, plötzlichen Uebergänge u. s. f. nothwendig macht, und die innere poetische Höhe des Dichters durch die Meisterschaft bewährt, mit welcher er in künstlerischer Vollendung diesen Zwiespalt zu lösen, und ein in sich selber einheitsvolles Ganzes zu produciren mächtig bleibt, das ihn, als sein Werk, über die Größe seines Gegenstandes hinaushebt.

Aus dieser Art lyrischer Begeisterung sind viele der pindarischen Oden hervorgegangen, deren siegende innere Herrlichkeit sich dann ebenso in dem vielfach bewegten und doch zu festem Maaß geregelten Rhythmus kund giebt. Horaz dagegen ist besonders da, wo er sich am meisten erheben will, sehr kühl und nüchtern, und von einer nachahmenden Künstlichkeit, welche die mehr nur verständige Feinheit der Komposition vergebens zu verdecken sucht. Auch Klopstock's Begeisterung bleibt nicht jedesmal echt, sondern wird häufig zu etwas Gemachtem, obschon manche seiner Oden voll wahrer und wirklicher Empfindung und von einer hinreißenden männlichen Würde und Kraft des Ausdrucks sind.

ββ. Andererseits aber braucht der Inhalt nicht schlechthin gehaltvoll und wichtig zu seyn, sondern der Dichter zwei-

tens wird sich selbst in seiner Individualität von solcher Wichtigkeit, daß er nun auch unbedeutenderen Gegenständen, weil er sie zum Inhalte seines Dichtens macht, Würde, Adel oder doch wenigstens überhaupt ein höheres Interesse verleiht. Von dieser Art ist Vieles in Horazen's Oden, und auch Klopstock und Andere haben sich auf diesen Standpunkt gestellt. Hier ist es dann nicht das Bedeutende des Gehalts, womit der Dichter kämpft, sondern er hebt im Gegentheil das für sich Bedeutungslose in äußeren Anlässen, kleinen Vorfällen, u. s. f. zu der Höhe hinauf, auf welcher er selbst sich empfindet und vorstellt.

γ. Die ganze unendliche Mannigfaltigkeit der lyrischen Stimmung und Reflexion breitet sich endlich auf der Stufe des Liedes auseinander, in welchem deshalb auch die Besonderheit der Nationalität und dichterischen Eigenthümlichkeit am vollständigsten zum Vorschein kommt. Das Allerverschiedenartigste kann hierunter begriffen werden, und eine genaue Klassifikation wird höchst schwierig. Im Allgemeinsten lassen sich etwa folgende Unterschiede sondern.

αα. Erstens das eigentliche Lied, das zum Singen oder auch nur zum Trällern für sich und in Gesellschaft bestimmt ist. Da braucht's nicht viel Inhalt, innere Größe und Hoheit; im Gegentheil Würde, Adel, Gedankenschwere würden der Lust, sich unmittelbar zu äußern, nur hinderlich werden. Großartige Reflexionen, tiefe Gedanken, erhabene Empfindungen nöthigen das Subjekt, aus seiner unmittelbaren Individualität und deren Interesse und Seelenstimmung schlechthin herauszutreten. Diese Unmittelbarkeit der Freude und des Schmerzes, das Partikuläre in ungehemmter Innigkeit soll aber gerade im Liede seinen Ausdruck finden. In seinen Liedern ist sich jedes Volk daher auch am meisten heimisch und behaglich.

Wie gränzenlos sich nun dieß Gebiet in seinem Umfange des Inhalts und seiner Verschiedenheit des Tones ausdehnt, so unterscheidet sich doch jedes Lied von den bisherigen Arten sogleich durch seine Einfachheit in Ansehung des Stoffes, Ganges, Metrums, der Sprache, Bilder u. s. f. Es fängt von sich im Gemüthe an, und geht nun nicht etwa in begeisterndem Fluge von einem Gegenstande zum andern fort, sondern haftet überhaupt beschlossener in ein und demselben Inhalte fest, sey derselbe nun eine einzelne Situation oder irgend eine bestimmte Aeußerung der Lust oder Traurigkeit, deren Stimmung und Anschauungen uns durch's Herz ziehn. In dieser Empfindung oder Situation bleibt das Lied ohne Ungleichheit des Fluges und Affekts, ohne Kühnheit der Wendungen und Uebergänge ruhig und einfach stehn, und bildet nur dieses Eine in leichtem Flusse der Vorstellung bald abgebrochener und koncentrirter, bald ausgebreiteter und folgerechter, sowie in sangbaren Rhythmen und leicht faßlichen ohne mannigfaltige Verschlingung wiederkehrenden Reimen zu einem Ganzen aus. Weil es nun aber meist das An und für sich Flüchtigere zu seinem Inhalte hat, muß man nicht etwa meinen, daß eine Nation hundert und tausend Jahre hindurch die nämlichen Lieder singen müßte. Ein irgend sich weiter entwickelndes Volk ist nicht so arm und dürftig, daß es nur einmal Liederdichter unter sich hätte; gerade die Liederpoesie stirbt, im Unterschiede der Epopöe, nicht aus, sondern erweckt sich immer von Frischem. Dieß Blumenfeld erneuert sich in jeder Jahreszeit, und nur bei gedrückten, von jedem Vorschreiten abgeschnittenen Völkern, die nicht zu der immer neubelebten Freudigkeit des Dichtens kommen, erhalten sich die alten und ältesten Lieder. Das einzelne Lied wie die einzelne Stimmung entsteht und vergeht, regt an, erfreut, und wird vergessen. Wer kennt und singt z. B. noch die Lieder, welche vor funfzig Jahren allgemein bekannt und beliebt waren? Jede Zeit schlägt ihren neuen Liederton an, und der frühere klingt ab, bis er gänzlich verstummt. Dennoch aber muß jedes Lied, nicht sowohl eine Darstellung der Persönlichkeit des Sängers als solchen, als eine Gemeingültigkeit haben, welche vielfach anspricht, gefällt, die

gleiche Empfindung anregt, und so nun auch von Munde zu Munde geht. Lieder die nicht allgemein in ihrer Zeit gesungen werden, sind selten echter Art.

Als den wesentlichen Unterschied nun in der Ausdrucksweise des Liedes will ich nur zwei Hauptseiten herausheben, welche ich schon früher berührt habe. Eines Theils nämlich kann der Dichter sein Inneres und dessen Bewegungen ganz offen und ausgelassen aussprechen, besonders die freudigen Empfindungen und Zustände, so daß er alles, was in ihm vorgeht, vollständig mittheilt; anderen Theils aber kann er im entgegengesetzten Extrem gleichsam nur durch sein Verstummen ahnen lassen, was in seinem unaufgeschlossenen Gemüthe sich zusammendrängt. Die erste Art des Ausdrucks gehört hauptsächlich dem Orient und besonders der sorglosen Heiterkeit und begierdefreien Expansion der muhamedanischen Poesie an, deren glänzende Anschauung sich in sinniger Breite und witzigen Verknüpfungen herüber und hinüber zu wenden liebt. Die zweite dagegen sagt mehr der nordisch in sich koncentrirten Innerlichkeit des Gemüths zu, das in gedrungener Stille oft nur nach ganz äußerlichen Gegenständen zu greifen und in ihnen anzudeuten vermag, daß das in sich gepreßte Herz sich nicht aussprechen und Luft machen könne, sondern wie das Kind, mit dem der Vater im Erlkönig durch Nacht und Wind reitet, in sich verglimmt und erstickt. Dieser Unterschied, der auch sonst schon im Lyrischen sich in allgemeiner Weise als Volks- und Kunstpoesie, Gemüth und umfassendere Reflexion geltend macht, kehrt auch hier innerhalb des Liedes mit vielfachen Nüancen und Mittelstufen wieder.

Was nun endlich einzelne Arten betrifft, die sich hieher zählen lassen, so will ich nur folgende erwähnen.

Erstlich *Volkslieder*, welche ihrer Unmittelbarkeit wegen hauptsächlich auf dem Standpunkte des Liedes stehn bleiben, und meist sangbar sind, ja des begleitenden Gesanges bedürfen. Sie erhalten Theils die nationalen Thaten und Begebnisse, in welchen das Volk sein eigenstes Leben empfindet, in der Erinnerung wach, Theils sprechen sie die Empfindungen und Situationen der verschiedenen Stände, das Mitleben mit der Natur und den nächsten menschlichen Verhältnissen unmittelbar aus, und stimmen die verschiedenartigsten Töne der Lustigkeit oder Trauer und Wehmuth an. — Ihnen gegenüber *zweitens* stehn die Lieder einer schon in sich vielfach bereicherten Bildung, welche sich zu geselliger Erheiterung an den mannigfaltigsten Scherzen, anmuthigen Wendungen, kleinen Vorfällen und sonstigen galanten Einkleidungen ergötzt, oder empfindsamer sich an die Natur und an Situationen des engeren menschlichen Lebens wendet, und diese Gegenstände so wie die Gefühle dabei und darüber beschreibt, indem der Dichter in sich zurückgeht, und sich an seiner eigenen Subjektivität und deren Herzensregungen weidet. Bleiben dergleichen Lieder bei der bloßen Beschreibung, besonders von Naturgegenständen stehn, so werden sie leicht trivial und zeugen von keiner schöpferischen Phantasie. Auch mit dem Beschreiben der Empfindungen über etwas geht es häufig nicht besser. Vor allem muß der Dichter bei solcher Schilderung der Gegenstände und Empfindungen nicht mehr in der Befangenheit der unmittelbaren Wünsche und Begierden stehen, sondern in theoretischer Freiheit sich schon eben so sehr darüber erhoben haben, so daß es ihm nur auf die Befriedigung ankommt, welche die Phantasie als solche giebt. Diese unbekümmerte Freiheit, diese Ausweitung des Herzens und Befriedigung im Elemente der Vorstellung giebt z. B. vielen der anakreontischen Lieder, sowie den Gedichten des Hafis und dem goethischen westöstlichen Divan den schönsten Reiz geistiger Freiheit und Poesie. — *Drittens* nun aber ist auch auf dieser Stufe ein höherer allgemeiner Inhalt nicht etwa ausgeschlossen. Die meisten protestantischen Gesänge für kirchliche Erbauung z. B. gehören zur Klasse der Lieder. Sie drücken die Sehnsucht nach Gott, die Bitte um seine Gnade, die Reue, Hoffnung, Zuversicht, den Zweifel,

Glauben u. s. f. des protestantischen Herzens zwar als Angelegenheit und Situation des einzelnen Gemüths aus, aber auf allgemeine Weise, in welcher diese Empfindungen und Zustände zugleich mehr oder weniger Angelegenheit eines Jeden seyn können oder sollen.

ββ. Zu einer zweiten Gruppe dieser umfassenden Stufe lassen sich die Sonette, Sestinen, Elegieen, Episteln u. s. f. rechnen. Diese Arten treten aus dem bisher betrachteten Kreise des Liedes schon heraus. Die Unmittelbarkeit des Empfindens und Aeußerns nämlich hebt sich hier zur Vermittelung der Reflexion und vielseitig umherblickenden, das Einzelne der Anschauung und Herzenserfahrung unter allgemeinere Gesichtspunkte zusammenfassenden Betrachtung auf; Kenntniß, Gelehrsamkeit, Bildung überhaupt darf sich geltend machen, und wenn auch in allen diesen Beziehungen die Subjektivität, welche das Besondere und Allgemeine in sich verknüpft und vermittelt, das Herrschende und Hervorstechende bleibt, so ist doch der Standpunkt, auf den sie sich stellt, allgemeiner und erweiterter als im eigentlichen Liede. Besonders die Italiener z. B. haben in ihren Sonetten und Sestinen ein glänzendes Beispiel einer feinsinnig reflektirenden Empfindung gegeben, die in einer Situation nicht bloß die Stimmungen der Sehnsucht, des Schmerzes, Verlangens u. s. f. oder die Anschauungen von äußeren Gegenständen mit inniger Koncentration unmittelbar ausdrückt, sondern sich vielfach herumwindet, mit Besonnenheit weit in Mythologie, Geschichte, Vergangenheit und Gegenwart umherblickt, und doch immer in sich wiederkehrt und sich beschränkt und zusammenhält. Dieser Art der Bildung ist weder die Einfachheit des Liedes vergönnt, noch die Erhebung der Ode gestattet, wodurch denn einerseits die Sangbarkeit fortfällt, andererseits aber, als Gegentheil des begleitenden Singens, die Sprache selbst in ihrem Klingen und künstlichen Reimen zu einer tönenden Melodie des Wortes wird. Die Elegie dagegen kann in Sylbenmaaß, Reflexionen, Aussprüchen und beschreibender Darstellung der Empfindungen epischer gehalten seyn.

γγ. Die dritte Stufe in dieser Sphäre wird durch eine Behandlungsweise ausgefüllt, deren Charakter neuerdings unter uns Deutschen am schärfsten in Schiller hervorgetreten ist. Die meisten seiner lyrischen Gedichte, wie die Resignation, die Ideale, das Reich der Schatten, die Künstler, das Ideal und das Leben, sind ebensowenig eigentliche Lieder als Oden oder Hymnen, Episteln, Sonette oder Elegieen im antiken Sinne; sie nehmen im Gegentheil einen von allen diesen Arten verschiedenen Standpunkt ein. Was sie auszeichnet, ist besonders der großartige Grundgedanke ihres Inhalts, von welchem der Dichter jedoch weder dithyrambisch fortgerissen erscheint, noch im Drange der Begeisterung mit der Größe seines Gegenstandes kämpft, sondern desselben vollkommen Meister bleibt, und ihn mit eigener poetischer Reflexion, in ebenso schwungreicher Empfindung als umfassender Weite der Betrachtung mit hinreißender Gewalt in den prächtigsten volltönendsten Worten und Bildern, doch meist ganz einfachen aber schlagenden Rhythmen und Reimen, nach allen Seiten hin vollständig explicirt. Diese großen Gedanken und gründlichen Interessen, denen sein ganzes Leben geweiht war, erscheinen deshalb als das innerste Eigenthum seines Geistes, aber er singt nicht still in sich oder in geselligem Kreise, wie Goethe's liederreicher Mund, sondern wie ein Sänger, der einen für sich selbst würdigen Gehalt einer Versammlung der Hervorragendsten und Besten vorträgt. So tönen seine Lieder, wie er selbst von seiner Glocke sagt:

Hoch über'm niedern Erdenleben
Soll sie im blauen Himmelszelt,
Die Nachbarin des Donners, schweben
Und gränzen an die Sternenwelt,
Soll eine Stimme seyn von oben,
Wie der Gestirne helle Schaar,

Die ihren Schöpfer wandelnd loben
Und führen das bekränzte Jahr.
Nur ewigen und ernsten Dingen
Sey ihr metall'ner Mund geweiht,
Und stündlich mit den schnellen Schwingen.
Berühr' im Fluge sie die Zeit.

3. Geschichtliche Entwickelung der Lyrik.

Aus dem, was ich Theils über den allgemeinen Charakter, Theils über die näheren Bestimmungen angedeutet habe, welche in Rücksicht auf den Dichter, das lyrische Kunstwerk und die Arten der Lyrik in Betracht kommen, erhellt schon zur Genüge, daß besonders in diesem Gebiete der Poesie eine konkrete Behandlung nur in zugleich historischer Weise möglich ist. Denn das Allgemeine, das für sich kann festgestellt werden, bleibt nicht nur seinem Umfange nach beschränkt, sondern auch in seinem Werthe abstrakt, weil fast in keiner andern Kunst in gleichem Maaße die Besonderheit der Zeit und Nationalität, sowie die Einzelnheit des subjektiven Genius das Bestimmende für den Inhalt und die Form der Kunstwerke abgiebt. Je mehr nun aber hieraus für uns die Forderung erwächst, eine solche geschichtliche Darstellung nicht zu umgehn, um so mehr muß ich mich eben um dieser Mannigfaltigkeit willen, zu welcher die lyrische Poesie auseinander geht, ausschließlich auf die kurze Uebersicht über dasjenige beschränken, was mir in diesem Kreise zur Kenntniß gekommen ist, und woran ich einen regeren Antheil habe nehmen können.

Den Grund für die allgemeine Gruppirung der vielfachen nationalen und individuellen lyrischen Produkte haben wir, wie bei der epischen Poesie, aus den durchgreifenden Formen zu entnehmen, zu denen sich das künstlerische Hervorbringen überhaupt entfaltet, und welche wir als die symbolische, klassische und romantische Kunst haben kennen lernen. Als Haupteintheilung müssen

wir deshalb auch in diesem Gebiete dem Stufengange folgen, der uns von der orientalischen zu der Lyrik der Griechen und Römer, und von dieser zu den slavischen, romanischen und germanischen Völkern herüberführt.

a) Was nun erstens die orientalische Lyrik näher anbetrifft, so unterscheidet sie sich von der abendländischen im Wesentlichsten dadurch, daß es der Orient, seinem allgemeinen Principe gemäß, weder zur individuellen Selbstständigkeit und Freiheit des Subjekts, noch zu jener Verinnigung des Inhaltes bringt, deren Unendlichkeit in sich die Tiefe des romantischen Gemüths ausmacht. Im Gegentheil zeigt sich das subjektive Bewußtseyn seinem Inhalt nach auf der einen Seite in das Aeußere und Einzelne unmittelbar versunken, und spricht sich in dem Zustande und den Situationen dieser ungetrennten Einheit aus, andererseits hebt es sich, ohne festen Halt in sich selber zu finden, gegen dasjenige auf, was ihm in der Natur und den Verhältnissen des menschlichen Daseyns als das Mächtige und Substantielle gilt, und zu dem es sich nun in diesem bald negativeren bald freieren Verhältniß in seiner Vorstellung und Empfindung, ohne es erreichen zu können, heraurингt. — Der Form nach treffen wir deshalb hier weniger die poetische Aeußerung selbstständiger Vorstellungen über Gegenstände und Verhältnisse, als vielmehr das unmittelbare Schildern jener reflexionslosen Einlebung, wodurch sich nicht das Subjekt in seiner in sich zurückgenommenen Innerlichkeit, sondern in seinem Aufgehobenseyn gegen die Objekte und Situationen zu erkennen giebt. Nach dieser Seite hin erhält die orientalische Lyrik häufig, im Unterschiede besonders der romantischen, einen gleichsam objektiveren Ton. Denn oft genug spricht das Subjekt die Dinge und Verhältnisse nicht so aus, wie sie in ihm sind, sondern so, wie es in den Dingen ist, denen es nun häufig auch ein für sich selbstständig beseeltes Leben giebt; wie z. B. Hafis einmal ausruft:

O komm! die Nachtigall von dem Gemüth Hafisens
Kömmt auf den Duft der Rosen des Genusses wieder.

Andererseits geht diese Lyrik in der Befreiung des Subjekts von sich und aller Einzelnheit und Partikularität überhaupt zur ursprünglichen Expansion des Innern fort, das sich nun aber leicht ins Gränzenlose verliert, und zu einem positiven Ausdruck dessen, was es sich zum Gegenstande macht, nicht hindurchdringen kann, weil dieser Inhalt selbst das ungestaltbar Substantielle ist. Im Ganzen hat deshalb in dieser letzteren Rücksicht die morgenländische Lyrik besonders bei den Hebräern, Arabern und Persern den Charakter hymnenartiger Erhebung. Alle Größe, Macht und Herrlichkeit der Kreatur häuft die subjektive Phantasie verschwenderisch auf, um diesen Glanz dennoch vor der unaussprechlich höheren Majestät Gottes verschwinden zu lassen, oder sie wird nicht müde, wenigstens alles Liebliche und Schöne zu einer köstlichen Schnur aneinander zu reihn, die sie als Opfergabe demjenigen darbringt, was dem Dichter, sey es nun Sultan, Geliebte oder Schenke, einzig von Werth ist.

Als nähere Form des Ausdrucks endlich ist hauptsächlich in dieser Sphäre der Poesie die Metapher, das Bild und Gleichniß zu Hause. Denn Theils kann sich das Subjekt, das in seinem eigenen Innern nicht frei für sich selber ist, nur im vergleichenden Einleben in Anderes und Aeußeres kundgeben; Theils bleibt hier das Allgemeine und Substantielle abstrakt, ohne sich mit einer bestimmten Gestalt zu freier Individualität zusammenschmelzen zu lassen, so daß es nun auch seinerseits nur im Vergleich mit den besondern Erscheinungen der Welt zur Anschauung gelangt, während diese endlich nur den Werth erhalten, zur annähernden Vergleichbarkeit mit dem Einen dienen zu können, das allein Bedeutung hat und des Ruhmes und Preises würdig ist. Diese Metaphern, Bilder und Gleichnisse aber, zu welchen das durchweg fast zur Anschauung heraustretende Innere sich aufschließt, sind nicht die wirkliche

Empfindung und Sache selbst, sondern ein nur subjektiv vom Dichter gemachter Ausdruck derselben. Was deshalb dem lyrischen Gemüthe hier an innerlich konkreter Freiheit abgeht, das finden wir durch die Freiheit des Ausdrucks ersetzt, der sich von naiver Unbefangenheit in Bildern und Gleichnißreden ab, die vielseitigsten Mittelstufen hindurch, bis zur unglaublichsten Kühnheit und dem scharfsinnigsten Witz neuer und überraschender Kombinationen fortentwickelt.

Was zum Schluß die einzelnen Völker angeht, welche sich in der orientalischen Lyrik hervorgethan haben, so sind hier erstens die Chinesen, zweitens die Inder, drittens aber vor allem die Hebräer, Araber und Perser zu nennen, auf deren nähere Charakteristik ich mich jedoch nicht einlassen kann.

b. Auf der zweiten Hauptstufe, in der Lyrik der Griechen und Römer, ist es die klassische Individualität, welche den durchgreifenden Charakterzug ausmacht. Diesem Principe gemäß geht das einzelne Bewußtseyn, das sich lyrisch mittheilt, weder in das Aeußere und Objektive auf, noch erhebt es sich über sich selbst hinaus zu dem erhabenen Anruf an alle Kreatur: alles was Odem hat lobe den Herrn! oder versenkt sich, nach freudiger Entfesselung von allen Banden der Endlichkeit, in den Einen, der alles durchdringt und beseelt, sondern das Subjekt schließt sich mit dem Allgemeinen, als der Substanz seines eigenen Geistes, frei zusammen, und bringt sich diese individuelle Einigung innerlich zum poetischen Bewußtseyn. —

Wie von der orientalischen, so unterscheidet sich die Lyrik der Griechen und Römer auf der anderen Seite ebensosehr von der romantischen. Denn statt sich bis zur Innigkeit partikulärer Stimmungen und Situationen zu vertiefen, arbeitet sie hingegen das Innere zur klarsten Explikation seiner individuellen Leidenschaft, Anschauung und Betrachtungen heraus. Dadurch behält auch sie, selbst als Aeußerung des inneren Geistes, soweit dieß der Lyrik gestattet ist, den plastischen Typus

der klassischen Kunstform bei. Was sie nämlich von Lebensansichten, Weisheitssprüchen u. s. f. darlegt, entbehrt aller durchsichtigen Allgemeinheit ungeachtet dennoch nicht der freien Individualität selbstständiger Gesinnung und Auffassungsweise, und spricht sich weniger bilderreich und metaphorisch als direkt und eigentlich aus, während auch die subjektive Empfindung Theils in allgemeinerer Weise, Theils in anschaulicher Gestalt für sich selbst objektiv wird. In derselben Individualität scheiden sich die besonderen Arten in Betreff auf Konception, Ausdruck, Dialekt und Versmaaß von einander ab, um in abgeschlossener Selbstständigkeit den Kulminationspunkt ihrer Ausbildung zu erreichen, und wie das Innere und dessen Vorstellungen ist auch der äußere Vortrag plastischerer Art, indem derselbe in musikalischer Rücksicht weniger die innerliche Seelenmelodie der Empfindung als den sinnlichen Wortklang in dem rhythmischen Maaß seiner Bewegung hervorhebt, und hiezu endlich noch die Verschlingungen des Tanzes treten läßt.

α. In ursprünglicher reichster Entwickelung bildet die griechische Lyrik diesen Kunstcharakter vollendet aus. Zuerst als noch episch gehaltnere Hymnen, welche im Metrum des Epos weniger die innere Begeisterung aussprechen, als in festen objektiven Zügen, wie ich schon oben anführte, ein plastisches Bild der Götter vor die Seele stellen. — Den nächsten Fortgang sodann bildet dem Metrum nach das elegische Sylbenmaaß, das den Pentameter hinzufügt, und durch den regelmäßig wiederkehrenden Anschluß desselben an den Herameter und die gleichen abbrechenden Einschnitte den ersten Beginn einer strophenartigen Abrundung zeigt. So ist denn auch die Elegie in ihrem ganzen Tone bereits lyrischer, sowohl die politische als auch die erotische, obschon sie besonders als gnomische Elegie dem epischen Herausheben und Aussprechen des Substantiellen als solchen noch nahe liegt, und daher auch ausschließlich fast den Joniern angehört, bei welchen die objektive Anschauung die Oberhand hatte.

Auch in Rücksicht auf das Musikalische ist es hauptsächlich nur die rhythmische Seite, die zur Ausbildung gelangt. — Daneben drittens entwickelt sich in einem neuen Versmaaße das jambische Gedicht, das durch die Schärfe seiner Schmähungen eine schon subjektivere Richtung nimmt.

Die eigentlich lyrische Reflexion und Leidenschaft aber entwickelt sich erst in der sogenannten melischen Lyrik: die Metra werden verschiedenartiger, wechselnder, die Strophen reicher, die Elemente der musikalischen Begleitung durch die hinzutretende Modulation vollständiger; jeder Dichter macht sich ein seinem lyrischen Charakter entsprechendes Sylbenmaaß; Sappho für ihre weichen doch von leidenschaftlicher Gluth entflammten und im Ausdruck wirkungsvoll gesteigerten Ergüsse; Alcäus für seine männlich kühneren Oden, und besonders lassen die Skolien bei der Mannigfaltigkeit ihres Inhalts und Tones auch eine vielseitige Nuancirung der Diktion und des Metrums zu.

Die chorische Lyrik endlich entfaltet sich sowohl in Betreff auf Reichthum der Vorstellung und Reflexion, Kühnheit der Uebergänge, Verknüpfungen u. s. f., als auch in Rücksicht auf äußeren Vortrag am reichhaltigsten. Der Chorgesang kann mit einzelnen Stimmen wechseln, und die innerliche Bewegung begnügt sich nicht mit dem bloßen Rhythmus der Sprache und den Modulationen der Musik, sondern ruft als plastisches Element auch noch die Bewegungen des Tanzes zu Hülfe, so daß hier die subjektive Seite der Lyrik an ihrer Versinnlichung durch die Exekution ein vollständiges Gegengewicht erhält. Die Gegenstände dieser Art der Begeisterung sind die substantiellsten und gewichtigsten, die Verherrlichung der Götter, sowie der Sieger bei den Kampfspielen, in welchen die in politischer Rücksicht häufig getrennten Griechen die objektive Anschauung ihrer nationalen Einheit fanden; und so fehlt es denn auch nach Seiten der innern Auffassungsweise nicht an epischen und objektiven Elementen. Pindar z. B., der in diesem Gebiete den Gipfel der

Vollendung erreicht, geht, wie ich bereits angab, von den äußerlich sich darbietenden Anlässen leicht über zu tiefen Aussprüchen über die allgemeine Natur des Sittlichen, Göttlichen, dann der Heroen, heroischer Thaten, Stiftungen von Staaten u. s. f. und hat die plastische Veranschaulichung ganz ebenso wie den subjektiven Schwung der Phantasie in seiner Gewalt. Daher ist es aber nicht die Sache, die sich episch für sich fortmacht, sondern die subjektive Begeisterung, ergriffen von ihrem Gegenstande, so daß dieser umgekehrt vom Gemüthe getragen und producirt erscheint.

Die spätere Lyrik der alexandrinischen Dichter ist dann weniger eine selbstständige Weiterentwickelung als vielmehr eine gelehrtere Nachahmung und Bemühung um Eleganz und Korrektheit des Ausdrucks, bis sie sich endlich zu kleineren Anmuthigkeiten, Scherzen u. s. f. verstreut, oder in Epigrammen sonst schon vorhandene Blumen der Kunst und des Lebens durch ein Band der Empfindung und des Einfalls neu zu verknüpfen, und durch Witz des Lobes oder der Satyre aufzufrischen sucht.

β. Bei den Römern zweitens findet die lyrische Poesie einen zwar mehrfach angebauten, doch weniger ursprünglich fruchtreichen Boden. Ihre Epoche des Glanzes beschränkt sich deshalb vornehmlich Theils auf das Zeitalter des Augustus, in welchem sie als theoretische Aeußerung und gebildeter Genuß des Geistes betrieben wurde, Theils bleibt sie eine Sache mehr der übersetzenden, oder kopirenden Geschicklichkeit, und Frucht des Fleißes und Geschmacks, als der frischen Empfindung und künstlerischen originalen Konception. Dennoch aber stellt sich, der Gelehrsamkeit und fremden Mythologie, sowie der Nachbildung vorzugsweise kälterer alexandrinischer Muster ungeachtet, die römische Eigenthümlichkeit überhaupt und der individuelle Charakter und Geist der einzelnen Dichter zugleich wieder selbstständig heraus, und giebt, wenn man von der innersten Seele der Poesie und Kunst abstrahirt, im Felde sowohl der Ode als auch

der Epistel, Satyre und Elegie etwas durchaus in sich Fertiges und Vollendetes. Die spätere Satyre dagegen, die sich hier hereinziehn läßt, betritt in ihrer Bitterkeit gegen das Verderben der Zeit, in ihrer stachelnden Entrüstung und deklamatorischen Tugend um so weniger den eigentlichen Kreis ungetrübter poetischer Anschauung, jemehr sie dem Bilde einer verworfenen Gegenwart nichts Anderes entgegenzusetzen hat, als eben jene Indignation und abstrakte Rhetorik eines tugendhaften Eifers.

c) Wie in die epische Poesie kommt deshalb auch in die Lyrik ein ursprünglicher Gehalt und Geist erst durch das Auftreten neuer Nationen hinein. Dieß ist bei den germanischen, romanischen und slawischen Völkerschaften der Fall, welche bereits in ihrer heidnischen Vorzeit, hauptsächlich aber nach ihrer Bekehrung zum Christenthume, sowohl im Mittelalter als auch in den letzten Jahrhunderten, eine dritte Hauptrichtung der Lyrik im allgemeinen Charakter der romantischen Kunstform immer mannigfacher und reichhaltiger ausbilden.

In diesem dritten Kreise wird die lyrische Poesie von so überwiegender Wichtigkeit, daß ihr Princip sich zunächst besonders in Rücksicht auf das Epos, dann aber in einer späteren Entwickelung auch in Betreff auf das Drama in einer viel tieferen Weise, als es bei den Griechen und Römern möglich war, geltend macht, ja bei einigen Völkern sogar die eigentlich epischen Elemente ganz im Typus der erzählenden Lyrik behandelt, und dadurch Produkte hervorbringt, bei denen es zweifelhaft scheinen kann, ob sie zur einen oder anderen Gattung zu rechnen seyen. Dieses Herüberneigen zur lyrischen Auffassung findet seinen wesentlichen Grund darin, daß sich das gesammte Leben dieser Nationen aus dem Princip der Subjektivität entwickelt, die das Substantielle und Objektive als das Ihrige aus sich hervorzubringen und zu gestalten gedrungen ist, und sich dieser subjektiven Vertiefung in sich mehr und mehr bewußt wird. Am ungetrübtesten und vollständigsten bleibt dieß Princip bei den

germanischen Stämmen wirksam, während sich die slawischen umgekehrt aus der orientalischen Versenkung in das Substantielle und Allgemeine erst herauszuringen haben. In der Mitte stehn die romanischen Völker, welche in den eroberten Provinzen des römischen Reichs nicht nur die Reste römischer Kenntnisse und Bildung überhaupt, sondern nach allen Seiten hin ausgearbeitete Zustände und Verhältnisse vor sich finden, und, indem sie sich damit verschmelzen, einen Theil ihrer ursprünglichen Natur dahingeben müssen. — Was den Inhalt angeht, so sind es fast alle Entwickelungsstufen des nationalen und individuellen Daseyns, welche sich in Bezug auf die Religion und das Weltleben dieser zu immer größerem Reichthum aufgeschlossenen Völker und Jahrhunderte im Reflex des Innern als subjektive Zustände und Situationen aussprechen. Der Form nach macht Theils der Ausdruck des zur Innigkeit koncentrirten Gemüths, sey es nun, daß sich dasselbe in nationale und sonstige Begebnisse, in die Natur und äußere Umgebung hineinlege, oder rein mit sich selber beschäftigt bleibe, Theils die in sich und ihre erweiterte Bildung sich subjektiv vertiefende Reflexion den Grundtypus aus. Im Aeußeren verwandelt sich die Plastik der rhythmischen Versifikation zur Musik der Alliteration, Assonanz und mannigfachsten Reimverschlingungen, und benutzt diese neuen Elemente einerseits höchst einfach und anspruchslos, andererseits mit vieler Kunst und Erfindung festausgeprägter Formen, während auch der äußere Vortrag die eigentlich musikalische Begleitung des melodischen Gesangs und der Instrumente immer vollständiger ausbildet.

In der Eintheilung endlich dieser umfassenden Gruppe können wir im Wesentlichen dem Gange folgen, den ich schon in Ansehung der epischen Poesie angegeben habe.

Auf der einen Seite steht demnach die Lyrik der neuen Völker in ihrer noch heidnischen Ursprünglichkeit;

zweitens breitet sich reichhaltiger die Lyrik des christlichen Mittelalters aus;

drittens endlich ist es Theils das wiederauflebende Studium der alten Kunst, Theils das moderne Princip des Protestantismus, das von wesentlicher Einwirkung wird.

Auf eine nähere Charakteristik jedoch dieser Hauptstadien kann ich mich für diesmal nicht einlassen, und will mich nur darauf beschränken, zum Schluß noch einen deutschen Dichter herauszuheben, von dem aus unsere vaterländische Lyrik in neuerer Zeit wieder einen großartigen Aufschwung genommen hat und dessen Verdienste die Gegenwart zu wenig würdigt: ich meine den Sänger der Messiade. Klopstock ist einer der großen Deutschen, welche die neue Kunstepoche in ihrem Volke haben beginnen helfen; eine große Gestalt, welche die Poesie aus der enormen Unbedeutendheit der gottschedischen Epoche, die, was in dem deutschen Geiste noch Edles und Würdiges war, mit eigner steifster Flachheit vollends verkahlt hatte, in muthiger Begeisterung und innerem Stolze herausriß, und, voll von der Heiligkeit des poetischen Berufs, in gediegener wenn auch herber Form Gedichte lieferte, von denen ein großer Theil bleibend klassisch ist. — Seine Jugendoden sind Theils einer edlen Freundschaft gewidmet, die ihm etwas Hohes, Festes, Ehrenhaftes, der Stolz seiner Seele, ein Tempel des Geistes war; Theils einer Liebe voll Tiefe und Empfindung, obschon gerade zu diesem Felde viele Produkte gehören, die für völlig prosaisch zu halten sind; wie z. B. „Selmar und Selma", ein trübseliger langweiliger Wettstreit zwischen Liebenden, der sich nicht ohne viel Weinen, Wehmuth, leere Sehnsucht und unnütze melancholische Empfindung um den müßigen leblosen Gedanken dreht, ob Selmar oder Selma zuerst sterben werde. — Vornehmlich aber tritt in Klopstock in den verschiedensten Beziehungen das Vaterlandsgefühl hervor. Als Protestanten konnte ihm die christliche Mythologie, die Heiligenlegenden u. s. f., (etwa die Engel aus-

genommen, vor denen er einen großen poetischen Respekt hatte, obschon sie in einer Poesie der lebendigen Wirklichkeit abstrakt und todt bleiben,) weder für den sittlichen Ernst der Kunst, noch für die Kräftigkeit des Lebens und eines nicht bloß weh- und demüthigen, sondern sich selbst fühlenden, positiv frommen Geistes genügen. Als Dichter aber drängte sich ihm das Bedürfniß einer Mythologie, und zwar einer heimischen, auf, deren Namen und Gestaltungen für die Phantasie schon als ein fester Boden vorhanden wären. Dieß Vaterländische geht für uns den griechischen Göttern ab, und so hat denn Klopstock, aus Nationalstolz kann man sagen, die alte Mythologie von Wodan, Hertha u. s. f. wieder aufzufrischen den Versuch gemacht. Zu objektiver Wirkung und Gültigkeit jedoch vermochte er es mit diesen Götternamen, die zwar germanisch *gewesen* aber nicht mehr *sind*, so wenig zu bringen, als die Reichsversammlung in Regensburg das Ideal unserer heutigen politischen Existenz seyn könnte. Wie groß daher auch das Bedürfniß war, eine allgemeine Volksmythologie, die Wahrheit der Natur und des Geistes, in nationaler Gestaltung poetisch und wirklich vor sich zu haben, so sehr blieben jene versunkenen Götter doch nur eine völlig unwahre Hohlheit, und es lag eine Art läppischer Heuchelei in der Prätension, zu thun, als ob es der Vernunft und dem nationalen Glauben Ernst damit seyn sollte. Für die bloße Phantasie aber sind die Gestalten der griechischen Mythologie unendlich lieblicher, heiterer, menschlich freier und mannigfacher ausgebildet. Im Lyrischen jedoch ist es der *Sänger*, der sich darstellt, und diesen müssen wir in Klopstock um jenes vaterländischen Bedürfnisses und Versuches willen ehren, eines Versuches, der wirksam genug war, noch späte Früchte zu tragen, und auch im Poetischen die gelehrte Richtung auf die ähnlichen Gegenstände hinzulenken. — Ganz rein, schön und wirkungsreich endlich tritt Klopstock's vaterländisches Gefühl in seiner Begeisterung für die Ehre und Würde der deutschen Sprache, und alter deutscher

historischer Gestalten hervor, Herrmann's z. B., und vornehmlich einiger deutscher Kaiser, die sich selbst durch Dichterkunst geehrt haben. So belebte sich in ihm immer berechtigter der Stolz der deutschen Muse, und ihr wachsender Muth, sich im frohen Selbstbewußtseyn ihrer Kraft mit den Griechen, Römern und Engländern zu messen. Ebenso gegenwärtig und patriotisch ist die Richtung seines Blicks auf Deutschland's Fürsten, auf die Hoffnungen, die ihr Charakter in Rücksicht auf die allgemeine Ehre, auf Kunst und Wissenschaft, öffentliche Angelegenheiten und große geistige Zwecke erwecken könnte. Einestheils drückte er Verachtung aus gegen diese unsere Fürsten, die „im sanften Stuhl, vom Höfling rings umräuchert, jetzt unberühmt und einst noch unberühmter" seyn würden, anderentheils seinen Schmerz, daß selbst Friedrich der Zweite

Nicht sah, daß Deutschlands Dichtkunst sich schnell erhob,
Aus fester Wurzel daurendem Stamm, und weit
Der Aeste Schatten warf! —

und ebenso schmerzlich sind ihm die vergeblichen Hoffnungen, die ihn in Kaiser Joseph den Aufgang einer neuen Welt des Geistes und der Dichtkunst erblicken ließen. Endlich macht dem Herzen des Greisen nicht weniger die Theilnahme an der Erscheinung Ehre, daß ein Volk die Ketten aller Art zerbrach, tausendjähriges Unrecht mit Füßen trat, und zum erstenmale auf Vernunft und Recht sein politisches Leben gründen wollte. Er begrüßt diese neue

Labende, selbst nicht geträumte Sonne.
Gesegnet sey mir du, das mein Haupt bedeckt,
Mein graues Haar, die Kraft, die nach sechzigen
Fortdauert; denn sie war's, so weit hin
Brachte sie mich, daß ich dieß erlebte!

Ja er redet sogar die Franzosen mit den Worten an:

Verzeiht, o Franken, (Namen der Brüder ist
Der edle Name) daß ich den Deutschen einst

Zurufte, das zu fliehn, warum ich
Ihnen itzt flehe, euch nachzuahmen.

Ein um so schärferer Grimm aber befiel den Dichter, als dieser schöne Morgen der Freiheit sich in einen greuelvollen, blutigen, freiheitsmordenden Tag verwandelte. Diesen Schmerz jedoch vermochte Klopstock nicht dichterisch zu bilden, und sprach ihn um so prosaischer, haltungsloser und fassungsloser aus, als er seiner getäuschten Hoffnung nichts Höheres entgegenzusetzen wußte, da seinem Gemüthe keine reichere Vernunftforderung in der Wirklichkeit erschienen war.

In dieser Weise steht Klopstock groß im Sinne der Nation, der Freiheit, Freundschaft, Liebe und protestantischen Festigkeit da, verehrungswerth in seinem Adel der Seele und Poesie, in seinem Streben und Vollbringen, und wenn er auch nach manchen Seiten hin in der Beschränktheit seiner Zeit befangen blieb, und viele bloß kritische, grammatische und metrische, kalte Oden gedichtet hat, so ist doch seitdem, Schiller ausgenommen, keine in ernster männlicher Gesinnung so unabhängige edle Gestalt wieder aufgetreten.

Dagegen aber haben Schiller und Goethe nicht bloß als solche Sänger ihrer Zeit, sondern als umfassendere Dichter gelebt, und besonders sind Goethe's Lieder das vortrefflichste, tiefste und wirkungsvollste, was wir Deutsche aus neuerer Zeit besitzen, weil sie ganz ihm und seinem Volke angehören, und, wie sie auf heimischem Boden erwachsen sind, dem Grundton unseres Geistes nun auch vollständig entsprechen. —

C. Die dramatische Poesie.

Das Drama muß, weil es seinem Inhalte wie seiner Form nach sich zur vollendetesten Totalität ausbildet, als die höchste Stufe der Poesie und der Kunst überhaupt angesehn werden. Denn den sonstigen sinnlichen Stoffen, dem Stein, Holz, der Farbe, dem Ton gegenüber, ist die Rede allein das der Exposition des Geistes würdige Element, und unter den besonderen Gattungen der redenden Kunst wiederum die dramatische Poesie diejenige, welche die Objektivität des Epos mit dem subjektiven Principe der Lyrik in sich vereinigt, indem sie eine in sich abgeschlossene Handlung als wirkliche, ebensosehr aus dem Inneren des sich durchführenden Charakters entspringende, als in ihrem Resultat aus der substantiellen Natur der Zwecke, Individuen und Kollisionen entschiedene Handlung in unmittelbarer Gegenwärtigkeit darstellt. Diese Vermittelung des Epischen durch die Innerlichkeit des Subjekts als gegenwärtig Handelnden erlaubt es dem Drama nun aber nicht, die äußere Seite des Lokals, der Umgebung, sowie des Thuns und Geschehens in epischer Weise zu beschreiben, und fordert deshalb, damit das ganze Kunstwerk zu wahrhafter Lebendigkeit komme, die vollständige scenische Aufführung desselben. Die Handlung selbst endlich in der Totalität ihrer inneren und äußeren Wirklichkeit ist einer schlechthin entgegengesetzten Auffassung fähig, deren durchgreifendes Princip, als das Tragische und Komische, die Gattungsunterschiede der dramatischen Poesie zu einer dritten Hauptseite macht. —

Aus diesen allgemeinen Gesichtspunkten ergiebt sich für unsere Erörterungen nachfolgender Gang:

erstens haben wir das dramatische Kunstwerk im Unterschiede des epischen und lyrischen seinem allgemeinen und besonderen Charakter nach zu betrachten;

zweitens müssen wir auf die scenische Darstellung und deren Nothwendigkeit unsere Aufmerksamkeit richten; und

drittens die verschiedenen Arten der dramatischen Poesie in ihrer konkreten historischen Wirklichkeit durchgehn.

1. Das Drama als poetisches Kunstwerk.

Das Erste, was wir bestimmter für sich herausheben können, betrifft die poetische Seite als solche des dramatischen Werks, unabhängig davon, daß dasselbe für die unmittelbare Anschauung muß in Scene gesetzt werden. Hieher gehören als nähere Gegenstände unserer Betrachtung

erstens das allgemeine Princip der dramatischen Poesie;

zweitens die besonderen Bestimmungen des dramatischen Kunstwerks;

drittens die Beziehung desselben auf das Publikum.

a. Das Princip der dramatischen Poesie.

Das Bedürfniß des Drama überhaupt ist die Darstellung gegenwärtiger menschlicher Handlungen und Verhältnisse für das vorstellende Bewußtseyn, in dadurch sprachlicher Aeußerung der die Handlung ausdrückenden Personen. Das dramatische Handeln aber beschränkt sich nicht auf die einfache störungslose Durchführung eines bestimmten Zwecks, sondern beruht schlechthin auf kollidirenden Umständen, Leidenschaften und Charakteren, und führt daher zu Aktionen und Reaktionen, die nun ihrerseits wieder eine Schlichtung des Kampfs und Zwiespalts nothwendig machen. Was wir deshalb vor uns sehen, sind die zu lebendigen Charakteren und konfliktreichen Situationen individualisirten Zwecke, in ihrem sich Zeigen und Behaupten, Einwirken und Bestimmen gegeneinander; — alles in Augenblicklichkeit wechselseitiger Aeußerung — sowie das in sich selbst begründete Endresultat dieses ganzen sich bewegt durchkreuzenden und dennoch zur Ruhe lösenden menschlichen Getriebes in Wollen und Vollbringen.

Die poetische Auffassungsweise dieses neuen Inhalts soll

nun, wie ich schon anführte, eine vermittelnde Einigung des epischen und lyrischen Kunstprincipes seyn.

α. Das Nächste, was sich in dieser Rücksicht feststellen läßt, betrifft die Zeit, in welcher die dramatische Poesie sich als hervorragende Gattung geltend machen kann. Das Drama ist das Produkt eines schon in sich ausgebildeten nationalen Lebens. Denn es setzt wesentlich sowohl die ursprünglich poetischen Tage des eigentlichen Epos, als auch die selbstständige Subjektivität des lyrischen Ergusses als vergangen voraus, da es sich, Beide zusammenfassend, in keiner dieser für sich gesonderten Sphären genügt. Zu dieser poetischen Verknüpfung muß das freie Selbstbewußtseyn menschlicher Zwecke, Verwickelungen und Schicksale schon vollkommen erwacht, und in einer Weise gebildet seyn, wie es nur in den mittleren und späteren Entwickelungsepochen des nationalen Daseyns möglich wird. So sind auch die ersten großen Thaten und Begebnisse der Völker gemeinhein mehr epischer als dramatischer Natur; gemeinsame Züge meist nach Außen, wie der trojanische Krieg, das Heranwogen der Völkerwanderung, die Kreuzzüge; oder gemeinschaftliche heimische Vertheidigung gegen Fremde, wie die Perserkriege; und erst später treten jene selbstständigeren einsamen Helden auf, welche aus sich heraus selbstständig Zwecke fassen und Unternehmungen ausführen.

β. Was nun zweitens die Vermittelung des epischen und lyrischen Princips selbst angeht, so haben wir uns dieselbe folgendermaßen vorzustellen.

Schon das Epos führt uns eine Handlung vor Augen, aber als substantielle Totalität eines nationalen Geistes in Form objektiver bestimmter Begebenheiten und Thaten, in welchen das subjektive Wollen, der individuelle Zweck und die Aeußerlichkeit der Umstände mit ihren realen Hemmnissen sich das Gleichgewicht halten. In der Lyrik dagegen ist es das Subjekt, das in seiner selbstständigen Innerlichkeit für sich hervortritt und sich ausspricht.

Soll nun das Drama beide Seiten in sich zusammenhalten, so hat es

αα. erstens wie das Epos ein Geschehen, Thun, Handeln zur Anschauung zu bringen; von allem aber, was vor sich geht, muß es die Aeußerlichkeit abstreifen, und an deren Stelle als Grund und Wirksamkeit das selbstbewußte und thätige Individuum setzen. Denn das Drama zerfällt nicht in ein lyrisches Inneres, dem Aeußeren gegenüber, sondern stellt ein Inneres und dessen äußere Realisirung dar. Dadurch erscheint dann das Geschehen nicht hervorgehend aus den äußeren Umständen, sondern aus dem inneren Wollen und Charakter, und erhält dramatische Bedeutung nur durch den Bezug auf die subjektiven Zwecke und Leidenschaften. Ebensosehr jedoch bleibt das Individuum nicht nur in seiner abgeschlossenen Selbstständigkeit stehn, sondern findet sich durch die Art der Umstände, unter denen es seinen Charakter und Zweck zum Inhalte seines Wollens nimmt, sowie durch die Natur dieses individuellen Zweckes in Gegensatz und Kampf gegen Andere gebracht. Dadurch wird das Handeln Verwickelungen und Kollisionen überantwortet, die nun ihrerseits, selbst wider den Willen und die Absicht der handelnden Charaktere, zu einem Ausgang hinleiten, in welchem sich das eigene innere Wesen menschlicher Zwecke, Charaktere und Konflikte herausstellt. Dieß Substantielle, das sich an den selbstständig aus sich handelnden Individuen geltend macht, ist die andere Seite des Epischen, die sich im Principe der dramatischen Poesie wirksam und lebendig erweist.

ββ. Wie sehr deshalb auch das Individuum seinem Innern nach zum Mittelpunkte wird, so kann sich doch die dramatische Darstellung nicht mit den bloß lyrischen Situationen des Gemüths begnügen, und das Subjekt bereits vollbrachte Thaten in müßiger Theilnahme beschreiben lassen, oder überhaupt unthätige Genüsse, Anschauungen und Empfindungen schildern, sondern das Drama muß die Situationen und deren Stimmung

bestimmt zeigen durch den individuellen Charakter, der sich zu besonderen Zwecken entschließt, und diese zum praktischen Inhalte seines wollenden Selbst macht. Die Bestimmtheit des Gemüths geht deshalb im Drama zum Triebe, zur Verwirklichung des Innern durch den Willen, zur Handlung über, macht sich äußerlich, objektivirt sich, und wendet sich dadurch nach der Seite epischer Realität hin. Die äußere Erscheinung aber, statt als bloßes Geschehen in's Daseyn zu treten, enthält für das Individuum selbst die Absichten und Zwecke desselben; die Handlung ist das ausgeführte Wollen, das zugleich ein gewußtes ist, sowohl in Betreff auf seinen Ursprung und Ausgangspunkt im Innern, als auch in Rücksicht auf sein Endresultat. Was nämlich aus der That herauskommt, geht für das Individuum selber daraus hervor, und übt seinen Rückschlag auf den subjektiven Charakter und dessen Zustände aus. Dieser stete Bezug der gesammten Realität auf das Innere des sich aus sich bestimmenden Individuums, das ebensosehr der Grund derselben ist, als es sie in sich zurücknimmt, ist das eigentlich lyrische Princip in der dramatischen Poesie.

γγ. In dieser Weise allein tritt die Handlung als Handlung auf, als wirkliches Ausführen innerer Absichten und Zwecke, mit deren Realität sich das Subjekt als mit sich selbst zusammenschließt und darin sich selber will und genießt, und nun auch mit seinem ganzen Selbst für das, was aus demselben in's äußere Daseyn übergeht, einstehn muß. Das dramatische Individuum bricht selber die Frucht seiner eigenen Thaten.

Indem nun aber das Interesse sich auf den inneren Zweck beschränkt, dessen Held das handelnde Individuum ist, und vom Aeußeren nur dasjenige braucht in das Kunstwerk aufgenommen zu werden, was zu diesem Zwecke, der aus dem Selbstbewußtseyn herstammt, einen wesentlichen Bezug hat, so ist das Drama erstens abstrakter als das Epos. Denn einerseits hat die Handlung, in sofern sie in der Selbstbestimmung des Charakters

beruht, und aus diesem innern Quellpunkte sich herleiten soll, nicht den epischen Boden einer totalen sich allen ihren Seiten und Verzweigungen nach objektiv ausbreitenden Weltanschauung zur Voraussetzung, sondern zieht sich zur Einfachheit bestimmter Umstände zusammen, unter welchen das Subjekt sich zu seinem Zwecke entschließt, und ihn durchführt; andererseits ist es nicht die Individualität, die sich in dem ganzen Komplexus ihrer nationalen epischen Eigenschaften vor uns entwickeln soll, sondern der Charakter in Rücksicht auf sein Handeln, das zur allgemeinen Seele einen bestimmten Zweck hat. Dieser Zweck, die Sache, auf welche es ankommt, steht höher als die partikuläre Breite des Individuums, das nur als lebendiges Organ und belebender Träger erscheint. Eine weitere Entfaltung des individuellen Charakters nach den verschiedenartigsten Seiten hin, welche mit seinem auf einen Punkt koncentrirten Handeln in keinem oder nur in entfernterem Zusammenhange stehn, würde ein Ueberfluß seyn, so daß sich also auch in Betreff der handelnden Individualität die dramatische Poesie einfacher zusammenziehn muß als die epische. Dasselbe gilt für die Zahl und Verschiedenheit der auftretenden Personen. Denn in sofern, wie gesagt, das Drama sich nicht auf dem Boden einer in sich totalen Nationalwirklichkeit fortbewegt, die uns in ihrer vielgestaltigen Gesammtheit unterschiedener Stände, Alter, Geschlechter, Thätigkeiten u. s. f. zur Anschauung kommen soll, sondern umgekehrt unser Auge stets auf den einen Zweck und dessen Vollführung hinzulenken hat, würde dieß läßige objektive Auseinandergehn ebenso müßig als störend werden.

Zugleich aber zweitens ist der Zweck und Inhalt einer Handlung dramatisch nur dadurch, daß er durch seine Bestimmtheit, in deren Besonderung ihn der individuelle Charakter selbst wieder nur unter bestimmten Umständen ergreifen kann, in anderen Individuen andere entgegenstehende Zwecke und Leidenschaften hervorruft. Dieß treibende Pathos können nun zwar

in jedem der Handelnden geistige, sittliche, göttliche Mächte seyn, Recht, Liebe zum Vaterlande, zu den Eltern, Geschwistern, zur Gattin u. s. f.; soll dieser wesentliche Gehalt der menschlichen Empfindung und Thätigkeit jedoch dramatisch erscheinen, so muß er sich in seiner Besonderung als unterschiedene Zwecke entgegentreten, so daß überhaupt die Handlung Hindernisse von Seiten anderer handelnder Individuen zu erfahren hat, und in Verwickelungen und Gegensätze geräth, welche das Gelingen und sich Durchsetzen einander wechselseitig bestreiten. Der wahrhafte Inhalt, das eigentlich Hindurchwirkende sind daher wohl die ewigen Mächte, das an und für sich Sittliche, die Götter der lebendigen Wirklichkeit, überhaupt das Göttliche und Wahre, aber nicht in seiner ruhenden Macht, in welcher die unbewegten Götter, statt zu handeln, als stille Skulpturbilder selig in sich versunken bleiben, sondern das Göttliche in seiner Gemeinde, als Inhalt und Zweck der menschlichen Individualität, als konkretes Daseyn zur Existenz gebracht, und zur Handlung aufgeboten und in Bewegung gesetzt.

Wenn jedoch in dieser Weise das Göttliche die innerste objektive Wahrheit in der äußeren Objektivität des Handelns ausmacht, so kann nun auch drittens die Entscheidung über den Verlauf und Ausgang der Verwickelungen und Konflikte nicht in den einzelnen Individuen liegen, die einander entgegenstehn, sondern in dem Göttlichen selbst als Totalität in sich, und so muß uns das Drama, sey es in welcher Weise es wolle, das lebendige Wirken einer in sich selbst beruhenden, jeden Kampf und Widerspruch lösenden Nothwendigkeit darthun.

γ. An den dramatischen Dichter als producirendes Subjekt ergeht deshalb vor allem die Forderung, daß er die volle Einsicht habe in dasjenige, was menschlichen Zwecken, Kämpfen und Schicksalen Inneres und Allgemeines zu Grunde liegt. Er muß sich zum Bewußtseyn bringen, in welche Gegensätze und Verwickelungen der Natur der Sache gemäß das Handeln, sowohl

nach Seiten der subjektiven Leidenschaft und Individualität der Charaktere, als auch nach Seiten des Inhalts menschlicher Entwürfe und Entschließungen, sowie der äußeren konkreten Verhältnisse und Umstände heraustreten könne; und zugleich muß er zu erkennen befähigt sein, welches die waltenden Mächte sind, die dem Menschen das gerechte Loos für seine Vollbringungen zutheilen. Das Recht wie die Verirrung der Leidenschaften, welche in der Menschenbrust stürmen, und zum Handeln antreiben, müssen in gleicher Klarheit vor ihm liegen, damit sich da, wo für den gewöhnlichen Blick nur Dunkelheit, Zufall und Verwirrung zu herrschen scheint, für ihn das wirkliche sich Vollführen des an und für sich Vernünftigen und Wirklichen selber offenbare. Der dramatische Dichter darf deshalb ebensowenig bei dem bloß unbestimmten Weben in den Tiefen des Gemüths, als bei dem einseitigen Festhalten irgend einer ausschließlichen Stimmung und beschränkten Partheilichkeit in Sinnesweise und Weltanschauung stehn bleiben, sondern hat die größte Aufgeschlossenheit und umfassendste Weite des Geistes nöthig. Denn die in dem mythologischen Epos nur verschiedenen, und durch die vielseitige reale Individualisirung in ihrer Bedeutung unbestimmter werdenden geistigen Mächte treten im Dramatischen ihrem einfachen substantiellen Inhalte nach als Pathos von Individuen gegeneinander auf, und das Drama ist die Auflösung der Einseitigkeit dieser Mächte, welche in den Individuen sich verselbstständigen; sey es nun, daß sie sich, wie in der Tragödie, feindselig gegenüberstehn, oder wie in der Komödie, sich als sich an ihnen selbst unmittelbar auflösend zeigen.

b. Das dramatische Kunstwerk.

Was nun zweitens das Drama als konkretes Kunstwerk anbetrifft, so sind die Hauptpunkte, die ich herausheben will, kurz folgende:

erstens die Einheit desselben im Unterschiede des Epos und lyrischen Gedichts;

zweitens die Art der Gliederung und Entfaltung;

drittens die äußerliche Seite der Diktion, des Dialogs und des Versmaaßes.

α. Das Nächste und Allgemeinste, was sich über die Einheit des Drama feststellen läßt, knüpft sich an die Bemerkung, die ich oben bereits angedeutet habe, daß nämlich die dramatische Poesie, dem Epos gegenüber, sich strenger in sich zusammenfassen müsse. Denn obschon auch das Epos eine individuelle Begebenheit zum Einheitspunkte hat, so geht dieselbe doch auf einem mannigfach ausgedehnten Boden einer breiten Volkswirklichkeit vor sich, und kann sich zu vielseitigen Episoden und deren objektiven Selbstständigkeit auseinanderschlagen. Der ähnliche Schein eines nur losen Zusammenhangs war aus dem entgegengesetzten Grunde einigen Arten der Lyrik gestattet. Da nun aber im Dramatischen einerseits jene epische Grundlage, wie wir schon sahen, fortfällt, und andererseits die Individuen sich nicht in bloß lyrischer Einzelnheit aussprechen, sondern durch die Gegensätze ihrer Charaktere und Zwecke so sehr zu einander in Verhältniß treten, daß dieser individuelle Bezug gerade den Boden ihrer dramatischen Existenz ausmacht, so ergiebt sich hieraus schon die Nothwendigkeit einer festeren Geschlossenheit des ganzen Werks. Dieser engere Zusammenhalt ist sowohl objektiver als subjektiver Natur; objektiv nach Seiten des sachlichen Inhalts der Zwecke, welche die Individuen kämpfend durchführen; subjektiv dadurch, daß dieser in sich substantielle Gehalt im Dramatischen als Leidenschaft besonderer Charaktere erscheint, so daß nun das Mißlingen oder Durchsetzen, das Glück oder Unglück, der Sieg oder Untergang wesentlich in ihrem Zweck die Individuen selber trifft.

Als nähere Gesetze lassen sich die bekannten Vorschriften der sogenannten Einheit des Orts, der Zeit und der Handlung angeben.

αα. Die Unveränderbarkeit eines abgeschlossenen Lokals für die bestimmte Handlung gehört zu jenen steifen Regeln, welche sich besonders die Franzosen aus der alten Tragödie und den aristotelischen Bemerkungen abstrahirt haben. Aristoteles aber sagt nur (Poet. c. 5.) von der Tragödie, daß die Dauer ihrer Handlung meist die Dauer eines Tages nicht überschreite, die Einheit des Orts dagegen berührt er nicht, und auch die alten Dichter sind ihr nicht in dem strikten französischen Sinne gefolgt, wie z. B. in den Eumeniden des Aeschylus und dem Ajax des Sophokles die Scene wechselt. Weniger noch kann sich die neuere dramatische Poesie, wenn sie einen Reichthum von Kollisionen, Charakteren, episodischen Personen und Zwischenereignissen, überhaupt eine Handlung darstellen soll, deren innere Fülle auch einer äußeren Ausbreitung bedarf, dem Joche einer abstrakten Dasselbigkeit des Orts beugen. Die moderne Poesie, in soweit sie im romantischen Typus dichtet, der überhaupt im Aeußerlichen bunter und willkürlicher seyn darf, hat sich daher von dieser Forderung frei gemacht. Ist aber die Handlung wahrhaft zu wenigen großen Motiven koncentrirt, so daß sie auch im Aeußeren einfach seyn kann, so bedarf sie auch keines mannigfaltigen Wechsels des Schauplatzes. Und sie thut wohl daran. Wie falsch nämlich auch jene bloß konventionelle Vorschrift seyn mag, so liegt wenigstens die richtige Vorstellung darin, daß der stete Wechsel eines grundlosen Herüber und Hinüber von einem Orte zum anderen ebensosehr unstatthaft erscheinen muß. Denn einerseits hat die dramatische Koncentration der Handlung sich auch in dieser äußerlichen Rücksicht, dem Epos gegenüber, das sich im Raume auf's vielseitigste in breiter Gemächlichkeit und Veränderung ergehn darf, geltend zu machen, andererseits wird das Drama nicht nur wie das Epos für die innere Vorstellung, sondern für das unmittelbare Anschaun gedichtet. In unserer Phantasie können wir uns leicht von einem Ort aus nach einem anderen versetzen; bei realer Anschauung

aber muß der Einbildungskraft nicht zu vieles zugemuthet werden, was dem sinnlichen Anblick widerspricht. Shakespeare z. B., in dessen Tragödien und Komödien der Schauplatz sehr häufig wechselt, hatte Pfosten aufgerichtet und Zettel angeheftet, auf denen stand, an welchem Orte die Scene spiele. Dieß ist nur eine dürftige Aushülfe und bleibt immer eine Zerstreuung. Deshalb empfiehlt sich die Einheit des Orts wenigstens als für sich verständlich und bequem, in sofern dadurch alle Unklarheit vermieden bleibt. Doch kann allerdings der Phantasie auch Manches zugetraut werden, was der bloß empirischen Anschauung und Wahrscheinlichkeit entgegenläuft, und das gemäßeste Verhalten wird immer darin bestehn, in dieser Rücksicht einen glücklichen Mittelweg einzuschlagen, d. h. weder das Recht der Wirklichkeit zu verletzen, noch ein allzugenaues Festhalten desselben zu fordern.

ββ. Ganz dasselbe gilt für die Einheit der Zeit. Denn in der Vorstellung für sich lassen sich zwar große Zeiträume ohne Schwierigkeit zusammenfassen, in der sinnlichen Anschauung aber sind einige Jahre so schnell nicht zu überspringen. Ist daher die Handlung ihrem ganzen Inhalte und Konflikte nach einfach, so wird das Beste seyn, auch die Zeit ihres Kampfes bis zur Entscheidung einfach zusammenzuziehn. Wenn sie dagegen reichhaltiger Charaktere bedarf, deren Entwickelungsstufen viele der Zeit nach auseinanderliegende Situationen nöthig machen, so wird die formelle Einheit einer immer nur relativen und ganz konventionellen Zeitdauer an und für sich unmöglich; und eine solche Darstellung schon deshalb aus dem Bereiche der dramatischen Poesie entfernen zu wollen, weil sie gegen jene festgestellte Zeiteinheit verstößt, würde nichts anderes heißen, als die Prosa der sinnlichen Wirklichkeit zur letzten Richterin über die Wahrheit der Poesie aufwerfen. Am wenigsten aber darf der bloß empirischen Wahrscheinlichkeit, daß wir als Zuschauer in wenigen Stunden auch nur einen kurzen Zeitraum in sinnlicher Gegenwart vor uns könnten vorübergehen sehn, das

große Wort gegeben werden. Denn gerade da, wo der Dichter sich ihr am meisten zu fügen bemüht ist, entstehen nach anderen Seiten hin fast unumgänglich wieder die schlimmsten Unwahrscheinlichkeiten.

γγ. Das wahrhaft unverletzliche Gesetz hingegen ist die Einheit der Handlung. Worin aber diese Einheit eigentlich liege, darüber kann vielfach Streit entstehn, und ich will mich deshalb über den Sinn derselben näher erklären. Jede Handlung überhaupt schon muß einen bestimmten Zweck haben, den sie durchführt, denn mit dem Handeln tritt der Mensch thätig in die konkrete Wirklichkeit ein, in welcher auch das Allgemeinste sich sogleich zu besonderer Erscheinung verdichtet und begränzt. Nach dieser Seite würde also die Einheit in der Realisation eines in sich selbst bestimmten und unter besonderen Umständen und Verhältnissen konkret zum Ziel gebrachten Zweckes zu suchen seyn. Nun sind aber, wie wir sahen, die Umstände für das dramatische Handeln von der Art, daß der individuelle Zweck dadurch von anderen Individuen her Hemmnisse erfährt, indem sich ihm ein entgegengesetzter Zweck, der sich gleichmäßig Daseyn zu verschaffen sucht, in den Weg stellt, so daß es in diesem Gegenüber zu wechselseitigen Konflikten und deren Verwickelung kommt. Die dramatische Handlung beruht deshalb wesentlich auf einem kollidirenden Handeln, und die wahrhafte Einheit kann nur in der totalen Bewegung ihren Grund haben, daß nach der Bestimmtheit der besonderen Umstände, Charaktere und Zwecke die Kollision sich ebensosehr den Zwecken und Charakteren gemäß herausstelle, als ihren Widerspruch aufhebe. Diese Lösung muß dann zugleich, wie die Handlung selbst, subjektiv und objektiv seyn. Einerseits nämlich findet der Kampf der sich entgegenstehenden Zwecke seine Ausgleichung; andererseits haben die Individuen mehr oder weniger ihr ganzes Wollen und Seyn in ihre zu vollbringende Unternehmung hineingelegt, so daß also das Gelingen oder Mißlingen derselben, die volle

oder beschränkte Durchführung, der nothwendige Untergang oder die friedliche Einigung mit anscheinend entgegengesetzten Absichten auch das Loos des Individuums in soweit bestimmt, als es sich mit dem, was es in's Werk zu setzen gedrungen war, verschlungen hat. Ein wahrhaftes Ende wird deshalb nur dann erzielt, wenn der Zweck und das Interesse der Handlung, um welche das Ganze sich dreht, identisch mit den Individuen und schlechthin an sie gebunden ist. — Je nachdem nun der Unterschied und Gegensatz der dramatisch handelnden Charaktere einfach gehalten oder zu mannigfach episodischen Nebenhandlungen und Personen verzweigt ist, kann die Einheit wieder strenger oder loser seyn. Die Komödie z. B. bei vielseitig verwickelten Intriguen braucht sich nicht so fest zusammenzuschließen, als die meistentheils in großartigerer Einfachheit motivirte Tragödie. Doch ist das romantische Trauerspiel auch in dieser Rücksicht bunter und in seiner Einheit lockerer als das antike. Aber selbst hier muß die Beziehung der Episoden und Nebenpersonen erkennbar bleiben, und mit dem Schluß das Ganze auch der Sache nach geschlossen und abgerundet seyn. So ist z. B. in Romeo und Julie der Zwist der Familien, welcher außerhalb der Liebenden und ihres Zwecks und Schicksals liegt, zwar der Boden der Handlung, doch nicht der Punkt, auf den es eigentlich ankommt, und Shakespeare widmet der Beendigung desselben am Schluß eine, wenn auch geringere, doch aber erforderliche Aufmerksamkeit. Ebenso bleibt im Hamlet das Schicksal des dänischen Reichs nur ein untergeordnetes Interesse, dennoch aber erscheint es durch das Auftreten des Fortinbras berücksichtigt, und erhält seinen befriedigenden Abschluß.

Nun kann freilich in dem bestimmten Ende, das Kollisionen auflöst, wieder die Möglichkeit neuer Interessen und Konflikte gegeben seyn, die eine Kollision jedoch, um die es sich handelte, hat in dem für sich abgeschlossenen Werk ihre Erledigung zu finden. Von dieser Art sind z. B. bei Sophokles die drei Tragödien aus dem thebanischen Sagenkreise. Die erste

enthält die Entdeckung des Oedip als Mörders des Lajos; die zweite seinen friedlichen Tod im Haine der Eumeniden; die dritte das Schicksal der Antigone, und doch ist jede dieser drei Tragödien, unabhängig von der andern, ein in sich selbstständiges Ganzes.

β. Was zweitens die konkrete Entfaltungsweise des dramatischen Kunstwerks angeht, so haben wir hauptsächlich drei Punkte herauszuheben, in welchen sich das Drama vom Epos und Liede unterscheidet; den Umfang nämlich, die Art des Fortgangs und die Eintheilung in Scenen und Akte.

αα. Daß sich ein Drama nicht zu derselben Breite ausdehnen dürfe, welche der eigentlichen Epopöe nothwendig ist, haben wir schon gesehn. Ich will deshalb außer dem bereits erwähnten Fortfallen des seiner Totalität nach im Epos geschilderten Weltzustandes, und dem Hervorstechen der einfacheren Kollision, welche den wesentlichen dramatischen Inhalt abgiebt, nur noch den weiteren Grund anführen, daß beim Drama einerseits das Meiste von demjenigen, was der epische Dichter in verweilender Muße für die Anschauung beschreiben muß, der wirklichen Aufführung überlassen bleibt, während andererseits nicht das reale Thun, sondern die Exposition der inneren Leidenschaft die Hauptseite ausmacht. Das Innere aber nimmt sich, der Breite realer Erscheinung gegenüber, zu einfachen Empfindungen, Sentenzen, Entschlüssen u. s. f. zusammen, und macht im Unterschiede des epischen Außereinander und der zeitlichen Vergangenheit auch in dieser Rücksicht das Princip lyrischer Koncentration und des gegenwärtigen Entstehens und sich Aussprechens von Leidenschaften und Vorstellungen geltend. Doch begnügt sich die dramatische Poesie nicht mit Darlegung nur einer Situation, sondern stellt das Unsinnliche des Gemüths und Geistes zugleich handelnd als eine Totalität von Zuständen und Zwecken verschiedenartiger Charaktere dar, welche zusammt, was in Bezug auf ihr Handeln in ihrem Innern vorgeht,

äußern, so daß, im Vergleich mit dem lyrischen Gedicht, das Drama wiederum zu einem beiweitem größeren Umfange auseinandertritt und sich abrundet. Im Allgemeinen läßt sich das Verhältniß so bestimmen, daß die dramatische Poesie ohngefähr in der Mitte stehe zwischen der Ausdehnung der Epopöe und der Zusammengezogenheit der Lyrik.

ββ. Wichtiger zweitens als diese Seite des äußeren Maaßes ist die Art des dramatischen Fortgangs, der Entwickelungsweise des Epos gegenüber. Die Form epischer Objektivität fordert, wie wir sahen, überhaupt ein schilderndes Verweilen, das sich dann noch zu wirklichen Hemmungen schärfen darf. Nun könnte es zwar beim ersten Blick scheinen, daß die dramatische Poesie, da sich in ihrer Darstellung dem einen Zweck und Charakter andere Zwecke und Charaktere entgegenstellen, dieß Aufhalten und Hindern erst recht werde zu ihrem Principe zu nehmen haben. Dennoch aber verhält sich die Sache gerade umgekehrt. Der eigentlich dramatische Verlauf ist die stete Fortbewegung zur Endkatastrophe. Dieß erklärt sich einfach daraus, daß den hervorstechenden Angelpunkt die Kollision ausmacht. Einerseits strebt deshalb alles zum Ausbruche dieses Konfliktes hin, andererseits bedarf gerade der Zwist und Widerspruch entgegenstehender Gesinnungen, Zwecke und Thätigkeiten schlechthin einer Auflösung, und wird diesem Resultate zugetrieben. Hiemit soll jedoch nicht gesagt seyn, daß die bloße Hast im Vorschreiten schon an und für sich eine dramatische Schönheit sey; im Gegentheil muß sich auch der dramatische Dichter die Muße gönnen, jede Situation sich für sich mit allen Motiven, die in ihr liegen, ausgestalten zu lassen. Episodische Scenen aber, welche ohne die Handlung weiter zu bringen den Fortgang nur hemmen, sind dem Charakter des Drama zuwider.

γγ. Die Eintheilung endlich in dem Verlaufe des dramatischen Werks macht sich am natürlichsten durch die Haupt-

momente, welche im Begriff der dramatischen Bewegung selbst begründet sind. In Bezug hierauf sagt bereits Aristoteles (Poet. c. 7.), ein Ganzes sey, was Anfang, Mitte und Ende habe; Anfang das, was, selber nothwendig, nicht durch Anderes sey, woraus jedoch Anderes sey und hervorgehe; Ende das Entgegengesetzte, was durch Anderes, nothwendig oder doch meistens, entstehe, selbst jedoch nichts zur Folge habe; Mitte aber, was sowohl durch Anderes, als auch woraus Anderes hervorgehe. — Nun erhält zwar in der empirischen Wirklichkeit jede Handlung mannigfaltige Voraussetzungen, so daß es sich schwer bestimmen läßt, an welchem Punkte der eigentliche Anfang zu finden sey; in sofern aber die dramatische Handlung wesentlich auf einer bestimmten Kollision beruht, wird der gemäße Ausgangspunkt in der Situation liegen, aus welcher sich jener Konflikt, obschon er noch nicht hervorgebrochen ist, dennoch im weitern Verlaufe entwickeln muß. Das Ende dagegen wird dann erreicht seyn, wenn sich die Auflösung des Zwiespalts und der Verwickelung in jeder Rücksicht zu Stande gebracht hat. In die Mitte dieses Ausgangs und Endes fällt der Kampf der Zwecke, und Zwist der kollidirenden Charaktere. Diese verschiedenen Glieder nun sind im Dramatischen als Momente der Handlung selber Handlungen, für welche deshalb die Bezeichnung von Akten durchaus angemessen ist. Jetzt heißen sie es zwar hin und wieder Pausen, und ein Fürst, der Eil haben mochte, oder ohne Unterbrechung beschäftigt seyn wollte, zankte einmal im Theater den Kammerherrn aus, daß noch eine Pause komme. — Der Zahl nach hat jedes Drama am sachgemäßesten drei solcher Akte, von denen der erste das Hervortreten der Kollision exponirt, welche sodann im zweiten sich lebendig als Aneinanderstoßen der Interessen, als Differenz, Kampf und Verwickelung aufthut, bis sie dann endlich im dritten auf die Spitze des Widerspruchs getrieben sich nothwendig löst. Für diese natürliche Gliederung lassen sich bei den Alten, bei welchen die dramatischen Abschnitte im Allgemeinen unbestimmter bleiben, als entsprechendes Analogon die Trilogieen des Aeschylus anführen, in denen sich jedoch jeder Theil zu einem für sich abgeschlossenen Ganzen ausrundet. In der modernen Poesie folgen hauptsächlich die Spanier der Theilung in drei Akte; die Engländer, Franzosen und Deutsche hingegen zerlegen das Ganze meist in fünf Akte, indem die Exposition dem ersten Akt zufällt, während die drei mittleren die verschiedenartigen Angriffe und Rückwirkungen, Verschlingungen und Kämpfe der sich entgegenstehenden Partheien ausführen, und im fünften erst die Kollision zum vollständigen Abschluß gelangt. —

γ. Das Letzte, wovon wir jetzt noch zu sprechen haben, betrifft die äußeren Mittel, deren Gebrauch für die dramatische Poesie, in sofern sie, abgesehen von der wirklichen Aufführung in ihrem eigenen Bereiche bleibt, offen steht. Sie beschränken sich auf die specifische Art der dramatisch wirksamen Diktion überhaupt, auf den näheren Unterschied des Monologs, Dialogs u. s. f. und auf das Versmaaß. Im Drama nämlich ist, wie ich schon mehrfach anführte, nicht das reale Thun die Hauptseite, sondern die Exposition des inneren Geistes der Handlung, sowohl in Betreff auf die handelnden Charaktere und deren Leidenschaft, Pathos, Entschluß, Gegeneinanderwirken und Vermitteln, als auch in Rücksicht auf die allgemeine Natur der Handlung in ihrem Kampf und Schicksal. Dieser innere Geist, soweit ihn die Poesie als Poesie gestaltet, findet daher einen gemäßen Ausdruck vorzugsweise in dem poetischen Wort, als geistigster Aeußerung der Empfindungen und Vorstellungen.

αα. Wie nun aber das Drama das Princip des Epos und der Lyrik in sich zusammenfaßt, so hat auch die dramatische Diktion sowohl lyrische als auch epische Elemente in sich zu tragen und herauszustellen. Die lyrische Seite findet besonders in dem modernen Drama, überhaupt da ihre Stelle, wo die Subjektivität sich in sich selbst ergeht, und in ihrem Beschließen und Thun immer das Selbstgefühl ihrer Innerlichkeit beibehalten

will; doch muß die Expektoration des eigenen Herzens, wenn sie dramatisch bleiben soll, keine bloße Beschäftigung mit umherschweifenden Gefühlen, Erinnerungen und Betrachtungen seyn, sondern sich in stetem Bezug auf die Handlung halten, und die verschiedenen Momente derselben zum Resultate haben und begleiten. — Diesem subjektiven Pathos gegenüber betrifft als episches Element das objektiv Pathetische vornehmlich die mehr gegen den Zuschauer herausgewendete Entwickelung des Substantiellen der Verhältnisse, Zwecke und Charaktere. Auch diese Seite kann wieder einen zum Theil lyrischen Ton annehmen, und bleibt nur in soweit dramatisch, als sie nicht aus dem Fortgang der Handlung und aus der Beziehung zu derselben selbstständig für sich heraustritt. Außerdem können dann, als zweiter Rest epischer Poesie, erzählende Berichte, Schilderungen von Schlachten und dergleichen mehr eingeflochten werden; doch auch sie müssen im Dramatischen Theils überhaupt zusammengedrängter und bewegter seyn, Theils von ihrer Seite gleichfalls sich für den Fortgang der Handlung selbst nothwendig erweisen. — Das eigentlich Dramatische endlich ist das Aussprechen der Individuen in dem Kampf ihrer Interessen und dem Zwiespalt ihrer Charaktere und Leidenschaften. Hier können sich nun die beiden ersten Elemente in ihrer wahrhaft dramatischen Vermittelung durchdringen, wozu dann noch die Seite des äußerlichen Geschehens kommt, welches das Wort gleichfalls in sich aufnimmt; wie z. B. das Abgehen und das Auftreten der Personen meistens vorher verkündigt, und auch sonst ihr äußeres Behaben häufig von anderen Individuen angedeutet wird. — Ein Hauptunterschied nun in allen diesen Rücksichten ist die Ausdrucksweise sogenannter Natürlichkeit, im Gegensatze einer konventionellen Theatersprache und deren Rhetorik. Diderot, Lessing, auch Goethe und Schiller in ihrer Jugend, wendeten sich in neuerer Zeit vornehmlich der Seite realer Natürlichkeit zu; Lessing mit voller Bildung und Feinheit der Beobachtung, Schiller und Goethe

mit Vorliebe für die unmittelbare Lebendigkeit unverzierter Derbheit und Kraft. Daß Menschen wie im griechischen, hauptsächlich aber, — und mit dem letzteren Ausspruch hat es seine Richtigkeit, — im französischen Lust- und Trauerspiel mit einander sprechen könnten, ward für unnatürlich erachtet. Diese Art der Natürlichkeit aber kann bei einer Ueberfülle bloß realer Züge leicht wieder nach einer anderen Seite ins Trockene und Prosaische hineingerathen, in sofern die Charaktere nicht die Substanz ihres Gemüths und ihrer Handlung entwickeln, sondern nur, was sie in der ganz unmittelbaren Lebendigkeit ihrer Individualität ohne höheres Bewußtseyn über sich und ihre Verhältnisse empfinden, zur Aeußerung bringen. Je natürlicher die Individuen in dieser Rücksicht bleiben, desto prosaischer werden sie. Denn natürliche Menschen verhalten sich in ihren Unterredungen und Streitigkeiten überwiegend als bloß einzelne Personen, die, wenn sie ihrer unmittelbaren Besonderheit nach geschildert seyn sollen, nicht in ihrer substantiellen Gestalt aufzutreten im Stande sind. Und hierbei kommt denn die Grobheit und Höflichkeit, in Bezug auf das Wesen der Sache, um welche es zu thun ist, letztlich auf dasselbe hinaus. Wenn nämlich die Grobheit aus der besonderen Persönlichkeit entspringt, die sich den unmittelbaren Eingebungen einer bildungslosen Gesinnung und Empfindungsweise überläßt, so geht die Höflichkeit umgekehrt wieder nur auf das abstrakt Allgemeine und Formelle in Achtung, Anerkennung der Persönlichkeit, Liebe, Ehre u. s. f., ohne daß damit irgend etwas Objektives und Inhaltvolles ausgesprochen wäre. Zwischen dieser bloß formellen Allgemeinheit und jener natürlichen Aeußerung ungehobelter Besonderheiten steht das wahrhaft Allgemeine, das weder formell noch individualitätslos bleibt, sondern seine doppelte Erfüllung an der Bestimmtheit des Charakters und der Objektivität der Gesinnungen und Zwecke findet. Das echt Poetische wird deshalb darin bestehn, das Charakteristische und Individuelle

der unmittelbaren Realität in das reinigende Element der Allgemeinheit zu erheben, und beide Seiten sich mit einander vermitteln zu lassen. Dann fühlen wir auch in Betreff auf Diktion, daß wir, ohne den Boden der Wirklichkeit und deren wahrhafte Züge zu verlassen, uns dennoch in einer anderen Sphäre, im ideellen Bereiche nämlich der Kunst befinden. Von dieser Art ist die Sprache der griechischen dramatischen Poesie, die spätere Sprache Goethe's, zum Theil auch Schiller's, und in seiner Weise auch Shakespeare's, obschon dieser, dem damaligen Zustande der Bühne gemäß, hin und wieder einen Theil der Rede der Erfindungsgabe des Schauspielers anheimstellen mußte.

ββ. Näher nun zweitens zerscheidet sich die dramatische Aeußerungsweise zu Ergüssen der Chorgesänge, zu Monologen und Dialogen. — Den Unterschied des Chors und Dialogs hat bekanntlich das antike Drama vorzugsweise ausgebildet, während im modernen dieser Unterschied fortfällt, indem dasjenige, was bei den Alten der Chor vortrug, mehr den handelnden Personen selbst in den Mund gelegt wird. Der Chorgesang nämlich, den individuellen Charakteren und ihrem innern und äußeren Streit gegenüber, spricht die allgemeinen Gesinnungen und Empfindungen in einer bald gegen die Substantialität epischer Aussprüche, bald gegen den Schwung der Lyrik hingewendeten Weise aus. In Monologen umgekehrt ist es das einzelne Innere, das sich in einer bestimmten Situation der Handlung für sich selbst objektiv wird. Sie haben daher besonders in solchen Momenten ihre echt dramatische Stellung, in welchen sich das Gemüth aus den früheren Ereignissen her einfach in sich zusammenfaßt, sich von seiner Differenz gegen Andere oder seiner eigenen Zwiespaltigkeit Rechenschaft giebt, oder auch langsam herangereifte oder plötzliche Entschlüsse zur letzten Entscheidung bringt. — Die vollständig dramatische Form aber drittens ist der Dialog. Denn in ihm allein können die handelnden Individuen

ihren Charakter und Zweck sowohl nach Seiten ihrer Besonderheit als in Rücksicht auf das Substantielle ihres Pathos gegeneinander aussprechen, in Kampf gerathen, und damit die Handlung in wirklicher Bewegung vorwärts bringen. Im Dialoge läßt sich nun gleichfalls wieder der Ausdruck eines subjektiven und objektiven Pathos unterscheiden. Das erstere gehört mehr der zufälligen besonderen Leidenschaft an, sey es nun, daß sie in sich zusammengedrängt bleibt und sich nur aphoristisch äußert, oder auch aus sich herauszutoben und vollständig zu expliciren vermag. Dichter, welche durch rührende Scenen die subjektive Empfindung in Bewegung bringen wollen, bedienen sich besonders dieser Art des Pathos. Wie sehr sie dann aber auch persönliches Leiden und wilde Leidenschaft oder den unversöhnten inneren Zwist der Seele ausmalen mögen, so wird dadurch das wahrhaft menschliche Gemüth doch weniger bewegt, als durch ein Pathos, in welchem sich zugleich ein objektiver Gehalt entwickelt. Deswegen machen z. B. die älteren Stücke Goethe's, so tief auch der Stoff an sich selber ist, so natürlich auch die Scenen dialogisirt sind, im Ganzen weniger Eindruck. Ebenso berühren die Ausbrüche unversöhnter Zerrissenheit und haltungsloser Wuth einen gesunden Sinn nur in geringem Grade, besonders aber erkältet das Gräßliche mehr als es erwärmt. Und da kann der Dichter die Leidenschaft noch so ergreifend schildern, es hilft nichts; man fühlt das Herz nur zerschnitten, und wendet sich ab. Denn es liegt nicht das Positive, die Versöhnung darin, welche der Kunst nie fehlen darf. Die Alten dagegen wirkten in ihrer Tragödie vornehmlich durch die objektive Seite des Pathos, dem zugleich, soweit die Antike es fordert, auch die menschliche Individualität nicht abgeht. Auch Schiller's Stücke haben dieses Pathos eines großen Gemüths, ein Pathos, das durchdringend ist, und allenthalben sich als Grundlage der Handlung zeigt und ausspricht. Besonders diesem Umstande ist die dauernde Wirkung zuzuschreiben, in welcher

die schillerschen Tragödien, hauptsächlich von der Bühne herab, auch heutigen Tages noch nicht nachgelassen haben. Denn was allgemeinen, anhaltenden tiefen dramatischen Effekt macht, ist nur das Substantielle im Handeln, — als bestimmter Inhalt das Sittliche, als formell die Größe des Geistes und Charakters, in welcher wiederum Shakespeare hervorragt.

γγ. Ueber das Versmaaß endlich will ich nur wenige Bemerkungen hinzufügen. Das dramatische Metrum hält am besten die Mitte zwischen dem ruhigen, gleichförmigen Strömen des Hexameters, und zwischen den mehr abgebrochenen und eingeschnittenen lyrischen Sylbenmaaßen. In dieser Rücksicht empfiehlt sich vor allen übrigen das jambische Metrum. Denn der Jambus begleitet in seinem vorschreitenden Rhythmus, der durch Anapästen einerseits auffahrender und eilender, durch Spondeen gewichtiger werden kann, den fortlaufenden Gang der Handlung am Angemessensten, und besonders hat der Senarius einen würdigen Ton edler gemäßigter Leidenschaft. Unter den Neuern bedienen sich umgekehrt die Spanier der vierfüßigen, ruhig verweilenden Trochäen, welche, Theils mit vielfachen Reimverschlingungen und Assonanzen, Theils reimlos, sich für die in Bildern schwelgende Phantasie und die verständig spitzen Auseinandersetzungen, die das Handeln mehr aufhalten als fördern, höchst passend erscheinen, während sie außerdem für die eigentlichen Spiele eines lyrischen Scharfsinns noch Sonette, Oktaven u. s. f. einmischen. In ähnlicher Weise stimmt der französische Alexandriner mit dem formellen Anstande und der deklamatorischen Rhetorik bald gemessener bald hitziger Leidenschaften zusammen, deren konventionellen Ausdruck das französische Drama künstlich auszubilden bemüht gewesen ist. Die realistischeren Engländer dagegen, denen auch wir Deutsche in neuerer Zeit gefolgt sind, haben wieder das jambische Versmaaß, welches bereits Aristoteles (Poet. c. 4.) als das μάλιστα λεκτικὸν τῶν μέτρων bezeichnet, festgehalten, jedoch nicht als Trimeter, sondern in einem weniger pathetischen Charakter mit vieler Freiheit behandelt.

c. Verhältniß des dramatischen Kunstwerks zum Publikum.

Obschon die Vorzüge oder Mängel der Diktion und des Versmaaßes auch in der epischen und lyrischen Poesie von Wichtigkeit sind, so ist ihnen dennoch in dramatischen Kunstwerken noch eine entschiednere Wirkung durch den Umstand zuzuschreiben, daß wir es hier mit Gesinnungen, Charakteren und Handlungen zu thun haben, welche in ihrer lebendigen Wirklichkeit an uns herantreten sollen. Ein Lustspiel von Calderon z. B. mit dem ganzen witzigen Bilderspiel seiner Theils verstandesscharfen, Theils schwülstigen Diktion und dem Wechsel seiner vielfach lyrischen Versmaaße würde sich schon dieser Aeußerungsweise wegen bei uns nur schwer eine allgemeine Theilnahme verschaffen können. Dieser sinnlichen Gegenwart und Nähe wegen erhalten die übrigen Seiten des Inhalts wie der dramatischen Form ebenfalls einen bei weitem direkteren Bezug auf das Publikum, dem sie dargeboten werden. Auch auf dieses Verhältniß wollen wir noch kurz einen Blick werfen.

Wissenschaftliche Werke und lyrische oder epische Gedichte haben entweder gleichsam ein Fach-Publikum, oder es ist gleichgültig und zufällig, an wen dergleichen Gedichte oder andere Schriften kommen. Wem ein Buch nicht gefällt, der kann's weglegen, wie er an Gemälden oder Statuen, die ihm nicht zusagen, vorübergeht, und dem Autor steht dann immer noch mehr oder weniger die Ausrede zu Gebote, sein Werk sey für den oder jenen nicht geschrieben. Anders verhält es sich mit dramatischen Produktionen. Hier nämlich ist ein bestimmtes Publikum, für welches geschrieben seyn soll, in Präsenz, und der Dichter ist ihm verpflichtet. Denn es hat das Recht zum Beifall, wie zum Mißfallen, da ihm als gegenwärtiger Gesammtheit ein Werk vorgeführt wird, das es an diesem Orte, zu

dieser Zeit mit lebendiger Theilnahme genießen soll. Ein solches Publikum nun, wie es sich als Kollektivum zum Richterspruche versammelt, ist höchst gemischter Art; verschieden an Bildung, Interessen, Gewohnheiten des Geschmacks, Liebhabereien u. s. f., so daß hin und wieder sogar, um vollständig zu gefallen, ein Talent im Schlechten und eine gewisse Schamlosigkeit in Rücksicht auf die reinen Forderungen echter Kunst nöthig seyn kann. Nun bleibt zwar auch dem dramatischen Dichter der Ausweg übrig, das Publikum zu verachten; er hat dann aber gerade in Betreff seiner eigentlichsten Wirkungsweise immer seinen Zweck verfehlt. Besonders bei uns Deutschen ist seit der tieckischen Zeit her dieser Trotz gegen das Publikum Mode geworden. Der deutsche Autor will sich seiner besonderen Individualität nach aussprechen, nicht aber dem Hörer und Zuschauer seine Sache genehm machen. Im Gegentheil in seinem deutschen Eigensinn muß jeder was Anderes haben als der Andere, um sich als Original zu zeigen. So sind z. B. Tieck und die Herrn Schlegel, die, in ihrer ironischen Absichtlichkeit, des Gemüthes und Geistes ihrer Nation und Zeit nicht mächtig werden konnten, hauptsächlich gegen Schiller losgezogen, und haben ihn schlecht gemacht, weil er für uns Deutsche den rechten Ton getroffen hatte, und am populärsten geworden war. Unsere Nachbarn, dir Franzosen, hingegen machen es umgekehrt; sie schreiben für den gegenwärtigen Effekt und behalten stets ihr Publikum im Auge, das nun seinerseits wieder für den Autor ein scharfer und unnachsichtiger Kritiker ist und seyn kann, da sich in Frankreich ein bestimmter Kunstgeschmack festgestellt hat, während bei uns eine Anarchie herrscht, in welcher jeder wie er geht und steht nach dem Zufalle seiner individuellen Ansicht, Empfindung oder Laune urtheilt und Beifall spendet oder verdammt.

Indem nun aber in der eigenen Natur des dramatischen Werks die Bestimmung liegt, an ihm selbst die Lebendigkeit zu besitzen, welche ihm bei seinem Volke auch eine beifällige Aufnahme verschafft, so hat vor allem der dramatische Dichter sich den Anforderungen zu unterwerfen, welche, unabhängig von sonstigen zufälligen Richtungen und Zeitumständen, diesen nöthigen Erfolg kunstgemäß sichern können. Ich will in dieser Rücksicht nur auf die allgemeinsten Punkte aufmerksam machen.

α. Erstens müssen die Zwecke, welche in der dramatischen Handlung sich bestreiten und ihren Kampf lösen, entweder ein allgemein menschliches Interesse, oder doch ein Pathos zur Grundlage haben, welches bei dem Volke, für das der Dichter producirt, ein gültiges, substantielles Pathos ist. Hier kann nun aber das allgemein Menschliche und das specifisch Nationale in Betreff auf das Substantielle der Kollisionen sehr weit auseinanderliegen. Werke, welche bei einem Volke auf dem Gipfel der dramatischen Kunst und Entwickelung stehen, können deshalb einer anderen Zeit und Nation ganz ungenießbar bleiben. Aus der indischen Lyrik z. B. wird uns noch heutigen Tages Vieles höchst anmuthig, zart und von reizender Süße erscheinen, ohne daß wir dabei eine abstoßende Differenz empfinden; die Kollision dagegen, um welche sich in der Sakontala die Handlung dreht, der zornige Fluch nämlich des Brahmanen, dem Sakontala, weil sie ihn nicht sieht, ihre Ehrfurcht zu bezeigen unterläßt, kann uns nur absurd vorkommen, so daß wir bei allen sonstigen Vorzügen dieses wunderbar lieblichen Gedichts dennoch für den wesentlichen Mittelpunkt der Handlung kein Interesse haben können. Dasselbe gilt für die Art und Weise, in welcher die Spanier das Motiv der persönlichen Ehre hin und wieder in einer Abstraktion der Schärfe und Konsequenz behandeln, deren Grausamkeit unsere Vorstellung und Empfindung auf's Tiefste verletzt. So entsinne ich mich z. B. des Versuchs, eines der bei uns unbekannteren Stücke Calderon's, „geheime Rache für geheimen Schimpf" auf die Bühne zu bringen, ein Versuch, der nur aus diesem Grunde gänzlich gescheitert ist. Eine andere Tragödie wiederum, welche in dem ähnlichen Kreise dennoch

einen menschlich tieferen Konflikt darstellt, „der Arzt seiner Ehre" ist mit einigen Abänderungen mehr selbst durchgedrungen als der „standhafte Prinz", welchem wiederum sein steif und abstrakt katholisches Princip im Wege steht. In der entgegengesetzten Richtung haben sich umgekehrt die shakespeare'schen Tragödien und Lustspiele ein immer größeres Publikum verschafft, weil in ihnen, aller Nationalität ohnerachtet, dennoch das allgemein Menschliche bei weitem überwiegt, so daß Shakespeare nur da keinen Eingang gefunden hat, wo wiederum die nationalen Kunstkonventionen so enger und specifischer Art sind, daß sie den Genuß auch solcher Werke entweder schlechthin ausschließen oder doch verkümmern. Den ähnlichen Vorzug der shakespeare'schen Dramen würden auch die alten Tragiker haben, wenn wir nicht, außer den veränderten Gewohnheiten in Rücksicht auf die scenische Darstellung und einigen Seiten nationaler Anschauungen, eine subjektivere Tiefe der Innerlichkeit und Breite der partikulären Charakteristik forderten. Die antiken Stoffe hingegen werden zu keiner Zeit ihre Wirkung verfehlen. Im Allgemeinen läßt sich daher behaupten, daß ein dramatisches Werk, je mehr es, statt substantiell menschliche Interessen zu behandeln, sich ganz specifische Charaktere und Leidenschaften, wie sie nur durch bestimmte nationale Zeitrichtungen bedingt sind, zum Inhalt erwählt, bei aller sonstigen Vortrefflichkeit um desto vergänglicher seyn werde.

β. Dergleichen allgemein menschliche Zwecke und Handlungen müssen nun aber zweitens zu lebendiger Wirklichkeit poetisch individualisirt seyn. Denn das dramatische Werk hat nicht nur an den lebendigen Sinn, der freilich auch beim Publikum nicht fehlen darf, zu sprechen, sondern es muß in sich selber als eine lebendige Wirklichkeit von Situationen, Zuständen, Charakteren und Handlungen da seyn.

αα. Was in dieser Rücksicht die Seite der lokalen Umgebung, Sitten, Gebräuche und sonstigen Aeußerlichkeiten innerhalb

der vor Augen geführten Handlung betrifft, so habe ich hierüber bereits an einer anderen Stelle weitläufiger gesprochen. (Aesthetik Abth. I. p. 339—360.) Die dramatische Individualisirung muß hier entweder so durch und durch poetisch, lebendig und interessereich seyn, daß wir über das Fremdartige hinwegsehn, und uns durch diese Lebendigkeit selbst in das Interesse für dieselbe hineingezogen fühlen, oder sie darf sich nur als äußere Form geltend machen wollen, welche durch das Geistige und Allgemeine, das in ihr liegt, überboten wird.

ββ. Wichtiger als diese Außenseite ist die Lebendigkeit der Charaktere, die keine bloß personificirte Interessen seyn dürfen, wie es z. B. bei unseren jetzigen dramatischen Dichtern nur allzuhäufig der Fall ist. Solche Abstraktionen bestimmter Leidenschaften und Zwecke bleiben schlechthin wirkungslos; auch eine bloß oberflächliche Individualisirung genügt in keiner Weise, indem dann, nach Art allegorischer Figuren, Inhalt und Form auseinanderfallen. Tiefe Gefühle und Gedanken, große Gesinnungen und Worte können für diesen Mangel keinen Ersatz bieten. Das dramatische Individuum muß im Gegentheil an ihm selber durch und durch lebendig, eine fertige Totalität seyn, deren Gesinnung und Charakter mit ihrem Zweck und Handeln übereinstimmt. Hiebei macht die bloße Breite partikulärer Charakterzüge nicht die Hauptsache aus, sondern die durchdringende Individualität, welche alles zu der Einheit, die sie selber ist, zusammenfaßt, und diese Individualität im Reden wie im Handeln als den einen und gleichen Quellpunkt darthut, aus welchem jedes besondere Wort, jeder einzelne Zug der Gesinnung, That und Weise des Benehmens entspringt. Eine bloße Zusammensetzung verschiedener, wenn auch zu einem Ganzen aneinandergereihter Eigenschaften und Bethätigungen geben noch keinen lebendigen Charakter, der im Gegentheil von Seiten des Dichters selber ein lebendiges phantasiereiches Schaffen voraussetzt. Von dieser Art sind z. B. die Individuen der sophokleischen

Tragödien, obschon sie nicht den gleichen Reichthum besonderer Züge enthalten, in welchem uns die epischen Helden Homer's entgegentreten. Unter den Neuern haben vornehmlich Shakespeare und Goethe die lebensvollsten Charaktere aufgestellt, wogegen sich die Franzosen, in ihrer früheren dramatischen Poesie besonders, mehr mit formellen und abstrakten Repräsentanten allgemeiner Gattungen und Leidenschaften, als mit wahrhaft lebendigen Individuen zufrieden gezeigt haben.

γγ. Drittens aber ist die Sache auch mit dieser Lebendigkeit der Charaktere noch nicht abgethan. Goethe's Iphigenie und Tasso z. B. sind Beide nach dieser Seite hin vortrefflich, und dennoch, im eigentlichsten Sinne genommen, nicht dramatisch lebendig und bewegt. So sagt schon Schiller von der Iphigenie, daß in ihr das Sittliche, was im Herzen vorgeht, die Gesinnung, darin zur Handlung gemacht sey, und uns gleichsam vor Augen gebracht werde. Und in der That ist das Ausmalen und Aussprechen der innern Welt unterschiedener Charaktere in bestimmten Situationen noch nicht genug, sondern ihre Kollision von Zwecken muß hervorstechen und sich vorwärts drängen und treiben. Schiller findet deshalb in der Iphigenie einen zu ruhigen Gang, einen zu großen Aufenthalt, so daß er sogar sagt, sie schlage offenbar in das epische Feld hinüber, sobald man den strengen Begriff der Tragödie entgegenhalte. Das dramatisch Wirkende nämlich ist die Handlung als Handlung und nicht die von dem bestimmten Zweck und dessen Durchführung unabhängigere Exposition des Charakters als solchen. Im Epos dürfen die Breite und Vielseitigkeit des Charakters, der Umstände, Vorfälle und Begebenheiten sich Raum verschaffen, im Drama dagegen wirkt die Zusammengezogenheit auf die bestimmte Kollision und deren Kampf am vollständigsten. In diesem Sinne hat Aristoteles Recht, wenn er behauptet (Poet. c. 6), für die Handlung in der Tragödie gäbe es zwei Quellen (αἴτια δύο), Gesinnung und Charakter (διάνοια καὶ ἦθος), die Hauptsache aber sey der Zweck (τέλος), und die Individuen handelten nicht zur Darstellung von Charakteren, sondern diese würden um der Handlung willen mit einbegriffen.

γ. Eine letzte Seite, welche an dieser Stelle noch kann in Betracht gezogen werden, betrifft den dramatischen Dichter im Verhältniß zum Publikum. Die epische Poesie in ihrer echten Ursprünglichkeit verlangt, daß sich der Dichter gegen sein objektiv dastehendes Werk als Subjekt aufhebe und uns nur die Sache gebe; der lyrische Sänger dagegen spricht sein eigenes Gemüth und seine subjektive Weltanschauung aus.

αα. In sofern nun das Drama die Handlung in sinnlicher Gegenwärtigkeit an uns vorüberführt und die Individuen in ihrem eigenen Namen reden und thätig sind, könnte es scheinen, daß sich in diesem Gebiete der Dichter, mehr noch als im Epos, in welchem er wenigstens als Erzähler der Begebenheiten auftritt, ganz zurückziehn müsse. Mit diesem Anschein hat es jedoch nur relativ seine Richtigkeit. Denn, wie ich schon anfangs sagte, verdankt das Drama nur solchen Epochen seinen Ursprung, in denen das subjektive Selbstbewußtseyn, sowohl in Betreff der Weltanschauung, als auch der künstlerischen Ausbildung, bereits eine hohe Entwickelungsstufe erreicht hat. Das dramatische Werk darf deshalb nicht, wie das epische, den Schein an sich tragen, als sey es aus dem Volksbewußtseyn als solchen hervorgegangen, für dessen Sache der Dichter nur das gleichsam subjektivitätslose Organ gewesen sey, sondern wir wollen in dem vollendeten Werke zugleich das Produkt des selbstbewußten und orginalen Schaffens, und deshalb auch die Kunst und Virtuosität eines individuellen Dichters erkennen. Erst hiedurch gewinnen dramatische Erzeugnisse, im Unterschiede unmittelbar wirklicher Handlungen und Ereignisse, ihre eigentliche Spitze künstlerischer Lebendigkeit und Bestimmtheit. Ueber die Dichter dramatischer

Werke ist daher auch niemals so viel Streit entstanden, als über die Urheber der ursprünglichen Epopöen.

ββ. Nach der anderen Seite hin aber will das Publikum, wenn es selber noch den echten Sinn und Geist der Kunst in sich bewahrt hat, in einem Drama nicht etwa die zufälligeren Launen und Stimmungen, die individuellen Richtungen und die einseitige Weltanschauung dieses oder jenes Subjekts vor sich haben, deren Aeußerung dem lyrischen Dichter mehr oder weniger muß gestattet bleiben, sondern es hat das Recht zu verlangen, daß sich in dem Verlaufe und Ausgang der dramatischen Handlung tragisch oder komisch die Realisation des an und für sich Vernünftigen und Wahren vollbracht erweise. In diesem Sinne stellte ich schon früher vor allem an den dramatischen Dichter die Forderung, daß er am tiefsten die Einsicht in das Wesen des menschlichen Handelns und der göttlichen Weltregierung, sowie in die ebenso klare als lebensvolle Darstellung dieser ewigen Substanz aller menschlichen Charaktere, Leidenschaften und Schicksale zu gewinnen habe. Mit dieser in der That erlangten Einsicht und individuell lebendigen Macht der Kunst kann der Dichter freilich unter gewissen Umständen hin und wieder mit den beschränkten und kunstwidrigen Vorstellungen seiner Zeit und Nation in Konflikt gerathen; in diesem Falle aber ist die Schuld des Zwiespalts nicht ihm, sondern dem Publikum aufzubürden. Er selbst hat keine andere Pflicht, als der Wahrheit und dem Genius zu folgen, der ihn treibt, und welchem, wenn er nur rechter Art ist, der Sieg, wie überall wo es sich um Wahrheit handelt, in letzter Instanz nicht fehlen wird.

γγ. Was nun das Maaß betrifft, in welchem der dramatische Dichter als Individuum gegen sein Publikum heraustreten darf, so läßt sich hierüber wenig Bestimmtes feststellen. Ich will deshalb im Allgemeinen nur daran erinnern, daß in manchen Epochen besonders auch die dramatische Poesie dazu gebraucht wird, um neuen Zeitvorstellungen in Betreff auf Politik, Sittlichkeit, Poesie, Religion u. s. f. einen lebendigen Eingang zu verschaffen. Schon Aristophanes polemisirt in seinen früheren Komödien gegen die inneren Zustände Athens und den peloponesischen Krieg; Voltaire wiederum sucht häufig auch durch dramatische Werke seine Aufklärungsprincipien zu verbreiten, vor allem aber ist Lessing in seinem Nathan bemüht, seinen moralischen Glauben im Gegensatze religiös bornirter Orthodoxie zu rechtfertigen, und in neuerer Zeit hat auch Goethe in seinen ersten Produkten gegen die Prosa in der deutschen Lebens- und Kunstansicht anzukämpfen gestrebt, worin ihm dann Tieck vielfach gefolgt ist. Erweist sich solch eine individuelle Anschauung des Dichters als ein höherer Standpunkt, und tritt sie nicht in selbstständiger Absichtlichkeit aus der dargestellten Handlung heraus, so daß diese nicht zum Mittel herabgesetzt erscheint, so ist der Kunst kein Unrecht und Schaden angethan; leidet aber die poetische Freiheit des Werks darunter, so kann zwar der Dichter durch dieses Hinauswenden seiner, wenn auch wahren, doch aber von dem künstlerischen Produkt unabhängigeren Tendenzen wohl einen großen Eindruck auf das Publikum hervorbringen, das Interesse jedoch, das er erregt, wird dann nur stoffartig, und hat mit der Kunst selbst weniger zu schaffen. Der ähnliche schlimmste Fall aber tritt dann ein, wenn der Dichter gar einer falschen Richtung, die im Publikum vorherrscht, der bloßen Gefälligkeit wegen, in gleicher Absichtlichkeit schmeicheln will, und sich damit doppelt, sowohl gegen die Wahrheit als gegen die Kunst, versündigt. — Um endlich noch eine nähere Bemerkung anzufügen, so erlaubt unter den verschiedenen Arten der dramatischen Poesie die Tragödie einen geringeren Spielraum für das freie Vortreten der Subjektivität des Dichters als die Komödie, in welcher die Zufälligkeit und Willkür des Subjektiven überhaupt schon von Hause aus das Princip ist. So macht es sich z. B. Aristophanes in den Parabasen vielfach mit dem athenienſischen Publikum zu thun, indem er Theils seine politischen Ansichten über

die Begebenheiten und Zustände des Tages nicht zurückhält und seinen Mitbürgern kluge Rathschläge ertheilt, Theils seine Widersacher und Nebenbuhler in der Kunst abzuführen sucht, ja zuweilen auch seine eigene Person und deren Zufälligkeiten offen preisgiebt.

2. Die äußere Exekution des dramatischen Kunstwerks.

Unter allen Künsten entbehrt nur die Poesie der vollen auch sinnlichen Realitat äußerer Erscheinung. Indem nun das Drama nicht etwa vergangene Thaten für die geistige Anschauung erzählt, oder die innere subjektive Welt für die Vorstellung und das Gemüth ausspricht, sondern eine gegenwärtige Handlung ihrer Gegenwart und Wirklichkeit nach darzustellen bemüht ist, so würde es in Widerspruch mit seinem eigenen Zwecke gerathen, wenn es auf die Mittel beschränkt bleiben müßte, welche die Poesie als solche zu bieten im Stande ist. Denn die gegenwärtige Handlung gehört zwar ganz dem Innern an, und läßt sich nach dieser Seite vollständig durch das Wort ausdrücken; umgekehrt aber bewegt sich das Handeln auch zur äußeren Realität heraus, und erfordert den ganzen Menschen in seinem auch leiblichen Daseyn, Thun, Benehmen, in seiner körperlichen Bewegung, und seinem physiognomischen Ausdruck der Empfindungen und Leidenschaften, sowohl für sich als auch in der Einwirkung des Menschen auf den Menschen, und der Reaktionen, die hierdurch entstehn können. Das sich in wirklicher Realität darstellende Individuum macht dann ferner eine äußere Umgebung, ein bestimmtes Lokal nothwendig, in welchem es sich bewegt und thätig ist, und so bedarf die dramatische Poesie, in sofern keine dieser Seiten in ihrer unmittelbaren Zufälligkeit belassen werden kann, sondern als Moment der Kunst selber künstlerisch gestaltet seyn muß, die Beihülfe fast aller übrigen Künste. Die Scene umher ist Theils, wie der Tempel, eine

architektonische Umgebung, Theils die äußere Natur, Beide malerisch aufgefaßt und ausgeführt. In diesem Lokale treten sodann die Skulpturbilder beseelt auf, und machen ihr Wollen und Empfinden in künstlerischer Ausbildung sowohl durch ausdrucksvolle Recitation, als auch durch ein malerisches Mienenspiel und von Innen her geformte Stellungen und Bewegungen des übrigen Körpers objektiv. — In dieser Rücksicht nun kann sich näher ein Unterschied hervorthun, der an das erinnert, was ich früher schon im Felde der Musik als Gegensatz des Deklamatorischen und Melodischen bezeichnet habe. Wie nämlich in der deklamatorischen Musik das Wort in seiner geistigen Bedeutung die Hauptsache ist, deren charakteristischer Ausdruck sich die musikalische Seite durchaus unterwirft, während die Melodie, obschon sie den Inhalt der Worte in sich aufnehmen kann, sich frei für sich in ihrem eigenen Elemente ergeht und entfaltet, so bedient sich auch die dramatische Poesie einerseits jener Schwesterkünste nur als einer sinnlichen Grundlage und Umgebung, aus welcher sich das poetische Wort als der hervorstechende Mittelpunkt, um den es eigentlich zu thun ist, in freier Herrschaft heraushebt; andererseits aber wird das, was zunächst nur als Beihülfe und Begleitung Gültigkeit hatte, für sich selber Zweck, und gestaltet sich in seinem eigenen Bereiche zu einer in sich selbstständigen Schönheit aus; die Deklamation geht zum Gesang, die Aktion zum mimischen Tanze fort, und die Scenerie macht durch ihre Pracht und malerischen Reize gleichfalls für sich selber Anspruch auf künstlerische Vollendung. Stellen wir nun, wie es besonders in neuerer Zeit vielfach geschehen ist, der eben berührten äußeren dramatischen Exekution das Poetische als solches gegenüber, so ergeben sich für die weiteren Erörterungen dieses Gebietes folgende Standpunkte:

erstens die dramatische Poesie, welche sich auf sich selbst als Poesie beschränken will, und deshalb von der theatralischen Aufführung ihrer Werke absieht;

zweitens die eigentliche Schauspielkunst, in sofern sie sich auf Recitation, Mienenspiel und Aktion in der Weise beschränkt, daß durchweg das poetische Wort das Bestimmende und Vorwaltende bleiben kann;

drittens endlich diejenige Exekution, welche sich aller Mittel der Scenerie, der Musik und des Tanzes bedient, und dieselben sich gegen das poetische Wort verselbstständigen läßt.

a. Das Lesen und Vorlesen dramatischer Werke.

Das eigentlich sinnliche Material der dramatischen Poesie ist, wie wir sahen, nicht nur die menschliche Stimme und das gesprochene Wort, sondern der ganze Mensch, der nicht nur Empfindungen, Vorstellungen und Gedanken äußert, sondern, in eine konkrete Handlung verflochten, seinem totalen Daseyn nach auf die Vorstellungen, Vorsätze, das Thun und Benehmen Anderer wirkt, und ähnliche Rückwirkungen erfährt, oder sich dagegen behauptet.

α. Dieser Bestimmung gegenüber, welche in dem Wesen der dramatischen Poesie selbst begründet ist, gehört es jetziger Zeit besonders bei uns Deutschen zu unseren geläufigen Ansichten, die Organisation eines Drama für die Aufführung als eine unwesentliche Zugabe zu betrachten, obschon eigentlich alle dramatische Autoren, wenn sie auch gleichgültig oder verächtlich dagegen thun, den Wunsch und die Hoffnung hegen, ihr Werk in Scene zu setzen. So kriegt denn auch die größte Anzahl unserer neueren Dramen nie eine Bühne aus dem ganz einfachen Grunde zu sehen, weil sie undramatisch sind. Nun darf freilich nicht behauptet werden, daß ein dramatisches Produkt nicht schon durch seinen innern Werth poetisch genügen könne, aber diesen innern dramatischen Werth giebt wesentlich erst eine Behandlung, durch welche ein Drama vortrefflich für die Aufführung wird. Den besten Beleg hiefür liefern die griechischen Tragödien, die wir zwar nicht mehr auf dem Theater vor uns sehn, welche uns

aber, betrachten wir die Sache genauer, zum Theil deshalb gerade vollständige Befriedigung gewähren, weil sie zu ihrer Zeit schlechthin für die Bühne gearbeitet waren. Was sie von dem jetzigen Theater verbannt, liegt aber weniger in ihrer dramatischen Organisation, welche sich von der bei uns gewöhnlichen hauptsächlich durch den Gebrauch der Chöre abscheidet, als vielmehr in den nationalen Voraussetzungen und Verhältnissen, auf denen sie häufig ihrem Inhalte nach gebaut sind, und in welchen wir uns ihrer Fremdheit wegen mit unserem heutigen Bewußtseyn nicht mehr heimisch fühlen können. Die Krankheit des Philoktet z. B., die stinkenden Geschwüre an seinem Fuße, sein Aechzen und Schreien würden wir ebensowenig sehn und hören mögen, als uns die Pfeile des Herkules, um welche es sich vornehmlich handelt, ein Interesse einflößen könnten. In der ähnlichen Weise lassen wir uns die Barbarei des Menschenopfers in der Iphigenia in Aulis und Tauris wohl in der Oper gefallen, in der Tragödie dagegen müßte für uns diese Seite, wie es Goethe gethan hat, durchaus anders gewendet werden.

β. Die Verschiedenheit aber unserer Gewohnheit, Theils nur selber zu lesen, Theils ein Werk lebendig als Totalität exekutirt zu sehn, hat zu dem weiteren Abwege geführt, daß die Dichter selber ihr Werk nun auch zum Theil nur für das Lesen in der Meinung bestimmen, dieser Umstand übe auf die Natur der Komposition keinen Einfluß aus. Es giebt allerdings in dieser Rücksicht einzelne Seiten, welche nur das Aeußerliche angehn, das in der sogenanten Bühnenkenntniß begriffen ist, und dessen Verletzung ein dramatisches Werk poetisch genommen in seinem Werthe nicht verringert. Hieher gehört z. B. die Berechnung, eine Scene so zurecht zu legen, daß eine andere, welche große Zurüstungen in der Scenerie erfordert, bequem darauf folgen kann, oder daß dem Schauspieler Zeit zu der nöthigen Umkleidung oder Erholung bleibt u. s. f. Dergleichen Kenntnisse und Geschicklichkeiten geben keinen poetischen Vorzug oder Nachtheil,

und hangen mehr oder weniger von den selber wechselnden und konventionellen Einrichtungen des Theaters ab. Umgekehrt aber giebt es andere Punkte, in Bezug auf welche der Dichter, um wahrhaft dramatisch zu werden, wesentlich die lebendige Aufführung vor Augen haben, und seine Charaktere im Sinne derselben, d. h. im Sinne einer wirklichen und gegenwärtigen Aktion, sprechen und handeln lassen muß. Nach diesen Seiten ist die theatralische Exekution ein wirklicher Prüfstein. Denn vor dem obersten Gerichtshofe eines gesunden oder kunstreifen Publikums halten die bloßen Reden und Tiraden sogenannter schöner Diktion, geht ihnen die dramatische Wahrheit ab, nicht aus. Epochenweise kann zwar auch das Publikum durch die so hoch gepriesene Bildung, d. h. durch das sich in den Kopf Setzen der schiefen Meinungen und Marotten der Kenner und Kritiker, verdorben werden; hat es aber noch irgend echten Sinn in sich, so ist es nur dann befriedigt, wenn die Charaktere sich so äußern und handeln, wie die lebendige Wirklichkeit sowohl der Natur als auch der Kunst es erheischt und mit sich bringt. Wenn dagegen der Dichter nur für einen einsamen Leser schreiben will, so kann er leicht dahin kommen, seine Figuren so reden und sich benehmen zu lassen, wie es uns etwa bei Briefen ergeht. Schreibt uns irgend wer die Gründe für seine Vorsätze und Thaten, giebt er uns Versicherungen, oder schließt er sonst sein Herz vor uns auf, so treten für das, was wir darauf sagen wollen oder nicht, zwischen den Empfang des Briefes und unsere wirkliche Antwort vielfache Ueberlegungen und Vorstellungen ein. Denn die Vorstellung umfaßt ein weites Feld der Möglichkeiten. In der gegenwärtigen Rede und Gegenrede aber gilt die Voraussetzung, daß im Menschen sein Wille und Herz, seine Regung und Entschließung direkter Art sey, daß überhaupt, ohne jenen Umweg weitläufiger Ueberlegungen, mit dem unmittelbaren Gemüth, Aug' zu Auge, Mund zu Mund, Ohr zu Ohr, aufgenommen und erwiedert werde. Dann nämlich entspringen

die Handlungen und Reden in jeder Situation lebendig aus dem Charakter als solchen, der nicht mehr die Zeit zur Auswahl aus den vielen verschiedenartigen Möglichkeiten übrig behält. — Nach dieser Seite hin ist es nicht unwichtig für den Dichter und seine Komposition, auf die Bühne, welche solch eine dramatische Lebendigkeit erforderlich macht, sein Augenmerk zu richten; ja meiner Meinung nach sollte eigentlich kein Schauspiel gedruckt werden, sondern, ohngefähr wie bei den Alten, als Manuscript dem Bühnenrepertoir anheimfallen, und nur eine höchst unbedeutende Cirkulation erhalten. Wir würden dann wenigstens nicht so viele Dramen erscheinen sehn, die wohl eine gebildete Sprache, schöne Empfindungen, vortreffliche Reflexionen und tiefe Gedanken haben, denen es aber gerade an dem gebricht, was das Drama dramatisch macht, nämlich an der Handlung und deren bewegten Lebendigkeit.

γ. Bei dem Lesen und Vorlesen nun dramatischer Werke läßt es sich schwer entscheiden, ob sie der Art sind, daß sie auch von der Bühne herab ihre Wirkung nicht verfehlen. Selbst Goethe, dem doch in späteren Jahren eine große Theatererfahrung zur Seite stand, war in diesem Punkte sehr unsicher, besonders bei der ungeheuren Verwirrung unsres Geschmacks, der sich das Heterogenste gefallen läßt. Ist der Charakter und Zweck der handelnden Personen für sich selbst groß und substantiell, so wird allerdings das Auffassen leichter; aber die Bewegung der Interessen, der Stufengang in der Handlung, die Spannung und Verwickelung der Situationen, das rechte Maaß, in welchem die Charaktere auf einander wirken, die Würdigkeit und Wahrheit ihres Benehmens und Redens, — hierüber läßt sich ohne eine Theateraufführung beim bloßen Lesen schwer ein festes Urtheil fällen. Auch das Vorlesen bietet nur eine relative Hülfe. Denn die Rede verlangt im Drama unterschiedene Individuen, und nicht nur einen Ton, mag derselbe auch noch so künstlich nüancirt und verändert werden. Außerdem stört beim Vorlesen immer

die Verlegenheit, ob jedesmal die sprechenden Personen genannt werden sollen oder nicht, was Beides seine Uebelstände hat. Bleibt der Vortrag eintöniger, so gehört das Nennen der Namen unumgänglich zur Verständlichkeit, dem Ausdruck des Pathos aber wird immer Gewalt angethan; ist der Vortrag dagegen dramatisch lebendiger, so daß er uns ganz in die wirkliche Situation hineinführt, so kann leicht wieder ein neuer Widerspruch hervorgerufen werden. Mit der Befriedigung des Ohrs macht nämlich auch das Auge sogleich seine Forderungen. Hören wir einer Handlung zu, so wollen wir auch die handelnden Personen, ihre Gebehrde, Umgebung u. s. f. sehen, das Auge will eine Vollständigkeit, und hat nun nichts vor sich als einen Vorleser, der mitten in einer Privatgesellschaft sitzt oder ruhig dasteht. So ist das Vorlesen immer nur ein unbefriedigendes Mittelding zwischen dem anspruchlosen eigenen Lesen, bei welchem die reale Seite ganz fortfällt und der Phantasie überlassen bleibt, und der totalen Exekution.

b. Die Schauspielerkunst.

Mit der wirklichen dramatischen Aufführung nun ist neben der Musik eine zweite ausübende Kunst, die Schauspielerkunst, gegeben, welche sich vollständig erst in neuerer Zeit entwickelt hat. Ihr Princip besteht darin, daß sie zwar Gebehrde, Aktion, Deklamation, Musik, Tanz und Scenerie herbeiruft, die Rede aber und deren poetischen Ausdruck als die überwiegende Macht bestehen läßt. Dieß ist für die Poesie als Poesie das einzig richtige Verhältniß. Denn sobald sich die Mimik oder der Gesang und Tanz für sich selbstständig auszubilden anfangen, wird die Poesie als Dichtkunst zum Mittel herabgesetzt und verliert ihre Herrschaft über diese sonst nur begleitenden Künste. In dieser Rücksicht lassen sich folgende Standpunkte unterscheiden.

α. Auf einer ersten Stufe finden wir die Schauspielerkunst der Griechen. Hier verbindet sich einerseits die redende Kunst

mit der Skulptur; das handelnde Individuum tritt als objektives Bild in totaler Körperlichkeit heraus. In sofern sich aber die Statue belebt, den Inhalt der Poesie in sich aufnimmt und ausspricht, in jede innere Bewegung der Leidenschaften hineingeht und sie zugleich zum Wort und zur Stimme werden läßt, ist diese Darstellung beseelter und geistig klarer als jede Statue und jedes Gemälde. In Betreff auf diese Beseelung nun können wir zwei Seiten unterscheiden.

αα. Erstens die Deklamation als künstlerisches Sprechen. Sie war bei den Griechen wenig ausgebildet; die Verständlichkeit machte die Hauptsache aus, während wir die ganze Objektivität des Gemüths und Eigenthümlichkeit des Charakters in den feinsten Schattirungen und Uebergängen, wie in den schärferen Gegensätzen und Kontrasten, im Ton und Ausdruck der Stimme und in der Art der Recitation wiedererkennen wollen. Dagegen fügten die Alten Theils zur Heraushebung des Rhythmus, Theils zum modulationsreicheren Ausdruck der Worte, wenn diese auch das Ueberwiegende blieben, der Deklamation die Musikbegleitung hinzu. Doch wurde der Dialog wahrscheinlich gesprochen oder nur leicht begleitet, die Chöre dagegen in lyrisch musikalischer Weise vorgetragen. Der Gesang mochte durch seine schärfere Accentuation die Wortbedeutung der Chorstrophen verständlicher machen, sonst weiß ich wenigstens nicht, wie es den Griechen möglich wurde, die Chöre des Aeschylus und Sophokles zu verstehn. Denn wenn sie sich auch nicht so damit herumzuplagen nöthig hatten als wir, so muß ich doch sagen, obschon ich deutsch verstehe und etwas fassen kann, würde mir doch eine im ähnlichen Styl geschriebene deutsche Lyrik vom Theater herab gesprochen und vollends gesungen immer unklar bleiben. —

ββ. Ein zweites Element gab die körperliche Gebehrde und Bewegung ab. In dieser Rücksicht ist sogleich bemerkenswerth, daß bei den Griechen, da ihre Schauspieler Masken tru-

gen, das Mienenspiel ganz fortblieb. Die Gesichtszüge gaben ein unveränderliches Skulpturbild, dessen Plastik den vielbeweglichen Ausdruck partikulärer Seelenstimmungen ebenso wenig in sich aufnahm, als die handelnden Charaktere, welche ein festes allgemeines Pathos in seinem dramatischen Kampfe durchfochten, und die Substanz dieses Pathos sich weder zur Innigkeit des modernen Gemüths vertiefen, noch zur Besonderheit heutiger dramatischer Charaktere ausbreiten ließen. Eben so einfach war die Aktion, weshalb wir auch nichts von berühmten griechischen Mimen wissen. Zum Theil spielten die Dichter selber, wie es z. B. noch Sophokles und Aristophanes thaten, zum Theil traten Bürger, die gar kein Metier aus der Kunst machten, in der Tragödie auf. Dagegen wurden die Chorgesänge mit Tanz begleitet, was wir Deutsche bei der heutigen Art des Tanzes für leichtsinnig erachten würden, während es bei den Griechen schlechthin zur sinnlichen Totalität ihrer Theateraufführungen gehörte.

γγ. So bleibt denn bei den Alten dem Wort und der geistigen Aeußerung der substantiellen Leidenschaften ein ebenso volles poetisches Recht, als die äußere Realität durch Musikbegleitung und Tanz die vollständigste Ausbildung erhält. Diese konkrete Einheit giebt der ganzen Darstellung einen plastischen Charakter, indem sich das Geistige nicht für sich verinnerlicht und in dieser partikularisirteren Subjektivität zum Ausdruck kommt, sondern sich mit der gleichmäßig berechtigten Außenseite sinnlicher Erscheinung vollkommen verschwistert und versöhnt.

β. Unter Musik und Tanz jedoch leidet die Rede, in sofern sie die geistige Aeußerung des Geistes bleiben soll, und so hat denn auch die moderne Schauspielerkunst sich von diesen Elementen zu befreien gewußt. Der Dichter erhält deshalb hier nur noch ein Verhältniß zum Schauspieler als solchen, welcher durch Deklamation, Mienenspiel und Gebehrden das poetische Werk zur sinnlichen Erscheinung bringen soll. Dieser Bezug des

Autors auf das äußere Material ist jedoch den anderen Künsten gegenüber ganz eigenthümlicher Art. In der Malerei und Skulptur bleibt es der Künstler selber, welcher seine Konceptionen in Farben, Erz oder Marmor ausführt, und wenn auch die musikalische Exekution fremder Hände und Kehlen bedarf, so überwiegt hier, obschon freilich die Seele des Vortrags nicht fehlen muß, dennoch mehr oder weniger die mechanische Kunstfertigkeit und Virtuosität. Der Schauspieler dagegen tritt als ganzes Individuum mit seiner Gestalt, Physiognomie, Stimme u. s. f. in das Kunstwerk hinein, und erhält die Aufgabe, mit dem Charakter, den er darstellt, ganz und gar zusammenzugehn.

αα. In dieser Rücksicht hat der Dichter das Recht, vom Schauspieler zu fordern, daß er sich, ohne von dem Seinigen hinzuzuthun, ganz in die gegebene Rolle hineindenke, und sie so ausführe, wie der Dichter sie koncipirt und poetisch ausgestaltet hat. Der Schauspieler soll gleichsam das Instrument seyn, auf welchem der Autor spielt, ein Schwamm, der alle Farben aufnimmt und unverändert wiedergiebt. Bei den Alten war dieß leichter, da die Deklamation sich, wie gesagt, hauptsächlich auf die Deutlichkeit beschränkte und die Seite des Rhythmus u. s. f. von der Musik besorgt wurde, während die Masken die Gesichtszüge bedeckten, und auch der Aktion kein großer Spielraum blieb. Dadurch konnte sich der Akteur ohne Schwierigkeit dem Vortrage eines allgemeinen tragischen Pathos gemäß machen, und wenn auch in der Komödie Portraitbilder lebender Personen, wie z. B. des Sokrates, Nikias, Kleon u. s. f. dargestellt werden sollten, so bildeten Theils die Masken diese individuellen Züge treffend nach, Theils bedurfte es einer näheren Individualisirung weniger, indem Aristophanes dergleichen Charaktere doch nur benutzte, um dadurch allgemeine Zeitrichtungen zu repräsentiren.

ββ. Anders dagegen verhält es sich im modernen Schauspiel. Hier nämlich fallen die Masken und die Musikbegleitung

fort, und an deren Stelle tritt das Mienenspiel, die Mannigfaltigkeit der Gebehrde und die reichhaltig nüancirte Deklamation. Denn einerseits müssen die Leidenschaften, selbst wenn sie allgemeiner in gattungsmäßiger Charakteristik vom Dichter ausgedrückt sind, sich doch als subjektiv lebendig und innerlich kund geben, andererseits erhalten die Charaktere großentheils eine bei weitem breitere Besonderheit, deren eigenthümliche Aeußerung uns gleichfalls in lebendiger Wirklichkeit vor Augen kommen soll. Die shakespeareschen Figuren vornehmlich sind für sich fertige, abgeschlossene, ganze Menschen, so daß wir vom Schauspieler verlangen, daß er sie nun seinerseits gleichfalls in dieser vollen Totalität vor unsere Anschauung bringe. Ton der Stimme, Art der Recitation, Gestikulation, Physiognomie, überhaupt die ganze innere und äußere Erscheinung fordert deshalb eine der bestimmten Rolle angemessene Eigenthümlichkeit. Dadurch wird außer der Rede auch das vielseitig nüancirte Gebehrdenspiel von ganz anderer Bedeutung; ja der Dichter überläßt hier der Gebehrde des Schauspielers Vieles, was die Alten durch Worte würden ausgedrückt haben. So z. B. am Schluß des Wallenstein. Der alte Oktavio hat zum Untergange Wallenstein's wesentlich mitgewirkt; er findet ihn auf Buttler's Anstiften meuchlings ermordet, und in demselben Augenblicke, als nun auch die Gräfin Terzky verkündigt, sie habe Gift genommen, trifft ein kaiserliches Schreiben ein; Gordon hat die Aufschrift gelesen, und übergiebt den Brief dem Oktavio mit einem Blick des Vorwurfs, indem er sagt: „dem Fürsten Piccolomini." Oktavio erschrickt und blickt schmerzvoll zum Himmel. Was Oktavio bei dieser Belohnung für einen Dienst empfindet, an dessen blutigem Ausgang er selbst den größeren Theil der Schuld zu tragen hat, ist hier nicht in Worte gefaßt, sondern der Ausdruck ganz an die Mimik des Akteurs gewiesen. — Bei diesen Forderungen nun der modernen dramatischen Schauspielkunst kann die Poesie dem Material ihrer Darstellung

gegenüber häufig in ein Gedränge gerathen, welches die Alten nicht kannten. Der Schauspieler nämlich, als lebendiger Mensch, hat in Rücksicht auf Organ, Gestalt, physiognomischen Ausdruck, wie jedes Individuum, seine angeborne Eigenthümlichkeit, welche er Theils gegen den Ausdruck eines allgemeinen Pathos und einer gattungsmäßigen Charakteristik aufzuheben, Theils mit den volleren Gestalten einer reicher individualisirenden Poesie in Einklang zu setzen genöthigt ist.

γγ. Man heißt jetzt die Schauspieler Künstler, und zollt ihnen die ganze Ehre eines künstlerischen Berufs; ein Schauspieler zu seyn ist, unserer heutigen Gesinnung nach, weder ein moralischer noch ein gesellschaftlicher Makel. Und zwar mit Recht; weil diese Kunst viel Talent, Verstand, Ausdauer, Fleiß, Uebung, Kenntniß, ja auf ihrem Gipfelpunkte selbst einen reichbegabten Genius fordert. Denn der Schauspieler muß nicht nur in den Geist des Dichters und der Rolle tief eindringen und seine eigene Individualität im Inneren und Aeußeren demselben ganz angemessen machen, sondern er soll auch mit eigener Produktivität in vielen Punkten ergänzen, Lücken ausfüllen, Uebergänge finden, und uns überhaupt durch sein Spiel den Dichter erklären, in sofern er alle geheimen Intentionen und tiefer liegenden Meisterzüge desselben zu lebendiger Gegenwart sichtbar herausführt und faßbar macht.

c. Die von der Poesie unabhängigere theatralische Kunst.

Einen dritten Standpunkt endlich nimmt die ausübende Kunst dadurch ein, daß sie sich von der bisherigen Herrschaft der Poesie loslöst, und dasjenige, was bisher mehr oder minder bloße Begleitung und Mittel war, zum selbstständigen Zwecke macht, und für sich zur Ausbildung gelangen läßt. Zu dieser Emancipation geht im Verlaufe der dramatischen Entwickelung sowohl die Musik und der Tanz, als auch die eigentliche Kunst des Schauspielers fort.

α. Was zunächst diesen angeht, so giebt es überhaupt für seine Kunst zwei Systeme. Das erstere, nach welchem der Darsteller mehr nur das geistig und leiblich lebendige Organ des Dichters seyn soll, haben wir so eben berührt. Die Franzosen, welche viel auf Rollenfächer und Schule halten, und überhaupt typischer in ihren theatralischen Darstellungen sind, haben sich besonders diesem Systeme in ihrer Tragödie und haute comédie treu erwiesen. Die umgekehrte Stellung nun der Schauspielkunst ist darin zu suchen, daß alles, was der Dichter giebt, mehr nur ein Accessorium und der Rahmen wird für das Naturell, die Geschicklichkeit und Kunst des Akteurs. Man kann häufig genug das Verlangen der Schauspieler hören: die Dichter sollten für sie schreiben. Die Dichtung braucht dann dem Künstler nur die Gelegenheit zu geben, seine Seele und Kunst, dieß Letzte seiner Subjektivität, zu zeigen und zur glänzendsten Entfaltung kommen zu lassen. Von dieser Art war schon bei den Italienern die comedia dell' arte, in welcher zwar die Charaktere des arlecchino, dottòre u. s. f. feststanden, und die Situationen und Scenenfolge gegeben waren, die weitere Ausführung aber fast durchweg den Schauspielern überlassen blieb. Bei uns sind zum Theil die ifflandschen und kotzebueschen Stücke, überhaupt eine große Anzahl für sich, von Seite der Poesie her betrachtet, unbedeutender, ja ganz schlechter Produkte, solch eine Gelegenheit für die freie Produktivität des Schauspielers, der aus diesen meist skizzenhafter behandelten Machwerken nun erst etwas bilden und gestalten muß, was dieser lebendigen selbstständigen Leistung wegen ein eigenthümliches, gerade an diesen und keinen anderen Künstler gebundenes Interesse erhält. Hier hat denn auch besonders die bei uns vielbeliebte Natürlichkeit ihren Platz, worin man es zur Zeit soweit gebracht hatte, daß man ein Brummen und Murmeln der Worte, von denen Niemand etwas verstand, als ein vortreffliches Spiel gelten ließ. Goethe ganz im Gegentheil übersetzte Voltaire's Tankred und

Mahomet für die weimarische Bühne, um seine Schauspieler aus der gemeinen Natürlichkeit herauszutreiben, und an einen höheren Ton zu gewöhnen. Wie denn die Franzosen überhaupt, mitten selbst in der Lebendigkeit der Posse, immer das Publikum im Auge behalten, und gegen dasselbe hinausgewendet bleiben. Mit der bloßen Natürlichkeit und deren lebendigen Routine ist auch in der That die Sache ebensowenig abgethan, als mit der bloßen Verständigkeit und Geschicklichkeit der Charakteristik, sondern wenn der Schauspieler in diesem Kreise wahrhaft künstlerisch wirken will, muß er sich zu einer ähnlich genialen Virtuosität erheben, wie ich sie früher bereits bei Gelegenheit der musikalischen Exekution (Aesth. 3te Abth. p. 217—219) bezeichnet habe.

β. Das zweite Gebiet, das zu diesem Kreise gezählt werden kann, ist die moderne Oper, nach der bestimmten Richtung hin, die sie mehr und mehr zu nehmen anfängt. Wenn nämlich in der Oper überhaupt schon die Musik die Hauptsache ist, welche wohl von der Poesie und der Rede ihren Inhalt zugetheilt erhält, denselben aber frei nach ihren Zwecken behandelt und ausführt, so ist sie in neuerer Zeit besonders bei uns mehr Luxussache geworden, und hat die Accessoires, die Pracht der Dekorationen, den Pomp der Kleider, die Fülle der Chöre und deren Gruppirung zu überwiegender Selbstständigkeit gebracht. Ueber den ähnlichen Prunk, den man jetzt oft genug tadeln hört, klagt schon Cicero in Betreff der römischen Tragödie. Im Trauerspiel, wo immer die Poesie die Substanz bleiben muß, hat allerdings solch ein Aufwand der sinnlichen Außenseite, obschon auch Schiller in seiner Jungfrau auf diesen Abweg gerathen ist, nicht seine rechte Stelle. Für die Oper hingegen kann man bei der Sinnenpracht des Gesanges und dem klingenden, rauschenden Chor der Stimmen und Instrumente diesen für sich heraustretenden Reiz der äußeren Ausstattung und Exekution wohl zulassen. Denn sind einmal die Dekorationen prächtig, so

dürfen es, um ihnen die Spitze zu bieten, die Anzüge nicht weniger seyn, und damit muß dann auch das Uebrige in Einklang stehen. Solch einem sinnlichen Pompe, der freilich jedesmal ein Zeichen von dem bereits eingetretenen Verfalle der echten Kunst ist, entspricht dann als der angemessenste Inhalt besonders das aus dem verständigen Zusammenhange herausgerissene Wunderbare, Phantastische, Mährchenhafte, von dem uns Mozart in seiner Zauberflöte das maaßvoll und künstlerisch durchgeführteste Beispiel gegeben hat. Werden aber alle Künste der Scenerie, des Kostüms, der Instrumentirung u. s. f. erschöpft, so bleibt es am Besten, wenn mit dem eigentlich dramatischen Inhalte nicht vollständig Ernst gemacht ist, und uns zu Muthe wird, als läsen wir in den Mährchen von Tausend und eine Nacht. —

γ. Das Aehnliche gilt von dem heutigen Ballet, dem gleichfalls vor Allem das Mährchenhafte und Wunderbare zusagt. Auch hier ist einer Seits, außer der malerischen Schönheit der Gruppirungen und Tableau's, vornehmlich die wechselnde Pracht und der Reiz der Dekorationen, Kostüme und Beleuchtung zur Hauptsache geworden, so daß wir uns wenigstens in ein Bereich versetzt finden, in welchem der Verstand der Prosa und die Noth und Bedrängung des Alltäglichen weit hinter uns liegt. Anderer Seits ergötzen sich die Kenner an der ausgebildetesten Bravour und Geschicklichkeit der Beine, die in dem heutigen Tanze die erste Rolle spielen. Soll aber durch diese jetzt bis in's Extrem des Sinnlosen und der Geistesarmuth verirrten bloßen Fertigkeit noch ein geistiger Ausdruck hindurchscheinen, so gehört dazu, nach vollständiger Besiegung sämmtlicher technischer Schwierigkeiten, ein Maaß und Seelenwohllaut der Bewegung, eine Freiheit und Grazie, die von höchster Seltenheit ist. Als zweites Element kommt dann zu dem Tanze, der hier an die Stelle der Chöre und Soloparthien der Oper tritt, als eigentlicher Ausdruck der Handlung die Pantomime, welche jedoch, jemehr der moderne Tanz an technischer Künstlichkeit zugenommen hat, in ihrem Werthe herabgesunken und in Verfall gerathen ist, so daß aus dem heutigen Ballet mehr und mehr das zu verschwinden droht, was dasselbe in das freie Gebiet der Kunst hinüberzuheben allein im Stande seyn könnte.

3. Die Arten der dramatischen Poesie und deren historische Hauptmomente.

Blicken wir kurz auf den Gang zurück, dem wir in unserer bisherigen Betrachtung gefolgt sind, so haben wir zuerst das Princip der dramatischen Poesie ihren allgemeinen und besonderen Bestimmungen nach, sowie in ihrem Verhältnisse zum Publikum festgestellt; zweitens sahen wir, das Drama, indem es eine abgeschlossene Handlung in deren gegenwärtigen Entwickelung vorüberführt, bedürfe wesentlich einer vollständig sinnlichen Darstellung, welche sie kunstgemäß erst durch die wirkliche theatralische Exekution erhält. Damit die Handlung nun aber in diese äußere Realität eingehn könne, ist es nothwendig, daß sie an sich selbst nach Seiten der poetischen Konception und Ausführung schlechthin bestimmt und fertig sey. Dieß ist nur dadurch zu leisten, daß sich die dramatische Poesie drittens in besondere Arten zerscheidet, die ihren Theils entgegengesetzten, Theils diesen Gegensatz vermittelnden Typus aus dem Unterschiede entnehmen, in welchem sowohl der Zweck als die Charaktere, sowie der Kampf und das Resultat der ganzen Handlung zur Erscheinung gelangt. Die Hauptseiten, die aus diesem Unterschiede hervorgehn und es zu einer mannigfaltigen historischen Entwickelung bringen, sind das Tragische und Komische, sowie die Ausgleichung beider Auffassungsweisen, welche erst in der dramatischen Poesie von so wesentlicher Wichtigkeit werden, daß sie die Grundlage für die Eintheilung der verschiedenen Arten abgeben können.

Wenn wir jetzt auf die nähere Erörterung dieser Punkte eingehen, haben wir

erstens das allgemeine Princip der Tragödie, Komödie und des sogenannten Drama herauszuheben;

zweitens den Charakter der antiken und modernen dramatischen Poesie zu bezeichnen, zu deren Gegensatz die genannten Arten in ihrer wirklichen Entwickelung auseinandertreten; und

drittens wollen wir zum Schluß die konkreten Formen betrachten, welche besonders die Komödie und Tragödie innerhalb dieses Gegensatzes anzunehmen fähig sind.

a. Das Princip der Tragödie, Komödie und des Drama.

Für die Arten der epischen Poesie liegt der wesentliche Eintheilungsgrund in dem Unterschiede, ob das in sich Substantielle, das zur epischen Darstellung kommt, in seiner Allgemeinheit ausgesprochen, oder in Form objektiver Charaktere, Thaten und Begebenheiten berichtet wird. Umgekehrt gliedert die Lyrik sich zu einem Stufengange verschiedener Ausdrucksweisen durch den Grad und die Art, in welcher der Inhalt mit der Subjektivität, als deren Inneres derselbe sich kund giebt, loser oder fester verschlungen ist. Die dramatische Poesie endlich, welche Kollisionen von Zwecken und Charakteren, sowie die nothwendige Auflösung solch eines Kampfes zum Mittelpunkte macht, kann das Princip ihrer unterschiedenen Arten nur aus dem Verhältnisse herleiten, in welchem die *Individuen* zu ihrem *Zwecke* und dessen Inhalt stehn. Die Bestimmtheit dieses Verhältnisses nämlich ist auch das Entscheidende für die besondere Weise des dramatischen Zwiespalts und Ausganges, und giebt dadurch den wesentlichen Typus des ganzen Verlaufs in seiner lebendigen künstlerischen Darstellung ab. Als die Hauptpunkte, welche in Rücksicht hierauf in Betracht kommen, sind im Allgemeinen diejenigen Momente hervorzuheben, deren Vermittelung das Wesentliche in jeder wahrhaften Handlung ausmacht: einerseits das der *Substanz* nach Tüchtige, Große, die Grundlage der weltlichen wirklichen Göttlichkeit als der echte und an und für sich ewige

Gehalt des individuellen Charakters und Zwecks; andererseits die *Subjektivität* als solche in ihrer ungefesselten Selbstbestimmung und Freiheit. Das an und für sich Wahrhafte erweist sich zwar in der dramatischen Poesie, in welcher Form sie auch immer das Handeln zur Erscheinung herausführen mag, als das eigentlich Durchgreifende, die bestimmte Art aber, in welcher diese Wirksamkeit zur Anschauung kommt, erhält eine unterschiedene, ja entgegengesetzte Gestalt, jenachdem in den Individuen, Handlungen und Konflikten die Seite des Substantiellen, oder umgekehrt die Seite subjektiver Willkür, Thorheit und Verkehrtheit als die bestimmende Form festgehalten ist.

Wir haben in dieser Beziehung das Princip für folgende Arten durchzunehmen:

erstens für die Tragödie ihrem substantiellen ursprünglichen Typus nach;

zweitens für die Komödie, in welcher die Subjektivität als solche in Wollen und Handeln, sowie die äußere Zufälligkeit sich zum Meister aller Verhältnisse und Zwecke macht;

drittens für das Drama, Schauspiel im engeren Sinne des Worts, als Mittelstufe zwischen diesen beiden ersteren Arten. —

α. Was zunächst die *Tragödie* angeht, so will ich an dieser Stelle nur kurz die allgemeinsten Grundbestimmungen erwähnen, deren konkretere Besonderung erst durch die Verschiedenheit der geschichtlichen Entwickelungsstufen kann zum Vorschein kommen.

αα. Den wahrhaften Inhalt des tragischen Handelns liefert für die *Zwecke*, welche die tragischen Individuen ergreifen, der Kreis der im menschlichen Wollen substantiellen, für sich selbst berechtigten Mächte; die Familienliebe der Gatten, der Eltern, Kinder, Geschwister; ebenso das Staasleben, der Patriotismus der Bürger, der Wille der Herrscher; ferner das kirchliche Daseyn, jedoch nicht als eine auf Handlungen resignirende Frömmigkeit, und als göttlicher Richterspruch in der Brust

des Menschen über das gut und bös beim Handeln, sondern im Gegentheil als thätiges Eingreifen und Fördern wirklicher Interessen und Verhältnisse. Von der ähnlichen Tüchtigkeit sind nun auch die echt tragischen Charaktere. Sie sind durchaus das, was sie, ihrem Begriff gemäß, seyn können und müssen, nicht eine vielfache episch auseinander gelegte Totalität, sondern, wenn auch an sich selbst lebendig und individuell, doch nur die eine Macht dieses bestimmten Charakters, in welcher derselbe sich, seiner Individualität nach, mit irgend einer besonderen Seite jenes gediegenen Lebensinhalts untrennbar zusammengeschlossen hat, und dafür einstehn will. In dieser Höhe, auf welcher die bloßen Zufälligkeiten der unmittelbaren Individualität verschwinden, sind die tragischen Helden der dramatischen Kunst, seyen sie nun die lebendigen Repräsentanten substantieller Lebenssphären, oder sonst schon durch freies Beruhen auf sich große und feste Individuen, gleichsam zu Skulpturwerken hervorgehoben, und so erklären auch nach dieser Seite hin die an sich selbst abstrakteren Statuen und Götterbilder die hohen tragischen Charaktere der Griechen besser als alle anderweitigen Erläuterungen und Noten.

Im Allgemeinen können wir deshalb sagen, das eigentliche Thema der ursprünglichen Tragödie sey das Göttliche; aber nicht das Göttliche, weil es den Inhalt des religiösen Bewußtseyns als solchen ausmacht, sondern wie es in die Welt, in das individuelle Handeln eintritt, in dieser Wirklichkeit jedoch seinen substantiellen Charakter weder einbüßt, noch sich in das Gegentheil seiner umgewendet sieht. In dieser Form ist die geistige Substanz des Wollens und Vollbringens das Sittliche. Denn das Sittliche, wenn wir es in seiner unmittelbaren Gediegenheit, und nicht nur vom Standpunkte der subjektiven Reflexion als das formell Moralische auffassen, ist das Göttliche in seiner weltlichen Realität, das Substantielle, dessen ebenso besondere als wesentliche Seiten den bewegenden Inhalt für die wahrhaft

menschliche Handlung abgeben, und im Handeln selbst dieß ihr Wesen expliciren und wirklich machen.

ββ. Durch das Princip der Besonderung nun, dem alles unterworfen ist, was sich in die reale Objektivität hinaustreibt, sind die sittlichen Mächte wie die handelnden Charaktere unterschieden in Rücksicht auf ihren Inhalt und ihre individuelle Erscheinung. Werden nun diese besonderen Gewalten, wie es die dramatische Poesie fordert, zur erscheinenden Thätigkeit aufgerufen, und verwirklichen sie sich als bestimmter Zweck eines menschlichen Pathos, das zur Handlung übergeht, so ist ihr Einklang aufgehoben, und sie treten in wechselseitiger Abgeschlossenheit gegeneinander auf. Das individuelle Handeln will dann unter bestimmten Umständen einen Zweck oder Charakter durchführen, der unter diesen Voraussetzungen, weil er in seiner für sich fertigen Bestimmtheit sich einseitig isolirt, nothwendig das entgegengesetzte Pathos gegen sich aufreizt, und dadurch unausweichliche Konflikte herbeileitet. Das ursprünglich Tragische besteht nun darin, daß innerhalb solcher Kollision beide Seiten des Gegensatzes für sich genommen Berechtigung haben, während sie andererseits dennoch den wahren positiven Gehalt ihres Zwecks und Charakters nur als Negation und Verletzung der anderen, gleich berechtigten Macht durchzubringen im Stande sind, und deshalb in ihrer Sittlichkeit und durch dieselbe ebensosehr in Schuld gerathen.

Den allgemeinen Grund für die Nothwendigkeit dieser Konflikte habe ich so eben schon berührt. Die sittliche Substanz ist als konkrete Einheit eine Totalität unterschiedener Verhältnisse und Mächte, welche jedoch nur in thatlosem Zustande als selige Götter das Werk des Geistes im Genuß eines ungestörten Lebens vollbringen. Umgekehrt aber liegt es ebensosehr im Begriffe dieser Totalität selbst, sich aus ihrer zunächst noch abstrakten Idealität zur realen Wirklichkeit und weltlichen Erscheinung umzusetzen. Durch die Natur dieses Elementes nun ist es, daß die

bloße Unterschiedenheit, auf dem Boden bestimmter Umstände von individuellen Charakteren ergriffen, sich zur Entgegensetzung und Kollision verkehren muß. So erst wird es wahrhaft Ernst mit jenen Göttern, welche nur im Olymp und Himmel der Phantasie und religiösen Vorstellung in ihrer friedlichen Ruhe und Einheit verharren, wenn sie jetzt aber wirklich, als bestimmtes Pathos einer menschlichen Individualität, zum Leben kommen, aller Berechtigung unerachtet, durch ihre bestimmte Besonderheit und deren Gegensatz gegen Anderes, in Schuld und Unrecht führen.

γγ. Hiermit ist jedoch ein unvermittelter Widerspruch gesetzt, der zwar zur Realität heraustreten, sich jedoch in ihr nicht als das Substantielle und wahrhaft Wirkliche erhalten kann, sondern sein eigentliches Recht nur darin findet, daß er sich als Widerspruch *aufhebt*. So berechtigt als der tragische Zweck und Charakter, so nothwendig als die tragische Kollision ist daher *drittens* auch die tragische Lösung dieses Zwiespalts. Durch sie nämlich übt die ewige Gerechtigkeit sich an den Zwecken und Individuen in der Weise aus, daß sie die sittliche Substanz und Einheit mit dem Untergange der ihre Ruhe störenden Individualität herstellt. Denn obschon sich die Charaktere das in sich selbst Gültige vorsetzen, so können sie es tragisch dennoch nur in verletzender Einseitigkeit widersprechend ausführen. Das wahrhaft Substantielle, das zur Wirklichkeit zu gelangen hat, ist aber nicht der Kampf der Besonderheiten, wie sehr derselbe auch im Begriffe der weltlichen Realität und des menschlichen Handelns seinen wesentlichen Grund findet, sondern die Versöhnung, in welcher sich die bestimmten Zwecke und Individuen ohne Verletzung und Gegensatz einklangsvoll bethätigen. Was daher in dem tragischen Ausgange aufgehoben wird, ist nur die *einseitige* Besonderheit, welche sich dieser Harmonie nicht zu fügen vermocht hatte, und sich nun in der Tragik ihres Handelns, kann sie von sich selbst und ihrem

Vorhaben nicht ablassen, ihrer ganzen Totalität nach dem Untergange preisgegeben, oder sich wenigstens genöthigt sieht, auf die Durchführung ihres Zwecks, wenn sie es vermag, zu resigniren. In dieser Rücksicht hat Aristoteles bekanntlich die wahrhafte Wirkung der Tragödie darein gesetzt, daß sie *Furcht* und *Mitleid* erregen und reinigen solle. Unter dieser Behauptung verstand Aristoteles nicht die bloße Empfindung der Zustimmung oder Nichtzustimmung zu meiner Subjektivität, das Angenehme oder Unangenehme, Ansprechende oder Abstoßende, diese oberflächlichste aller Bestimmungen, die man erst in neuerer Zeit zum Princip des Beifalls und Mißfallens hat machen wollen. Denn dem Kunstwerke darf es nur darauf ankommen, das zur Darstellung zu bringen, was der Vernunft und Wahrheit des Geistes zusagt, und um hiefür das Princip zu erforschen ist es nothwendig, sein Augenmerk auf ganz andere Gesichtspunkte zu richten. Auch bei diesem Ausspruch des Aristoteles müssen wir uns deshalb nicht an die bloße Empfindung der Furcht und des Mitleidens halten, sondern an das Princip des *Inhalts*, dessen kunstgemäße Erscheinung diese Empfindungen reinigen soll. Fürchten kann sich der Mensch einerseits vor der Macht des Aeußern und Endlichen, andererseits aber vor der Gewalt des Anundfürsichseyenden. Was nun der Mensch wahrhaft zu fürchten hat, ist nicht die äußere Gewalt und deren Unterdrückung, sondern die sittliche Macht, die eine Bestimmung seiner eigenen freien Vernunft und zugleich das Ewige und Unverletzliche ist, das er, wenn er sich dagegen kehrt, gegen sich selber aufruft. Wie die Furcht hat auch das Mitleiden zweierlei Gegenstände. Der erste betrifft die gewöhnliche Rührung, d. h. die Sympathie mit dem Unglück und Leiden Anderer, das als etwas Endliches und Negatives empfunden wird. Mit solchem Bedauern sind besonders die kleinstädtischen Weiber gleich bei der Hand. Bemitleidet und bedauert will aber der edle und große Mensch auf diese Weise nicht seyn. Denn in sofern nur die

nichtige Seite, das Negative des Unglücks herausgehoben wird, liegt eine Herabsetzung des Unglücklichen darin. Das wahrhafte Mitleiden ist im Gegentheil die Sympathie mit der zugleich sittlichen Berechtigung des Leidenden, mit dem Affirmativen und Substantiellen, das in ihm vorhanden seyn muß. Diese Art des Mitleidens können uns Lumpe und Schufte nicht einflößen. Soll deshalb der tragische Charakter, wie er uns die Furcht vor der Macht der verletzten Sittlichkeit einflößte, in seinem Unglück eine tragische Sympathie erwecken, so muß er in sich selbst gehaltvoll und tüchtig seyn. Denn nur ein wahrhafter Gehalt schlägt in die edle Menschenbrust ein, und erschüttert sie in ihren Tiefen. Daher dürfen wir denn auch das Interesse für den tragischen Ausgang nicht mit der einfältigen Befriedigung verwechseln, daß eine traurige Geschichte, ein Unglück als Unglück, unsere Theilnahme in Anspruch nehmen soll. Dergleichen Kläglichkeiten können dem Menschen ohne sein Dazuthun und Schuld durch die bloßen Konjunkturen der äußeren Zufälligkeiten und relativen Umstände, durch Krankheit, Verlust des Vermögens, Tod u. s. w. zustoßen, und das eigentliche Interesse, welches uns dabei ergreifen sollte, ist nur der Eifer, hinzuzueilen und zu helfen. Vermag man dieß nicht, so sind die Gemälde des Jammers und Elends nur zerreißend. Ein wahrhaft tragisches Leiden hingegen wird über die handelnden Individuen nur als Folge ihrer eigenen ebenso berechtigten als durch ihre Kollision schuldvollen That verhängt, für die sie auch mit ihrem ganzen Selbst einzustehn haben.

Ueber der bloßen Furcht und tragischen Sympathie steht deshalb das Gefühl der Versöhnung, das die Tragödie durch den Anblick der ewigen Gerechtigkeit gewährt, welche in ihrem absoluten Walten durch die relative Berechtigung einseitiger Zwecke und Leidenschaften hindurchgreift, weil sie nicht dulden kann, daß der Konflikt und Widerspruch der ihrem Begriffe nach einigen sittlichen Mächte in der wahrhaften Wirklichkeit sich siegreich durchsetze und Bestand erhalte.

Indem nun, diesem Principe zufolge, das Tragische vornehmlich auf der Anschauung solch eines Konflikts und dessen Lösung beruht, so ist zugleich die dramatische Poesie, ihrer ganzen Darstellungsweise nach, allein befähigt, das Tragische in seinem totalen Umfange und Verlaufe zum Princip des Kunstwerks zu machen und vollständig auszugestalten. Aus diesem Grunde habe ich auch jetzt erst von der tragischen Anschauungsweise zu sprechen Gelegenheit genommen, obschon sie, wenn zwar in geringerem Grade, ihre Wirksamkeit auch über die anderen Künste vielfach ausdehnt. —

β. Wenn nun in der Tragödie das ewig Substantielle in versöhnender Weise siegend hervorgeht, indem es von der streitenden Individualität nur die falsche Einseitigkeit abstreift, das Positive aber, was sie gewollt, in seiner nicht mehr zwiespaltigen affirmativen Vermittelung als das zu Erhaltende darstellt, so ist es in der Komödie umgekehrt die Subjektivität, welche in ihrer unendlichen Sicherheit die Oberhand behält. Denn nur diese beiden Grundmomente der Handlung können, bei der Scheidung der dramatischen Poesie in verschiedene Arten, einander gegenübertreten. In der Tragödie zerstören die Individuen sich durch die Einseitigkeit ihres gediegenen Wollens und Charakters, oder sie müssen resignirend das in sich aufnehmen, dem sie in substantieller Weise selbst sich entgegensetzten; in der Komödie kommt uns in dem Gelächter der alles durch sich und in sich auflösenden Individuen der Sieg ihrer dennoch sicher in sich dastehenden Subjektivität zur Anschauung.

αα. Der allgemeine Boden für die Komödie ist daher eine Welt, in welcher sich der Mensch als Subjekt zum vollständigen Meister alles dessen gemacht hat, was ihm sonst als der wesentliche Gehalt seines Wissens und Vollbringens gilt; eine Welt, deren Zwecke sich deshalb durch ihre eigene Wesenlosigkeit zerstören. Einem demokratischen Volke z. B., mit eigennützigen Bürgern, streitsüchtig, leichtsinnig, aufgeblasen, ohne

Glauben und Erkenntniß, schwatzhaft, prahlerisch und eitel, einem solchen Volke ist nicht zu helfen; es löst sich an seiner Thorheit auf. Dennoch ist nicht etwa jedes substanzlose Handeln schon um dieser Nichtigkeit willen komisch. In dieser Rücksicht wird häufig das Lächerliche mit dem eigentlich Komischen verwechselt. Lächerlich kann jeder Kontrast des Wesentlichen und seiner Erscheinung, des Zwecks und der Mittel werden, ein Widerspruch, durch den sich die Erscheinung in sich selber aufhebt, und der Zweck in seiner Realisation sich selbst um sein Ziel bringt. Für das Komische aber müssen wir noch eine tiefere Forderung machen. Die Laster der Menschen z. B. sind nichts Komisches. Davon liefert uns die Satyre, in je grelleren Farben sie den Widerspruch der wirklichen Welt gegen das, was der tugendhafte Mensch seyn sollte, ausmalt, einen sehr trockenen Beweis. Thorheiten, Unsinn, Albernheit brauchen, an und für sich genommen, ebensowenig komisch zu seyn, obschon wir darüber lachen. Ueberhaupt läßt sich nichts Entgegengesetzteres auffinden, als die Dinge, worüber die Menschen lachen. Das Plattste und Abgeschmackteste kann sie dazu bewegen, und oft lachen sie ebensosehr über das Wichtigste und Tiefste, wenn sich nur irgend eine ganz unbedeutende Seite daran zeigt, welche mit ihrer Gewohnheit und täglichen Anschauung in Widerspruch steht. Das Lachen ist dann nur eine Aeußerung der wohlgefälligen Klugheit, ein Zeichen, daß sie auch so weise seyen, solch einen Kontrast zu erkennen, und sich darüber zu wissen. Ebenso giebt es ein Gelächter des Spottes, des Hohns, der Verzweiflung u. s. f. Zum Komischen dagegen gehört überhaupt die unendliche Wohlgemuthheit und Zuversicht, durchaus erhaben über seinen eigenen Widerspruch und nicht etwa bitter und unglücklich darin zu seyn; die Seligkeit und Wohligkeit der Subjektivität, die, ihrer selbst gewiß, die Auflösung ihrer Zwecke und Realisationen ertragen kann. Der steife Verstand ist dessen gerade da, wo er in seinem Benehmen am lächerlichsten für Andere wird, am wenigsten fähig.

ββ. Was näher die Art des Inhalts angeht, welcher den Gegenstand der komischen Handlung abgeben kann, so will ich hierüber im Allgemeinen nur folgende Punkte berühren.

Auf der einen Seite erstens sind die Zwecke und Charaktere an und für sich substanzlos und widersprechend, und dadurch unfähig, sich durchzusetzen. Der Geiz z. B., sowohl in Rücksicht auf das, was er bezweckt, als auch in Betreff der kleinlichen Mittel, deren er sich bedient, erscheint von Hause aus als in sich selbst nichtig. Denn er nimmt die todte Abstraktion des Reichthums, das Geld als solches, als die letzte Realität, bei der er stehn bleibt, und sucht diesen kahlen Genuß durch die Entbehrung jeder anderen konkreten Befriedigung zu erreichen, während er dennoch in dieser Ohnmacht seines Zwecks wie seiner Mittel gegen List, Betrug u. s. f. nicht zum Ziele kommen kann. Wenn nun aber das Individuum seine Subjektivität mit solchem in sich selbst falschen Inhalte ernsthaft als dem ganzen Gehalt seiner Existenz zusammenschließt, so daß es, wird ihm derselbe unter den Füßen fortgezogen, je mehr es daran festhielt, um desto unglücklicher in sich zusammenfällt, so fehlt in solcher Darstellung der eigentliche Kern der Komik, wie überall, wo einerseits die Peinlichkeit der Verhältnisse, andererseits der bloße Spott und die Schadenfreude noch Raum behalten. Komischer daher ist es, wenn an sich kleine und nichtige Zwecke zwar mit dem Anschein von großem Ernst und umfassenden Anstalten zu Stande gebracht werden sollen, dem Subjekt aber, wenn es sein Vorhaben verfehlt, eben weil es etwas in sich Geringfügiges wollte, in der That nichts zu Grunde geht, so daß es sich in freier Heiterkeit aus diesem Untergange erheben kann.

Das umgekehrte Verhältniß zweitens findet dann statt, wenn sich die Individuen zu substantiellen Zwecken und Charakteren aufspreizen, für deren Vollbringung sie aber, als Individuen, das schlechthin entgegengesetzte Instrument sind. In diesem Falle ist das Substantielle zur bloßen Einbildung, und

für sich oder Andere zu einem Schein geworden, der sich zwar das Ansehn und den Werth des Wesentlichen selbst giebt, doch eben dadurch Zweck und Individuum, Handlung und Charakter in einen Widerspruch verwickelt, durch welchen sich die Erreichung des eingebildeten Zwecks und Charakters selbst zerstört. Von dieser Art sind z. B. die Ekklesiazusen des Aristophanes, indem die Weiber, welche die neue Staatsverfassung berathen und begründen wollen, die ganze Laune und Leidenschaft der Weiber beibehalten.

Ein drittes Element zu diesen beiden ersten bildet der Gebrauch der äußeren Zufälle, durch deren mannigfache und sonderbare Verwickelung Situationen hervorkommen, in welchen die Zwecke und deren Ausführung, der innere Charakter und dessen äußere Zustände in komische Kontraste gestellt sind, und zu einer ebenso komischen Auflösung führen.

γγ. Indem nun aber das Komische überhaupt von Hause aus auf widersprechenden Kontrasten sowohl der Zwecke in sich selbst, als auch des Inhalts derselben gegen die Zufälligkeit der Subjektivität und äußeren Umstände beruht, so bedarf die komische Handlung, dringender fast als die tragische, einer Auflösung. Der Widerspruch nämlich des an und für sich Wahrhaften und seiner individuellen Realität stellt sich in der komischen Handlung noch vertiefter heraus.

Was jedoch in dieser Lösung sich zerstört, kann weder das Substantielle noch die Subjektivität als solche seyn.

Denn als wahrhafte Kunst hat auch die Komödie sich der Aufgabe zu unterziehn, durch ihre Darstellung nicht etwa das an und für sich Vernünftige als dasjenige zur Erscheinung zu bringen, was in sich selbst verkehrt ist und zusammenbricht, sondern im Gegentheil, als dasjenige, das der Thorheit und Unvernunft, den falschen Gegensätzen und Widersprüchen auch in der Wirklichkeit weder den Sieg zutheilt noch letztlich Bestand läßt. Ueber das wahrhaft Sittliche im athenienſischen Volksleben, über die echte Philosophie, den wahren Götterglauben, die gediegene Kunst macht sich Aristophanes z. B. nicht lustig, die Auswüchse aber der Demokratie, aus welcher der alte Glaube und die alte Sitte verschwunden sind, die Sophisterei, die Weinerlichkeit und Kläglichkeit der Tragödie, die flatterhafte Geschwätzigkeit, die Streitsucht u. s. f., dieß baare Gegentheil einer wahrhaften Wirklichkeit des Staats, der Religion und Kunst ist es, das er in seiner sich durch sich selbst auflösenden Thorheit vor Augen stellt. Nur in unserer Zeit erst konnte es Kotzebue gelingen, einer moralischen Vortrefflichkeit den Preis zu geben, welche eine Niederträchtigkeit ist, und das zu beschönigen und aufrecht zu erhalten, was nur um zerstört zu werden daseyn kann.

Ebensowenig jedoch darf die Subjektivität als solche in der Komödie zu Grunde gehen. Wenn nämlich nur der Schein und die Einbildung des Substantiellen oder das an und für sich Schiefe und Kleine heraustritt, so bleibt das höhere Princip die in sich feste Subjektivität, welche in ihrer Freiheit über den Untergang dieser gesammten Endlichkeit hinaus, und in sich selbst gesichert und selig ist. Die komische Subjektivität ist zum Herrscher über das geworden, was in der Wirklichkeit erscheint. Die gemäße reale Gegenwart des Substantiellen ist daraus verschwunden; wenn nun das an sich Wesenlose sich durch sich selbst um seine Scheineristenz bringt, so macht das Subjekt sich auch dieser Auflösung Meister, und bleibt in sich unangefochten und wohlgemuth.

γ. In der Mitte nun zwischen der Tragödie und Komödie steht eine dritte Hauptart der dramatischen Poesie, die jedoch von weniger durchgreifender Wichtigkeit ist, obschon sich in ihr der Unterschied des Tragischen und Komischen zu vermitteln strebt, oder beide Seiten wenigstens, ohne sich als einander schlechthin entgegengesetzt zu isoliren, zusammentreten und ein konkretes Ganzes ausmachen.

αα. Hieher gehört z. B. bei den Alten das Satyrspiel, in welchem die Haupthandlung selbst, wenn auch nicht tragischer

doch aber ernster Art bleibt, der Chor der Satyrn hingegen komisch behandelt ist. Auch die Tragikokomödie läßt sich in diese Klasse rechnen; wovon uns Plautus ein Beispiel in seinem Amphitryo giebt, und dieß im Prologe schon durch Merkur voraus verkündigen läßt, indem dieser den Zuschauern zuruft:

> Quid contraxistis frontem? quia Tragoediam
> Dixi futuram hanc? Deus sum: commutavero
> Eamdem hanc, si voltis: faciam, ex Tragoedia
> Comoedia ut sit: omnibus iisdem versibus. —
> Faciam ut commista sit Tragicocomoedia.

Und als Grund für diese Vermischung führt er den Umstand an, daß einerseits Götter und Könige als handelnde Personen auftreten, andererseits die komische Figur des Sklaven Sosia. Mehr noch spielen in der modernen dramatischen Poesie das Tragische und Komische durcheinander, weil sich hier auch in der Tragödie das Princip der Subjektivität, das im Komischen für sich frei wird, von Hause aus als vorherrschend erweist, und die Substantialität des Inhalts der sittlichen Mächte zurückdrängt.

ββ. Die tiefere Vermittelung aber der tragischen und komischen Auffassung zu einem neuen Ganzen besteht nicht in dem Nebeneinander oder Umschlagen dieser Gegensätze, sondern in ihrer sich wechselseitig abstumpfenden Ausgleichung. Die Subjektivität, statt in komischer Verkehrtheit zu handeln, erfüllt sich mit dem Ernst gediegnerer Verhältnisse und haltbarer Charaktere, während sich die tragische Festigkeit des Wollens, und Tiefe der Kollisionen in soweit erweicht und ebnet, daß es zu einer Aussöhnung der Interessen und harmonischen Einigung der Zwecke und Individuen kommen kann. In solcher Konceptionsweise haben besonders das moderne Schauspiel und Drama ihren Entstehungsgrund. Das Tiefe in diesem Princip ist die Anschauung, daß, den Unterschieden und Konflikten von Interessen, Leidenschaften und Charakteren zum Trotz, sich eine in sich einklangsvolle Wirklichkeit dennoch durch das menschliche Handeln zu Stande bringe. Schon die Alten haben Tragödien, welche einen ähnlichen Ausgang nehmen, indem die Individuen nicht aufgeopfert werden, sondern sich erhalten; wie z. B. der Areopag in den Eumeniden des Aeschylus beiden Seiten, dem Apoll wie den rächenden Jungfrauen das Recht der Verehrung zutheilt; auch im Philoktet schlichtet sich auf Herakles Göttererscheinung und Rath der Kampf zwischen Neoptolemos und Philoktetes, und sie ziehn vereint gen Troja. Hier aber geschieht die Ausgleichung von Außen durch den Befehl der Götter u. s. f., und hat nicht in den Partheien selbst ihren innern Quellpunkt, während es im modernen Schauspiel die Individuen selbst sind, welche sich durch den Verlauf ihrer eigenen Handlung zu diesem Ablassen vom Streit und zur wechselseitigen Aussöhnung ihres Zwecks oder Charakters hingeleitet finden. Nach dieser Seite ist Goethe's Iphigenie ein echt poetisches Musterbild eines Schauspiels, mehr noch als der Tasso, in welchem einerseits die Aussöhnung mit Antonio mehr nur eine Sache des Gemüths und der subjektiven Anerkennung ist, daß Antonio den realen Lebensverstand besitze, der dem Charakter Tasso's abgeht, andererseits das Recht des idealen Lebens, welches Tasso im Konflikt mit der Wirklichkeit, Schicklichkeit, dem Anstande festgehalten hatte, vornehmlich nur subjektiv im Zuschauer Recht behält, und äußerlich höchstens als Schonung des Dichters und Theilnahme für sein Loos hervortritt.

γγ. Im Ganzen aber sind Theils die Gränzen dieser Mittelgattung schwankender als die der Tragödie und Komödie, Theils liegt hier die Gefahr nahe, entweder aus dem echt dramatischen Typus herauszugehn, oder in's Prosaische zu gerathen. Indem nämlich die Konflikte, da sie durch ihren eigenen Zwiespalt zum Friedensschluß hingelangen sollen, von Anfang an nicht in tragischer Schärfe einander entgegenstehn, so sieht der Dichter sich leicht dadurch veranlaßt, die ganze Kraft seiner Darstellung der

innerlichen Seite der Charaktere zuzuwenden, und den Gang der Situationen zum bloßen Mittel für diese Charakterschilderung zu machen; oder er gestattet umgekehrt der äußeren Seite von Zeit- und Sittenzuständen einen überwiegenden Spielraum, und fällt ihm Beides zu schwer, so beschränkt er sich gar etwa darauf, durch das bloße Interesse der Verwickelung spannender Ereignisse die Aufmerksamkeit rege zu erhalten. Zu diesem Kreise gehört deshalb auch eine Masse der neueren Bühnenstücke, welche weniger auf Poesie als auf Theaterwirkung Anspruch machen, und entweder, statt auf wahrhaft poetische, auf bloß menschliche Rührung losgehn, oder sich einerseits nur die Unterhaltung, andererseits die moralische Besserung des Publikums zum Zweck machen, dabei aber größtentheils dem Schauspieler vielfache Gelegenheit verschaffen, seine durchgebildete Virtuosität glänzend an den Tag zu legen.

b. Unterschied der antiken und modernen dramatischen Poesie.

Dasselbe Princip, welches uns den Grund für die Scheidung der dramatischen Kunst in Tragödie und Komödie gab, liefert nun auch die wesentlichen Haltpunkte für die Entwickelungsgeschichte derselben. Denn der Fortgang in dieser Entfaltung kann nur in einem Auseinanderlegen und Ausbilden der Hauptmomente bestehn, die im Begriffe des dramatischen Handelns liegen, so daß auf der einen Seite die ganze Auffassung und Ausführung das Substantielle in den Zwecken, Konflikten und Charakteren herauskehrt, während auf der anderen die subjektive Innerlichkeit und Partikularität den Mittelpunkt ausmacht.

α. In dieser Rücksicht können wir hier, wo es nicht um eine vollständige Kunstgeschichte zu thun ist, von vorn herein diejenigen Anfänge der dramatischen Kunst bei Seite stellen, welche wir im Orient antreffen. Wie weit es nämlich die orientalische Poesie auch im Epos und in einigen Arten der Lyrik gebracht hat, so verbietet dennoch die ganze morgenländische

Weltanschauung von Hause aus eine gemäße Ausbildung der dramatischen Kunst. Denn zum wahrhaft tragischen Handeln ist es nothwendig, daß bereits das Princip der individuellen Freiheit und Selbstständigkeit, oder wenigstens die Selbstbestimmung, für die eigene That und deren Folgen frei aus sich selbst einstehn zu wollen, erwacht sey, und in noch höherem Grade muß für das Hervortreten der Komödie das freie Recht der Subjektivität und deren selbstgewissen Herrschaft sich hervorgethan haben. Beides ist im Orient nicht der Fall, und besonders steht die großartige Erhabenheit der muhamedanischen Poesie, obschon sich in ihr einerseits die individuelle Selbstständigkeit schon energischer geltend machen kann, dennoch jedem Versuche, sich dramatisch auszusprechen, durchaus fern, da andererseits die eine substantielle Macht sich jede erschaffene Kreatur nur um so konsequenter unterwirft, und ihr Loos in rücksichtslosem Wechsel entscheidet. Die Berechtigung eines besondern Inhalts der individuellen Handlung und der sich in sich vertiefenden Subjektivität kann deshalb, wie es die dramatische Kunst erfordert, hier nicht auftreten, ja die Unterwerfung des Subjekts unter den Willen Gottes bleibt gerade im Muhamedanismus um so abstrakter, je abstrakt allgemeiner die eine herrschende Macht ist, die über dem Ganzen steht, und keine Besonderheit letztlich aufkommen läßt. Wir finden deshalb dramatische Anfänge nur bei den Chinesen und Indern, doch auch hier, den wenigen Proben nach, die bis jetzt bekannt geworden sind, nicht als Durchführung eines freien individuellen Handelns, sondern mehr nur als Verlebendigung von Ereignissen und Empfindungen zu bestimmten Situationen, die in gegenwärtigem Verlauf vorübergeführt werden.

β. Den eigentlichen Beginn der dramatischen Poesie haben wir deshalb bei den Griechen aufzusuchen, bei denen überhaupt das Princip der freien Individualität die Vollendung der klassischen Kunstform zum erstenmal möglich macht. Diesem Typus

gemäß kann jedoch auch in Betreff auf die Handlung das Individuum hier nur in soweit hervortreten, als es die freie Lebendigkeit des substantiellen Gehalts menschlicher Zwecke unmittelbar erfordert. Dasjenige daher, um das es in dem alten Drama, Tragödie und Komödie, vornehmlich gilt, ist das Allgemeine und Wesentliche des Zwecks, den die Individuen vollbringen; in der Tragödie das sittliche Recht des Bewußtseyns in Ansehung der bestimmten Handlung, die Berechtigung der That an und für sich; und in der alten Komödie wenigstens sind es ebenso die allgemeinen öffentlichen Interessen, welche herausgehoben werden, die Staatsmänner und ihre Art den Staat zu lenken, Krieg und Frieden, das Volk und seine sittlichen Zustände, die Philosophie und deren Verderbniß u. s. f. Dadurch kann hier weder die mannigfache Schilderung des inneren Gemüths und eigenthümlichen Charakters, oder die specielle Verwickelung und Intrigue vollständig Platz gewinnen, noch dreht sich das Interesse um das Schicksal der Individuen, sondern statt für diese partikulareren Seiten wird die Theilnahme vor allem für den einfachen Kampf und Ausgang der wesentlichen Lebensmächte und der in der Menschenbrust waltenden Götter in Anspruch genommen, als deren individuelle Repräsentanten die tragischen Helden in der ähnlichen Weise auftreten, in welcher die komischen Figuren die allgemeine Verkehrtheit offenbar machen, zu der sich in der Gegenwart und Wirklichkeit selbst die Grundrichtungen des öffentlichen Daseyns umgewandelt haben.

γ. In der modernen romantischen Poesie dagegen giebt die persönliche Leidenschaft, deren Befriedigung nur einen subjektiven Zweck betreffen kann, überhaupt das Schicksal eines besondern Individuums und Charakters in speciellen Verhältnissen, den vornehmlichen Gegenstand.

Das poetische Interesse darin liegt nach dieser Seite in der Größe der Charaktere, die durch ihre Phantasie oder Gesinnung und Anlage zugleich das Erhobenseyn über ihre Situationen und

Handlungen, sowie den vollen Reichthum des Gemüths als reale oft nur durch Umstände und Verwickelungen verkümmerte und zu Grunde gerichtete Möglichkeit zeigen, zugleich aber in der Größe solcher Naturen selbst wieder eine Versöhnung erhalten. In Rücksicht auf den besondern Inhalt der Handlung ist es deshalb bei dieser Auffassungsweise nicht die sittliche Berechtigung und Nothwendigkeit, sondern die einzelne Person und deren Angelegenheiten, worauf unser Interesse hingewiesen ist. Ein Hauptmotiv liefern daher auf diesem Standpunkte die Liebe, der Ehrgeiz u. s. w., ja selbst das Verbrechen ist nicht auszuschließen. Doch wird das letztere leicht zu einer schwer zu umschiffenden Klippe. Denn ein Verbrecher für sich vollends wenn er schwach und von Hause aus niederträchtig ist, wie der Held in Müllner's Schuld, giebt nur einen ekelhaften Anblick. Hier vor allem muß daher wenigstens die formelle Größe des Charakters und Macht der Subjektivität gefordert werden, alles Negative auszuhalten, und ohne Verläugnung ihrer Thaten und ohne in sich zertrümmert zu seyn, ihr Loos dahinnehmen zu können. Umgekehrt aber sind die substantiellen Zwecke, Vaterland, Familie, Krone und Reich u. s. f., wenn es auch den Individuen darin nicht auf das Substantielle, sondern auf ihre eigene Individualität ankommt, in keiner Weise entfernt zu halten, aber sie bilden dann im Ganzen mehr den bestimmten Boden, auf welchem die Individuen ihrem subjektiven Charakter nach stehn und in Kampf gerathen, als daß sie den eigentlichen letzten Inhalt des Wollens und Handelns lieferten.

Neben diese Subjektivität kann ferner die Breite der Partikularität, sowohl in Rücksicht des Innern treten, als auch in Betreff auf die äußeren Umstände und Verhältnisse, innerhalb welcher die Handlung vor sich geht. Dadurch machen sich hier im Unterschiede der einfachen Konflikte, wie wir sie bei den Alten finden, die Mannigfaltigkeit und Fülle der handelnden Charaktere, die Seltsamkeit immer neu durcheinander geschlungener

Verwickelungen, die Irrgewinde der Intrigue, das Zufällige der Ereignisse, überhaupt alle die Seiten mit Recht geltend, deren Freiwerden gegen die durchgreifende Substantialität des wesentlichen Inhalts den Typus der romantischen Kunstform im Unterschiede der klassischen bezeichnet.

Dieser scheinbar losgebundenen Partikularität ohnerachtet muß aber dennoch, auch auf diesem Standpunkte, soll das Ganze dramatisch und poetisch bleiben, auf der einen Seite die Bestimmtheit der Kollision, welche sich durchzukämpfen hat, sichtlich herausgehoben seyn, andererseits muß sich, hauptsächtlich in der Tragödie, durch den Verlauf und Ausgang der besonderen Handlung das Walten einer höhern Weltregierung, sey es als Vorsehung oder Schicksal, offenbar machen.

c. Die konkrete Entwickelung der dramatischen Poesie und ihrer Arten.

In die so eben betrachteten wesentlichen Unterschiede der Konception und poetischen Ausführung treten nun die verschiedenen Arten der dramatischen Kunst hinein und gelangen erst, in sofern sie sich auf der einen oder anderen Stufe entwickeln, zu ihrer wahrhaft realen Vollständigkeit. Wir haben deshalb zum Schluß auch auf diese konkrete Gestaltungsweise noch unsere Betrachtung hinzulenken.

α. Der nächste Hauptkreis, der uns, wenn wir aus dem oben bereits angeführten Grunde die orientalischen Anfänge ausschließen, als die gediegenste Stufe sowohl der eigentlichen Tragödie als auch der Komödie sogleich vor Augen steht, ist die dramatische Poesie der Griechen. In ihr nämlich kommt zum erstenmale das Bewußtseyn von dem zum Vorschein, was überhaupt das Tragische und Komische seinem wahren Wesen nach ist, und nachdem diese entgegengesetzten Anschauungsarten des menschlichen Handelns sich zu fester Trennung streng von einander abgeschieden haben, ersteigen, in organischer Entwickelung, erst

die Tragödie, dann die Komödie den Gipfelpunkt ihrer Vollendung, von welcher endlich die römische dramatische Kunst nur einen schwächeren Abglanz wiedergiebt, der selbst das nicht erreicht, was den Römern später in dem ähnlichen Streben im Epos und der Lyrik gelang. — In Rücksicht auf die nähere Betrachtung dieser Stufen jedoch will ich mich, um nur das Wichtigste kurz zu berühren, auf den tragischen Standpunkt des Aeschylus und Sophokles, sowie auf den komischen des Aristophanes beschränken.

αα. Was nun erstens die Tragödie angeht, so sagte ich bereits, daß die Grundform, durch welche sich ihre ganze Organisation und Struktur bestimmt, in dem Herausheben der substantiellen Seite sowohl der Zwecke und ihres Inhalts, als auch der Individuen und ihres Kampfes und Schicksals zu suchen sey.

Den allgemeinen Boden für die tragische Handlung bietet, wie im Epos, so auch in der Tragödie der Weltzustand dar, den ich früher bereits als den heroischen bezeichnet habe. Denn nur in den heroischen Tagen können die allgemeinen sittlichen Mächte, indem sie weder als Gesetze des Staats noch als moralische Gebote und Pflichten für sich fixirt sind, in ursprünglicher Frische als die Götter auftreten, welche sich entweder in ihrer eigenen Thätigkeit entgegenstellen, oder als der lebendige Inhalt der freien menschlichen Individualität selber erscheinen. Soll nun aber das Sittliche sich von Hause aus als die substantielle Grundlage, als der allgemeine Boden darthun, aus welchem das Gewächse des individuellen Handelns ebensosehr in seiner Entzweiung hervorkommt, als es aus dieser Bewegung wieder zur Einheit zurückgerissen wird, so haben wir für das Sittliche im Handeln zwei unterschiedene Formen vor uns.

Erstlich nämlich das einfache Bewußtseyn, das, in sofern es die Substanz nur als unentzweite Identität ihrer besonderen Seiten will, in ungestörter Beruhigung für sich und Andere tadellos und neutral bleibt. Dieß in seiner Verehrung, seinem

Glauben und Glück besonderungslose und damit nur allgemeine Bewußtseyn aber kann zu keiner bestimmten Handlung kommen, sondern hat vor dem Zwiespalte, der darin liegt, eine Art von Grauen, obschon es, als selber thatlos, zugleich jenen geistigen Muth, in einem selbstgesetzten Zweck zum Entschließen und Handeln herauszutreten für höher achtet, sich jedoch keines Eingehens darein fähig, und als der bloße Boden und Zuschauer weiß, und deshalb für die als das Höhere verehrten handelnden Individuen nichts Anderes zu thun übrig behält, als der Energie ihres Beschlusses und Kampfs das Objekt seiner eigenen Weisheit, die substantielle Idealität der sittlichen Mächte nämlich entgegenzusetzen.

Die zweite Seite bildet das individuelle Pathos, das die handelnden Charaktere mit sittlicher Berechtigung zu ihrem Gegensatze gegen Andere antreibt und sie dadurch in Konflikt bringt. Die Individuen dieses Pathos sind weder das, was wir im modernen Sinne des Worts Charaktere nennen, noch aber bloße Abstraktionen, sondern stehn in der lebendigen Mitte zwischen Beidem als feste Figuren, die nur das sind was sie sind, ohne Kollision in sich selbst, ohne schwankendes Anerkennen eines anderen Pathos, und in sofern — als Gegentheil der heutigen Ironie — hohe, absolut bestimmte Charaktere, deren Bestimmtheit jedoch in einer besonderen sittlichen Macht ihren Inhalt und Grund findet. Indem nun erst die Entgegensetzung solcher zum Handeln berechtigten Individuen das Tragische ausmacht, so kann dieselbe nur auf dem Boden der menschlichen Wirklichkeit zum Vorschein kommen. Denn nur diese enthält die Bestimmung, daß eine besondere Qualität die Substanz eines Individuums in der Weise ausmacht, daß sich dasselbe mit seinem ganzen Interesse und Seyn in solch einen Inhalt hineinlegt, und ihn zur durchdringenden Leidenschaft werden läßt. In den seligen Göttern aber ist die indifferente göttliche Natur das Wesentliche, wogegen der Gegensatz, mit welchem es

nicht zu letztlichem Ernste kommt, vielmehr, wie ich schon beim homerischen Epos anführte, zu einer sich wieder auflösenden Ironie wird.

Diese beiden Seiten, — von denen die eine so wichtig für das Ganze ist als die andere, — das unentzweite Bewußtseyn vom Göttlichen, und das kämpfende, aber in göttlicher Kraft und That auftretende Handeln, das sittliche Zwecke beschließt und durchführt, — geben die hauptsächlichen Elemente ab, deren Vermittelung die griechische Tragödie als Chor und handelnde Heroen in ihren Kunstwerken darstellt.

Es ist in neuerer Zeit viel über die Bedeutung des griechischen Chors gesprochen und dabei die Frage aufgeworfen worden, ob er auch in die moderne Tragödie eingeführt werden könne und solle. Man hat nämlich das Bedürfniß solch einer substantiellen Grundlage gefühlt, und sie doch zugleich nicht recht anzubringen und einzufügen gewußt, weil man die Natur des echt Tragischen und die Nothwendigkeit des Chors für den Standpunkt der griechischen Tragödie nicht tief genug zu fassen verstand. Einerseits nämlich hat man den Chor wohl in sofern anerkannt, als man gesagt hat, daß ihm die ruhige Reflexion über das Ganze zukomme, während die handelnden Personen in ihren besonderen Zwecken und Situationen befangen blieben, und nun am Chor und seinen Betrachtungen ganz ebenso den Maaßstab des Werths ihrer Charaktere und Handlungen erhielten, als das Publikum an ihm in dem Kunstwerke einen objektiven Repräsentanten seines eigenen Urtheils über das fände, was vor sich geht. Mit dieser Ansicht ist theilweise der rechte Punkt in der Rücksicht getroffen, daß der Chor in der That als das substantielle höhere, von falschen Konflikten abmahnende, den Ausgang bedenkende Bewußtseyn dasteht. Dessenohngeachtet ist er doch nicht etwa eine bloß äußerlich und müßig wie der Zuschauer reflektirende moralische Person, die, für sich uninteressant und langweilig, nur um dieser Reflexion wegen hinzugefügt wäre, sondern er ist die

wirkliche Substanz des sittlichen heroischen Lebens und Handelns selbst, den einzelnen Heroen gegenüber das Volk als das fruchtbare Erdreich, aus welchem die Individuen, wie die Blumen und hervorragenden Bäume aus ihrem eigenen heimischen Boden, emporwachsen, und durch die Existenz desselben bedingt sind. So gehört der Chor wesentlich dem Standpunkte an, wo sich den sittlichen Verwickelungen noch nicht bestimmte rechtsgültige Staatsgesetze und feste religiöse Dogmen entgegenhalten lassen, sondern wo das Sittliche nur erst in seiner unmittelbar lebendigen Wirklichkeit erscheint, und nur das Gleichmaaß unbewegten Lebens gesichert gegen die furchtbaren Kollisionen bleibt, zu welchen die entgegengesetzte Energie des individuellen Handelns führen muß. Daß aber dieses gesicherte Asyl wirklich vorhanden sey, davon giebt uns der Chor das Bewußtseyn. Er greift deshalb in die Handlung nicht thatsächlich ein, er übt kein Recht thätig gegen die kämpfenden Helden aus, sondern spricht nur theoretisch sein Urtheil, warnt, bemitleidet, oder ruft das göttliche Recht und die inneren Mächte an, welche die Phantasie sich äußerlich als den Kreis der waltenden Götter vorstellt. In diesem Ausdruck ist er, wie wir schon sahen, lyrisch; denn er handelt nicht und hat keine Ereignisse episch zu erzählen; aber sein Inhalt bewahrt zugleich den epischen Charakter substantieller Allgemeinheit, und so bewegt er sich in einer Weise der Lyrik, welche im Unterschiede der eigentlichen Odenform, zuweilen dem Päan und Dithyrambus sich nähern kann. Diese Stellung des Chors in der griechischen Tragödie ist wesentlich herauszuheben. Wie das Theater selbst seinen äußern Boden, seine Scene und Umgebung hat, so ist der Chor, das Volk, gleichsam die geistige Scene, und man kann ihn dem Tempel der Architektur vergleichen, welcher das Götterbild, das hier zum handelnden Helden wird, umgiebt. Bei uns dagegen stehen die Statuen unter freiem Himmel, ohne solch einen Hintergrund, den auch die moderne Tragik nicht braucht, da ihre Handlungen nicht

auf diesem substantiellen Grunde, sondern auf dem subjektiven Willen und Charakter, sowie auf dem scheinbar äußerlichen Zufall der Begebenheiten und Umstände beruhn. — In dieser Rücksicht ist es eine durchaus falsche Ansicht, wenn man den Chor als ein zufälliges Nachgeschleppe und ein bloßes Ueberbleibsel aus der Entstehungszeit des griechischen Drama betrachtet. Allerdings ist sein äußerlicher Ursprung aus dem Umstande herzuleiten, daß bei den Bacchusfesten, in Ansehung auf Kunst, der Chorgesang die Hauptsache ausmachte, bis dann zur Unterbrechung ein Erzähler hinzutrat, dessen Bericht sich endlich zu den wirklichen Gestalten der dramatischen Handlung umwandelte und erhob. Der Chor aber wurde in der Blüthezeit der Tragödie nicht etwa nur beibehalten, um dieß Moment des Götterfestes und Bacchusdienstes zu ehren, sondern er bildete sich nur deshalb immer schöner und maaßvoller aus, weil er wesentlich zur dramatischen Handlung selbst gehört und ihr so sehr nothwendig ist, daß der Verfall der Tragödie sich hauptsächlich auch an der Verschlechterung der Chöre darthut, die nicht mehr ein integrirendes Glied des Ganzen bleiben, sondern zu einem gleichgültigern Schmuck herabsinken. Für die romantische Tragödie dagegen zeigt sich der Chor weder passend, noch ist sie aus Chorgesängen ursprünglich entstanden. Im Gegentheil ist hier der Inhalt der Art, daß jede Einführung von Chören im griechischen Sinne hat mißlingen müssen. Denn schon die ältesten sogenannten Mysterien, Moralitäten und sonstigen Farcen, von denen das romantische Drama ausging, stellen kein Handeln in jenem ursprünglich griechischen Sinne, kein Heraustreten aus dem unentzweiten Bewußtseyn des Lebens und des Göttlichen dar. Ebensowenig eignet sich der Chor für das Ritterthum und die Königsherrschaft, in sofern hier das Volk zu gehorchen hat, oder selber Parthei und in die Handlung mit dem Interesse seines Glücks oder Unglücks verwickelt wird. Ueberhaupt kann er da nicht seine rechte Stelle finden, wo es sich

um partikulare Leidenschaften, Zwecke und Charaktere handelt, oder die Intrigue ihr Spiel zu treiben hat.

Das zweite Hauptelement, dem Chor gegenüber, bilden die konfliktvoll handelnden Individuen. In der griechischen Tragödie nun ist es nicht etwa böser Wille, Verbrechen, Nichtswürdigkeit, oder bloßes Unglück, Blindheit und dergleichen, was den Anlaß für die Kollisionen hervorbringt, sondern, wie ich schon mehrfach sagte, die sittliche Berechtigung zu einer bestimmten That. Denn das abstrakt Böse hat weder in sich selbst Wahrheit, noch ist es von Interesse. Doch muß es auf der anderen Seite auch nicht als bloße Absicht erscheinen, daß man den handelnden Personen sittliche Charakterzüge giebt, sondern ihre Berechtigung muß an und für sich wesentlich seyn. Kriminalfälle, wie in neueren Zeiten, nichtsnutzige, oder auch sogenannte moralisch edle Verbrecher mit ihrem leeren Geschwätze vom Schicksal finden wir deshalb in der alten Tragödie ebensowenig, als der Entschluß und die That auf der bloßen Subjektivität des Interesses und Charakters, auf Herrschsucht, Verliebtheit, Ehre, oder sonst auf Leidenschaften beruht, deren Recht allein in der besonderen Neigung und Persönlichkeit wurzeln kann. Solch ein durch den Gehalt seines Zwecks berechtigter Entschluß nun aber, indem er sich in einseitiger Besonderheit zur Ausführung bringt, verletzt unter bestimmten Umständen, welche an sich schon die reale Möglichkeit von Konflikten in sich tragen, ein anderes gleich sittliches Gebiet menschlichen Wollens, das nun der entgegenstehende Charakter als sein wirkliches Pathos festhält und reagirend durchführt, so daß dadurch die Kollision gleichberechtigter Mächte und Individuen vollständig in Bewegung kommt.

Der Kreis dieses Inhalts nun, obschon er mannigfaltig partikularisirt werden kann, ist dennoch seiner Natur nach nicht von großem Reichthume. Der Hauptgegensatz, den besonders Sophokles, nach Aeschylus' Vorgange auf's schönste behandelt

hat, ist der des Staats, des sittlichen Lebens in seiner geistigen Allgemeinheit, und der Familie als der natürlichen Sittlichkeit. Dieß sind die reinsten Mächte der tragischen Darstellung, indem die Harmonie dieser Sphären und das einklangsvolle Handeln innerhalb ihrer Wirklichkeit die vollständige Realität des sittlichen Daseyns ausmacht. Ich brauche in dieser Rücksicht nur an Aeschylus' Sieben vor Theben und mehr noch an die Antigone des Sophokles zu erinnern. Antigone ehrt die Bande des Bluts, die unterirdischen Götter, Kreon allein den Zeus, die waltende Macht des öffentlichen Lebens und Gemeinwohls. Auch in der Iphigenia in Aulis, sowie in dem Agamemnon, den Choephoren und Eumeniden des Aeschylus und in der Elektra des Sophokles finden wir den ähnlichen Konflikt. Agamemnon opfert als König und Führer des Heers seine Tochter dem Interesse der Griechen und des trojanischen Zuges, und zerreißt dadurch das Band der Liebe zur Tochter und Gattin, das Klytämnestra, als Mutter, im tiefsten Herzen bewahrt, und rächend dem heimkehrenden Gatten schmähligen Untergang bereitet. Orest, der Sohn und Königssohn, ehrt die Mutter, aber er hat das Recht des Vaters, des Königs zu vertreten, und schlägt den Schooß, der ihn geboren.

Dieß ist ein für alle Zeiten gültiger Inhalt, dessen Darstellung daher, aller nationalen Unterschiedenheit zum Trotz, auch unsere menschliche und künstlerische Theilnahme gleich rege erhält.

Formeller schon ist eine zweite Hauptkollision, welche die griechischen Tragiker besonders in dem Schicksal des Oedipus darzustellen liebten, wovon uns Sophokles das vollendetste Beispiel in seinem Oedipus rex und Oedipus auf Kolonos zurückgelassen hat. Hier handelt es sich um das Recht des wachen Bewußtseyns, um die Berechtigung dessen, was der Mensch mit selbstbewußtem Wollen vollbringt, dem gegenüber, was er unbewußt und willenlos nach der Bestimmung der Götter wirklich gethan hat. Oedip hat den Vater erschlagen, die Mutter,

geheirathet, in blutschänderischem Ehebette Kinder gezeugt, und dennoch ist er ohne es zu wissen und zu wollen in diese ärgsten Frevel verwickelt worden. Das Recht unseres heutigen tieferen Bewußtseyns würde darin bestehen, diese Verbrechen, da sie weder im eigenen Wissen noch im eigenen Wollen gelegen haben, auch nicht als die Thaten des eigenen Selbst anzuerkennen; der plastische Grieche aber steht ein für das, was er als Individuum vollbracht hat, und zerscheidet sich nicht in die formelle Subjektivität des Selbstbewußtseyns und in das, was die objektive Sache ist.

Für uns von untergeordneterer Art endlich sind andere Kollisionen, welche Theils auf die allgemeine Stellung des individuellen Handelns überhaupt zum griechischen Fatum, Theils auf speciellere Verhältnisse Bezug haben.

Bei allen diesen tragischen Konflikten nun aber müssen wir vornehmlich die falsche Vorstellung von Schuld oder Unschuld bei Seite lassen. Die tragischen Heroen sind ebenso schuldig als unschuldig. Gilt die Vorstellung, der Mensch sey schuldig nur in dem Falle, daß ihm eine Wahl offen stand, und er sich mit Willkür zu dem entschloß, was er ausführt, so sind die alten plastischen Figuren unschuldig; sie handeln aus diesem Charakter, diesem Pathos, weil sie gerade dieser Charakter, dieses Pathos sind; da ist keine Unentschlossenheit und keine Wahl. Das eben ist die Stärke der großen Charaktere, daß sie nicht wählen, sondern durch und durch von Hause aus das sind, was sie wollen und vollbringen. Sie sind das, was sie sind und ewig dieß, und das ist ihre Größe. Denn die Schwäche im Handeln besteht nur in der Trennung des Subjekts als solchen und seines Inhalts, so daß Charakter, Willen und Zweck nicht absolut in Eins gewachsen erscheinen, und das Individuum sich, indem ihm kein fester Zweck als Substanz seiner eigenen Individualität, als Pathos und Macht seines ganzen Wollens in der Seele lebt, unentschlossen noch von diesem zu jenem wenden

und sich nach Willkür entscheiden kann. Dieß Herüber und Hinüber ist aus den plastischen Gestalten entfernt; das Band zwischen Subjektivität und Inhalt des Wollens bleibt für sie unauflöslich. Was sie zu ihrer That treibt, ist eben das sittlich berechtigte Pathos, welches sie nun auch in pathetischer Beredtsamkeit gegeneinander nicht in der subjektiven Rhetorik des Herzens und Sophistik der Leidenschaft geltend machen, sondern in jener ebenso gediegenen als gebildeten Objektivität, in deren Tiefe, Maaß und plastisch lebendiger Schönheit vor allem Sophokles Meister war. Zugleich aber führt ihr kollisionsvolles Pathos sie zu verletzenden schuldvollen Thaten. An diesen nun wollen sie nicht etwa unschuldig seyn. Im Gegentheil; was sie gethan, wirklich gethan zu haben, ist ihr Ruhm. Solch einem Heros könnte man nichts Schlimmeres nachsagen, als daß er unschuldig gehandelt habe. Es ist die Ehre der großen Charaktere, schuldig zu seyn. Sie wollen nicht zum Mitleiden, zur Rührung bewegen. Denn nicht das Substantielle, sondern die subjektive Vertiefung der Persönlichkeit, das subjektive Leiden rührt. Ihr fester starker Charakter aber ist Eins mit seinem wesentlichen Pathos, und dieser unscheidbare Einklang flößt Bewunderung ein, nicht Rührung, zu der auch Euripides erst übergegangen ist.

Das Resultat endlich der tragischen Verwickelung leitet nun keinem anderen Ausgange zu, als daß sich die beiderseitige Berechtigung der gegeneinander kämpfenden Seiten zwar bewährt, die Einseitigkeit ihrer Behauptung aber abgestreift wird, und die ungestörte innere Harmonie, jener Zustand des Chors zurückkehrt, welcher allen Göttern ungetrübt die gleiche Ehre giebt. Die wahre Entwickelung besteht nur in dem Aufheben der Gegensätze als Gegensätze, in der Versöhnung der Mächte des Handelns, die sich in ihrem Konflikte wechselsweise zu negiren streben. Nur dann ist nicht das Unglück und Leiden, sondern die Befriedigung des Geistes das Letzte, in sofern erst bei solchem

Ende die Nothwendigkeit dessen, was den Individuen geschieht, als absolute Vernünftigkeit erscheinen kann, und das Gemüth wahrhaft sittlich beruhigt ist; erschüttert durch das Loos der Helden, versöhnt in der Sache. Nur wenn man diese Einsicht festhält, läßt sich die alte Tragödie begreifen. Wir dürfen deshalb solch eine Art des Abschlusses auch nicht als einen bloß moralischen Ausgang auffassen, dem gemäß das Böse bestraft und die Tugend belohnt ist, d. h. „wenn sich das Laster erbricht, setzt sich die Tugend zu Tisch." Auf diese subjektive Seite der in sich reflektirten Persönlichkeit und deren gut und bös kommt es hier gar nicht an, sondern, wenn die Kollision vollständig war, auf die Anschauung der affirmativen Versöhnung und das gleiche Gelten beider Mächte, die sich bekämpften. Ebensowenig ist die Nothwendigkeit des Ausgangs ein blindes Schicksal, d. h. ein bloß unvernünftiges, unverstandenes Fatum, das Viele antik nennen, sondern die Vernünftigkeit des Schicksals, obschon sie hier noch nicht als selbstbewußte Vorsehung erscheint, deren göttlicher Endzweck mit der Welt und den Individuen für sich und Andere heraustritt, liegt eben darin, daß die höchste Gewalt, die über den einzelnen Göttern und Menschen steht, es nicht dulden kann, daß die einseitig sich verselbstständigenden und dadurch die Gränze ihrer Befugniß überschreitenden Mächte, sowie die Konflikte, welche hieraus folgen, Bestand erhalten. Das Fatum weist die Individualität in ihre Schranken zurück, und zertrümmert sie, wenn sie sich überhoben hat. Ein unvernünftiger Zwang aber, eine Schuldlosigkeit des Leidens müßte statt sittlicher Beruhigung nur Indignation in der Seele des Zuschauers hervorbringen. — Nach einer anderen Seite unterscheidet sich deshalb die tragische Versöhnung auch ebensosehr wieder von der epischen. Sehen wir in dieser Rücksicht auf Achill und Odysseus, so gelangen beide an's Ziel, und es gehört sich, daß sie es erreichen; aber es ist nicht ein stetes Glück, das sie begünstigt, sondern sie haben die Empfindung der Endlichkeit bitter zu kosten, und müssen sich mühsam durch Schwierigkeiten, Verluste und Aufopferungen hindurchkämpfen. Denn so erfordert es die Wahrheit überhaupt, daß in dem Verlauf des Lebens und der objektiven Breite der Ereignisse, auch die Nichtigkeit des Endlichen zur Erscheinung komme. So wird zwar Achilles Zorn versöhnt, er erlangt von Agamemnon das, worin er beleidigt worden war, er nimmt an Hektor seine Rache, die Todtenfeier für Patroklus wird vollbracht, und Achill als der Herrlichste anerkannt, aber sein Zorn und dessen Versöhnung hat ihn eben seinen liebsten Freund, den edlen Patroklus, gekostet; um diesen Verlust an Hektor zu rächen, sieht er sich gezwungen, selber von seinem Zorne abzulassen, und sich wieder in die Schlacht gegen die Troer zu begeben, und indem er als der Herrlichste gekannt ist, hat er zugleich die Empfindung seines frühen Todes. In der ähnlichen Weise langt Odysseus in Ithaka, diesem Ziel seiner Wünsche, endlich an, doch allein, schlafend, nach dem Verlust aller seiner Gefährten, aller Kriegsbeute vor Ilium, nach langen Jahren Harrens und Abmühens. So haben Beide ihre Schuld an die Endlichkeit abgetragen, und der Nemesis ist im Untergange Troja's und dem Schicksal der griechischen Helden ihr Recht geworden. Aber die Nemesis ist nur die alte Gerechtigkeit, die nur überhaupt das allzu Hohe herabsetzt, um das abstrakte Gleichgewicht des Glücks durch Unglück wieder herzustellen, und ohne nähere sittliche Bestimmung nur das endliche Seyn berührt und trifft. Dieß ist die epische Gerechtigkeit im Felde des Geschehens, die allgemeine Versöhnung bloßer Ausgleichung. Die höhere tragische Aussöhnung hingegen bezieht sich auf das Hervorgehen der bestimmten sittlichen Substantialitäten aus ihrem Gegensatze zu ihrer wahrhaften Harmonie. Die Art und Weise nun aber, diesen Einklang herzustellen, kann sehr verschiedener Art seyn, und ich will deshalb nur auf die Hauptmomente, um die es sich in dieser Rücksicht handelt, aufmerksam machen.

Erstlich ist besonders herauszuheben, daß wenn die Einseitigkeit des Pathos den eigentlichen Grund der Kollisionen ausmacht, dieß hier nichts Anderes heißt, als daß sie in's lebendige Handeln eingetreten und somit zum alleinigen Pathos eines bestimmten Individuums geworden ist. Soll nun die Einseitigkeit sich aufheben, so ist es also dieß Individuum, das, in sofern es nur als das eine Pathos gehandelt hat, abgestreift und aufgeopfert werden muß. Denn das Individuum ist nur dieß Eine Leben, gilt dieß nicht fest für sich als dieses Eine, so ist das Individuum zerbrochen.

Die vollständigste Art dieser Entwickelung ist dann möglich, wenn die streitenden Individuen, ihrem konkreten Daseyn nach, an sich selbst jedes als Totalität auftreten, so daß sie an sich selber in der Gewalt dessen stehn, wogegen sie ankämpfen, und daher das verletzen, was sie ihrer eigenen Existenz gemäß ehren sollten. So lebt z. B. Antigone in der Staatsgewalt Kreon's; sie selbst ist Königstochter und Braut des Haemon, so daß sie dem Gebot des Fürsten Gehorsam zollen sollte. Doch auch Kreon, der seinerseits Vater und Gatte ist, müßte die Heiligkeit des Bluts respektiren, und nicht das befehlen, was dieser Pietät zuwiderläuft. So ist Beiden an ihnen selbst das immanent, wogegen sie sich wechselsweise erheben, und sie werden an dem selber ergriffen und gebrochen, was zum Kreise ihres eigenen Daseyns gehört. Antigone erleidet den Tod, ehe sie sich des bräutlichen Reigens erfreut, aber auch Kreon wird an seinem Sohne und seiner Gattin gestraft, die sich den Tod geben, der eine um Antigone's, die andere um Haemon's Tod. Von allem Herrlichen der alten und modernen Welt, — ich kenne so ziemlich Alles, und man soll es und kann es kennen, — erscheint mir nach dieser Seite die Antigone als das vortrefflichste, befriedigendste Kunstwerk.

Der tragische Ausgang nun aber bedarf zum Ablassen beider Einseitigkeiten und ihrer gleichen Ehre nicht jedesmal des

Untergangs der betheiligten Individuen. So enden bekanntlich die Eumeniden des Aeschylus nicht mit dem Tode Orest's, oder dem Verderben der Eumeniden, dieser Rächerinnen des Mutterbluts und der Pietät, dem Apoll gegenüber, welcher die Würde und Verehrung des Familienhauptes und Königs aufrecht erhalten will, und den Orest angestiftet hatte, Klytämnestra zu tödten, sondern dem Orest wird die Strafe erlassen, und beiden Göttern die Ehre gegeben. Zugleich aber sehen wir an diesem entscheidenden Schlusse deutlich, was den Griechen ihre Götter galten, wenn sie sich dieselben in ihrer kämpfenden Besonderheit vor die Anschauung brachten. Vor dem wirklichen Athen erscheinen sie nur als Momente, welche die volle harmonische Sittlichkeit zusammenbindet. Die Stimmen des Areopag's sind gleich; es ist Athene, die Göttin, das lebendige Athen seiner Substanz nach vorgestellt, die den weißen Stein hinzufügt, den Orest freigiebt, aber den Eumeniden ebenso als dem Apoll Altäre und Verehrung verspricht.

Dieser objektiven Versöhnung gegenüber kann die Ausgleichung zweitens subjektiver Art seyn, indem die handelnde Individualität zuletzt ihre Einseitigkeit selber aufgiebt. In dem Ablassen von ihrem substantiellen Pathos aber würde sie charakterlos erscheinen, was der Gediegenheit der plastischen Figuren widerspricht. Das Individuum kann sich deshalb nur gegen eine höhere Macht und deren Rath und Befehl aufgeben, so daß es für sich in seinem Pathos beharrt, durch einen Gott aber der starre Wille gebrochen wird. Der Knoten löst sich in diesem Falle nicht, sondern wird, wie im Philoktet z. B., durch einen Deus ex machina zerhauen.

Schöner endlich, als diese mehr äußerliche Weise des Ausgangs, ist die innerliche Aussöhnung, welche ihrer Subjektivität wegen bereits gegen das Moderne hinstreift. Das vollendeteste antike Beispiel hiefür haben wir in dem ewig zu bewundernden Oedip auf Kolonos vor uns. Er hat seinen Vater unwissend

erschlagen, den Thron Thebä's, das Bett der eigenen Mutter bestiegen; diese bewußtlosen Verbrechen machen ihn nicht unglücklich; aber der alte Räthsellöser zwingt das Wissen über sein eigenes dunkeles Schicksal heraus, und erhält nun das furchtbare Bewußtseyn, daß er dieß in sich geworden. Mit dieser Auflösung des Räthsels an ihm selber hat er wie Adam, als er zum Bewußtseyn des Guten und Bösen kam, sein Glück verloren. Nun macht er, der Seher, sich blind, nun verbannt er sich vom Thron und scheidet von Theben, wie Adam und Eva aus dem Paradiese getrieben werden, und irrt ein hülfloser Greis umher. Doch den Schwerbelasteten, der in Kolonos, statt seines Sohnes Verlangen, daß er zurückkehren möge, zu erhören, ihm seine Erinnye zugesellt, der allen Zwiespalt in sich auslöscht und sich in sich selber reinigt, ruft ein Gott zu sich; sein blindes Auge wird verklärt und hell, seine Gebeine werden zum Heil, zum Horte der Stadt, die ihn gastfrei aufnahm. Diese Verklärung im Tode ist seine und unsere erscheinendere Versöhnung in seiner Individualität und Persönlichkeit selber. Man hat einen christlichen Ton darin finden wollen, die Anschauung eines Sünders, den Gott zu Gnaden annimmt, und das Schicksal, das an seiner Endlichkeit sich ausließ, im Tode durch Seligkeit vergütet. Die christliche religiöse Versöhnung aber ist eine Verklärung der Seele, die, im Quell des ewigen Heils gebadet, sich über ihre Wirklichkeit und Thaten erhebt, indem sie das Herz selbst, denn dieß vermag der Geist, zum Grabe des Herzens macht, die Anklagen der irdischen Schuld mit ihrer eigenen irdischen Individualität bezahlt, und sich nun in der Gewißheit des ewigen rein geistigen Seligseyns in sich selbst gegen jene Anklagen festhält. Die Verklärung des Oedipus dagegen bleibt immer noch die antike Herstellung des Bewußtseyns aus dem Streite sittlicher Mächte und Verletzungen zur Einheit und Harmonie dieses sittlichen Gehaltes selber.

Was jedoch Weiteres in dieser Versöhnung liegt, ist die

Subjektivität der Befriedigung, aus welcher wir den Uebergang in das entgegengesetzte Gebiet der Komödie machen können.

ββ. Komisch nämlich, wie wir sahen, ist überhaupt die Subjektivität, die ihr Handeln durch sich selber in Widerspruch bringt und auflöst, dabei aber ebenso ruhig und ihrer selbst gewiß bleibt. Die Komödie hat daher das zu ihrer Grundlage und ihrem Ausgangspunkte, womit die Tragödie schließen kann, das in sich absolut versöhnte, heitre Gemüth, das, wenn es auch sein Wollen durch seine eigenen Mittel zerstört, und an sich selber zu Schanden wird, weil es aus sich selbst das Gegentheil seines Zwecks hervorgebracht hat, darum doch nicht seine Wohlgemuthheit verliert. Diese Sicherheit des Subjekts aber ist anderer Seits nur dadurch möglich, daß die Zwecke und damit auch die Charaktere, entweder an und für sich nichts Substantielles enthalten, oder haben sie an und für sich Wesentlichkeit, dennoch, in einer ihrer Wahrheit nach schlechthin entgegengesetzten und deshalb substanzlosen Gestalt zum Zweck gemacht und durchgeführt werden, so daß in dieser Rücksicht also immer nur das an sich selber Nichtige und Gleichgültige zu Grunde geht, und das Subjekt ungestört aufrecht stehen bleibt.

Dieß ist nun auch im Ganzen der Begriff der alten klassischen Komödie, wie sie sich für uns in den Stücken des Aristophanes erhalten hat. Man muß in dieser Rücksicht sehr wohl unterscheiden, ob die handelnden Personen für sich selbst komisch sind, oder nur für die Zuschauer. Das Erstere allein ist zur wahrhaften Komik zu rechnen, in welcher Aristophanes Meister war. Diesem Standpunkte gemäß stellt sich ein Individuum nur dann als lächerlich dar, wenn sich zeigt, es sey ihm in dem Ernste seines Zwecks und Willens selber nicht Ernst, so daß dieser Ernst immer für das Subjekt selbst seine eigene Zerstörung mit sich führt, weil es sich eben von Hause aus in kein höheres allgemein gültiges Interesse, das in eine wesentliche Entzweiung bringt, einlassen kann, und wenn es sich auch wirklich darauf

einläßt, nur eine Natur zum Vorschein kommen läßt, die durch ihre gegenwärtige Existenz unmittelbar das schon zu Nichte gemacht hat, was sie scheint in's Werk richten zu wollen, so daß man sieht, es ist eigentlich gar nicht in sie eingedrungen. Das Komische spielt deshalb mehr in unteren Ständen der Gegenwart und Wirklichkeit selbst, unter Menschen, die einmal sind, wie sie eben sind, nicht anders seyn können und wollen, und, jedes ächten Pathos unfähig, dennoch nicht den mindesten Zweifel in das setzen, was sie sind und treiben. Zugleich aber thun sie sich als höhere Naturen dadurch kund, daß sie nicht an die Endlichkeit, in welche sie sich hineinbegeben, ernstlich gebunden sind, sondern darüber erhoben und gegen Mißlingen und Verlust in sich selber fest und gesichert bleiben. Diese absolute Freiheit des Geistes, die an und für sich in allem, was der Mensch beginnt, von Anfang an getröstet ist, diese Welt der subjektiven Heiterkeit ist es, in welche uns Aristophanes einführt. Ohne ihn gelesen zu haben, läßt sich kaum wissen, wie dem Menschen so wohl seyn kann. — Die Interessen nun, in welchen diese Art der Komödie sich bewegt, brauchen nicht etwa aus den der Sittlichkeit, Religion und Kunst entgegengesetzten Gebieten hergenommen zu seyn; im Gegentheil, die alte griechische Komödie hält sich gerade innerhalb dieses objektiven und substantiellen Kreises, aber es ist die subjektive Willkür, die gemeine Thorheit und Verkehrtheit, wodurch die Individuen sich Handlungen, die höher hinauswollen, zu Nichte machen. Und hier bietet sich für Aristophanes ein reicher glücklicher Stoff Theils an den griechischen Göttern, Theils an dem athenienſischen Volke dar. Denn die Gestaltung des Göttlichen zur menschlichen Individualität hat an dieser Repräsentation und deren Besonderheit, in sofern dieselbe weiter gegen das Partikuläre und Menschliche hin ausgeführt wird, selbst den Gegensatz gegen die Hoheit ihrer Bedeutung, und läßt sich als ein leeres Aufspreizen dieser ihr unangemessenen Subjektivität darstellen. Besonders aber liebt es Aristophanes

die Thorheiten des Demos, die Tollheiten seiner Redner und Staatsmänner, die Verkehrtheit des Krieges, vor allem aber am Unbarmherzigsten die neue Richtung des Euripides in der Tragödie auf die possierlichste und zugleich tiefste Weise dem Gelächter seiner Mitbürger preiszugeben. Die Personen, in denen er diesen Inhalt seiner großartigen Komik verkörpert, macht er in unerschöpflicher Laune gleich von vorn herein zu Thoren, so daß man sogleich sieht, daß nichts Gescheutes herauskommen könne. So den Strepsiades, der zu den Philosophen gehn will, seiner Schulden ledig zu werden; so den Sokrates, der sich zum Lehrer des Strepsiades und seines Sohnes hergiebt; so den Bacchus, den er in die Unterwelt hinabsteigen läßt, um wieder einen wahrhaften Tragiker hervorzuholen; ebenso den Kleon, die Weiber, die Griechen, welche die Friedensgöttinn aus dem Brunnen ziehn wollen, u. s. f. Der Hauptton, der uns aus diesen Darstellungen entgegenklingt, ist das um so unverwüstbarere Zutrauen aller dieser Figuren zu sich selbst, je unfähiger sie sich zur Ausführung dessen zeigen, was sie unternehmen. Die Thoren sind so unbefangene Thoren, und auch die verständigeren haben gleich solch einen Anstrich des Widerspruchs mit dem, worauf sie sich einlassen, daß sie nun auch diese unbefangene Sicherheit der Subjektivität, es mag kommen und gehn, wie es will, niemals verlieren. Es ist die lachende Seligkeit der olympischen Götter, ihr unbekümmerter Gleichmuth, der in die Menschen heimgekehrt und mit allem fertig ist. Dabei zeigt sich Aristophanes nie als ein kahler schlechter Spötter, sondern er war ein Mann von geistreichster Bildung, der vortrefflichste Bürger, dem es Ernst blieb mit dem Wohle Athens, und der sich durchweg als wahrer Patriot bewies. Was sich daher in seinen Komödien in voller Auflösung darstellt, ist, wie ich schon früher sagte, nicht das Göttliche und Sittliche, sondern die durchgängige Verkehrtheit, die sich zu dem Schritt dieser substantiellen Mächte aufspreizt, die Gestalt und individuelle Erscheinung,

in welcher die eigentliche Sache schon von Hause aus nicht mehr vorhanden ist, so daß sie dem ungeheuchelten Spiele der Subjektivität offen kann bloß gegeben werden. Indem aber Aristophanes den absoluten Widerspruch des wahren Wesens der Götter, des politischen und sittlichen Daseyns, und der Subjektivität der Bürger und Individuen, welche diesen Gehalt verwirklichen sollen, vorführt, liegt selber in diesem Siege der Subjektivität, aller Einsicht zum Trotz, eines der größten Symptome vom Verderben Griechenlands, und so sind diese Gebilde eines unbefangenen Grundwohlseyns in der That die letzten großen Resultate, welche aus der Poesie des geistreichen, bildungsvollen, witzigen, griechischen Volkes hervorgehn.

β. Wenden wir uns jetzt sogleich zur dramatischen Kunst der modernen Welt herüber, so will ich auch hier nur im Allgemeinen noch einige Hauptunterschiede näher herausstellen, welche sowohl in Bezug auf das Trauerspiel als auch auf das Schauspiel und die Komödie von Wichtigkeit sind.

αα. Die Tragödie in ihrer antiken plastischen Hoheit bleibt noch bei der Einseitigkeit stehn, das Gelten der sittlichen Substanz und Nothwendigkeit zur allein wesentlichen Basis zu machen, dagegen die individuelle und subjektive Vertiefung der handelnden Charaktere in sich unausgebildet zu lassen, während die Komödie zur Vervollständigung ihrerseits in umgekehrter Plastik die Subjektivität in dem freien Ergehen ihrer Verkehrtheit und deren Auflösung zur Darstellung bringt.

Die moderne Tragödie nun nimmt in ihrem eigenen Gebiete das Princip der Subjektivität von Anfang an auf. Sie macht deshalb die subjektive Innerlichkeit des Charakters, der keine bloß individuelle klassische Verlebendigung sittlicher Mächte ist, zum eigentlichen Gegenstande und Inhalt, und läßt in dem gleichartigen Typus die Handlungen ebenso durch den äußeren Zufall der Umstände in Kollision kommen als die ähnliche Zufälligkeit auch über den Erfolg entscheidet oder zu entscheiden scheint. —

In dieser Rücksicht sind es folgende Hauptpunkte, die wir zu besprechen haben:

erstens die Natur der mannigfaltigen Zwecke, welche als Inhalt der Charaktere zur Ausführung gelangen sollen;

zweitens die tragischen Charaktere selbst, so wie die Kollisionen, denen sie unterworfen sind;

drittens die von der antiken Tragödie unterschiedene Art des Ausgangs und der tragischen Versöhnung.

Wie sehr auch im romantischen Trauerspiel die Subjektivität der Leiden und Leidenschaften, im eigentlichen Sinne dieses Worts, den Mittelpunkt abgiebt, so kann dennoch im menschlichen Handeln die Grundlage bestimmter Zwecke aus den konkreten Gebieten der Familie, des Staats, der Kirche u. s. f. nicht ausbleiben. Denn mit dem Handeln tritt der Mensch überhaupt in den Kreis der realen Besonderheit ein. In sofern aber jetzt nicht das Substantielle als solches in diesen Sphären das Interesse der Individuen ausmacht, partikularisiren sich die Zwecke einerseits zu einer Breite und Mannigfaltigkeit, sowie zu einer Specialität, in welcher das wahrhaft Wesentliche oft nur noch in verkümmerter Weise hindurchzuscheinen vermag. Außerdem erhalten diese Zwecke eine durchaus veränderte Gestalt. In dem religiösen Kreise z. B. bleiben nicht mehr die zu Götter-Individuen durch die Phantasie herausgestellten besondern sittlichen Mächte, in eigener Person, oder als Pathos menschlicher Heroen, der durchgreifende Inhalt, sondern die Geschichte Christi, der Heiligen u. s. f. wird dargestellt; im Staat ist es besonders das Königthum, die Macht der Vasallen, der Streit der Dynastieen oder einzelner Mitglieder ein und desselben Herrscherhauses untereinander, was in bunter Verschiedenheit zum Vorschein kommt; ja weiterhin handelt es sich auch um bürgerliche und privatrechtliche und sonstige Verhältnisse, und in der ähnlichen Art thun sich auch im Familienleben Seiten hervor, welche dem antiken Drama noch nicht zugänglich waren. Denn indem

sich in den genannten Kreisen das Princip der Subjektivität selber sein Recht verschafft hat, treten eben hierdurch in allen Sphären neue Momente heraus, die der moderne Mensch zum Zweck und zur Richtschnur seines Handelns zu machen sich die Befugniß giebt.

Andererseits ist es das Recht der Subjektivität als solcher, das sich als alleiniger Inhalt feststellt, und nun die Liebe, die persönliche Ehre u. s. f. so sehr als ausschließlichen Zweck ergreift, daß die übrigen Verhältnisse Theils nur als der äußerliche Boden erscheinen können, auf welchem sich diese modernen Interessen hinbewegen, Theils für sich den Forderungen des subjektiven Gemüths konfliktvoll entgegenstehn. Vertiefter noch ist es das Unrecht und Verbrechen, das der subjektive Charakter, wenn er es sich auch nicht als Unrecht und Verbrechen selber zum Zweck macht, dennoch, um sein vorgestecktes Ziel zu erreichen, nicht scheut.

Dieser Partikularisation und Subjektivität gegenüber können sich drittens die Zwecke ebensosehr wieder Theils zur Allgemeinheit und umfassenden Weite des Inhalts ausdehnen, Theils werden sie als in sich selber substantiell aufgefaßt und durchgeführt. In der erstern Rücksicht will ich nur an die absolute philosophische Tragödie, an Goethe's Faust erinnern, in welcher einerseits die Befriedigungslosigkeit in der Wissenschaft, andererseits die Lebendigkeit des Weltlebens und irdischen Genusses, überhaupt die tragisch versuchte Vermittelung des subjektiven Wissens und Strebens mit dem Absoluten, in seinem Wesen und seiner Erscheinung, eine Weite des Inhalts giebt, wie sie in ein und demselben Werke zu umfassen zuvor kein anderer dramatischer Dichter gewagt hat. In der ähnlichen Art ist auch Schiller's Karl Moor, gegen die gesammte bürgerliche Ordnung, und den ganzen Zustand der Welt und Menschheit seiner Zeit empört, und lehnt sich in diesem allgemeinen Sinne gegen dieselbe auf. Wallenstein faßt gleichfalls einen

großen allgemeinen Zweck, die Einheit und den Frieden Deutschlands, einen Zweck, den er ebensosehr durch seine Mittel, die, nur künstlich und äußerlich zusammengehalten, gerade da zerbrechen und zerfahren, wo es ihm Ernst wird, als auch durch seine Erhebung gegen die kaiserliche Autorität verfehlt, an deren Macht er mit seinem Unternehmen zerschellen muß. Dergleichen allgemeine Weltzwecke, wie sie Karl Moor und Wallenstein verfolgen, lassen sich überhaupt nicht durch *ein* Individuum in *der Art* durchführen, daß die Anderen zu gehorsamen Instrumenten werden, sondern sie setzen sich durch sich selber Theils mit dem Willen Vieler, Theils gegen und ohne ihr Bewußtseyn durch. Als Beispiel einer Auffassung der Zwecke als in sich substantieller will ich nur einige Tragödien des Calderon anführen, in welchen die Liebe, Ehre u. s. f. in Rücksicht auf ihre Rechte und Pflichten von den handelnden Individuen selbst, wie nach einem Kodex für sich fester Gesetze gehandhabt wird. Auch in Schiller's tragischen Figuren kommt, wenn auch auf einem ganz anderen Standpunkte, häufig das Aehnliche zunächst in sofern vor, als diese Individuen ihre Zwecke zugleich im Sinne allgemeiner absoluter Menschenrechte auffassen und verfechten. So meint z. B. schon der Major Ferdinand in Kabale und Liebe die Rechte der Natur gegen die Konvenienzen der Mode zu vertheidigen, und vor allem fordert Marquis Posa Gedankenfreiheit als ein unveräußerliches Gut der Menschheit.

Im Allgemeinen aber ist es in der modernen Tragödie nicht das Substantielle ihres Zwecks, um dessen willen die Individuen handeln, und was sich als das Treibende in ihrer Leidenschaft bewährt, sondern die Subjektivität ihres Herzens und Gemüths oder die Besonderheit ihres Charakters dringt auf Befriedigung. Denn selbst in den eben angeführten Beispielen ist Theils bei jenen spanischen Ehren- und Liebes-Helden der Inhalt ihrer Zwecke an und für sich so subjektiver Art, daß die Rechte und Pflichten desselben mit den eigenen Wünschen des

Herzens unmittelbar zusammenfallen können, Theils erscheint in Schiller's Jugend-Werken das Pochen auf Natur, Menschenrechte und Weltverbesserung mehr nur als Schwärmerei eines subjektiven Enthusiasmus; und wenn Schiller in seinem späteren Alter ein reiferes Pathos geltend zu machen suchte, so geschah dieß eben, weil er das Princip der antiken Tragödie auch in der modernen dramatischen Kunst wieder herzustellen im Sinne hatte. Um den näheren Unterschied bemerkbar zu machen, der in dieser Rücksicht zwischen der antiken und modernen Tragödie stattfindet, will ich nur auf Shakespeare's Hamlet hinweisen, welchem eine ähnliche Kollision zu Grunde liegt, wie sie Aeschylus in den Choephoren und Sophokles in der Elektra behandelt hat. Denn auch dem Hamlet ist der Vater und König erschlagen und die Mutter hat den Mörder geheirathet. Was aber bei den griechischen Dichtern eine sittliche Berechtigung hat, der Tod des Agamemnon, erhält dagegen bei Shakespeare die alleinige Gestalt eines verruchten Verbrechens, an welchem Hamlet's Mutter unschuldig ist, so daß sich der Sohn als Rächer nur gegen den brudermörderischen König zu wenden hat, und in ihm nichts vor sich sieht, was wahrhaft zu ehren wäre. Die eigentliche Kollision dreht sich deshalb auch nicht darum, daß der Sohn in seiner sittlichen Rache selbst die Sittlichkeit verletzen muß, sondern um den subjektiven Charakter Hamlet's, dessen edle Seele für diese Art energischer Thätigkeit nicht geschaffen ist, und voll Ekel an der Welt und am Leben, zwischen Entschluß, Proben und Anstalten zur Ausführung umhergetrieben, durch das eigene Zaudern und die äußere Verwickelung der Umstände zu Grunde geht.

Wenden wir uns *zweitens* deshalb jetzt zu der Seite hinüber, welche in der modernen Tragödie von hervorstechenderer Wichtigkeit ist, zu den *Charakteren* nämlich und deren Kollision, so ist das Nächste, was wir zum Ausgangspunkt nehmen können, kurz resumirt, Folgendes:

Die Heroen der alten klassischen Tragödie finden Umstände vor, unter denen sie, wenn sie sich fest zu dem *einen* sittlichen Pathos entschließen, das ihrer eigenen für sich fertigen Natur allein entspricht, nothwendig in Konflikt mit der gleichberechtigten, gegenüberstehenden sittlichen Macht gerathen müssen. Die romantischen Charaktere hingegen stehn von Anfang an mitten in einer Breite zufälligerer Verhältnisse und Bedingungen, innerhalb welcher sich so und anders handeln ließe, so daß der Konflikt, zu welchem die äußeren Voraussetzungen allerdings den Anlaß darbieten, wesentlich in dem *Charakter* liegt, dem die Individuen in ihrer Leidenschaft nicht um der substantiellen Berechtigung willen, sondern weil sie einmal das sind was sie sind, Folge leisten. Auch die griechischen Helden handeln zwar nach ihrer Individualität, aber diese Individualität ist, wie gesagt, auf der Höhe der alten Tragödie nothwendig selbst ein in sich sittliches Pathos, während in der modernen der eigenthümliche Charakter als solcher, bei welchem es zufällig bleibt, ob er das in sich selbst Berechtigte ergreift, oder in Unrecht und Verbrechen geführt wird, sich nach subjektiven Wünschen und Bedürfnissen, äußeren Einflüssen u. s. f. entscheidet. Hier *kann* deshalb wohl die Sittlichkeit des Zwecks und der Charakter zusammenfallen, diese Kongruenz aber macht, der Partikularisation der Zwecke, Leidenschaften und subjektiven Innerlichkeit wegen, nicht die *wesentliche* Grundlage und objektive Bedingung der tragischen Tiefe und Schönheit aus.

Was nun die weiteren *Unterschiede* der Charaktere selber anbetrifft, so läßt sich hierüber, bei der bunten Mannigfaltigkeit, der in diesem Gebiete Thür und Thor eröffnet ist, wenig Allgemeines sagen. Ich will deshalb nur die nachstehenden Hauptseiten berühren. — Ein nächster Gegensatz, der bald genug in's Auge springt, ist der einer *abstrakten* und dadurch formellen Charakteristik, Individuen gegenüber, die uns als konkrete Menschen lebendig entgegentreten. Von der ersten Art lassen sich

als Beispiel besonders die tragischen Figuren der Franzosen und Italiener citiren, die, aus der Nachbildung der Alten entsprungen, mehr oder weniger nur als bloße Personifikationen bestimmter Leidenschaften der Liebe, Ehre, des Ruhms, der Herrschsucht, Tyrannei u. s. f. gelten können, und die Motive ihrer Handlungen, sowie den Grad und die Art ihrer Empfindungen zwar mit einem großen deklamatorischen Aufwand und vieler Kunst der Rhetorik zum Besten geben, doch in dieser Weise der Explikation mehr an die Fehlgriffe des Seneca als an die dramatischen Meisterwerke der Griechen erinnern. Auch die spanische Tragödie streift an diese abstrakte Charakterschilderung an. Hier aber ist das Pathos der Liebe im Konflikt mit der Ehre, Freundschaft, königlichen Autorität u. s. f. selbst so abstrakt subjektiver Art, und in Rechten und Pflichten von so scharfer Ausprägung, daß es, wenn es in dieser gleichsam subjektiven Substantialität als das eigentliche Interesse hervorstechen soll, eine vollere Partikularisation der Charaktere kaum zuläßt. Dennoch haben die spanischen Figuren oft eine wenn auch wenig ausgefüllte Geschlossenheit und so zu sagen spröde Persönlichkeit, welche den französischen abgeht, während die Spanier zugleich, der kahlen Einfachheit im Verlaufe französischer Tragödien gegenüber, auch im Trauerspiel den Mangel an innerer Mannigfaltigkeit durch die scharfsichtig erfundene Fülle interessanter Situationen und Verwickelungen zu ersetzen verstehn. — Als Meister dagegen in Darstellung menschlich voller Individuen und Charaktere zeichnen sich besonders die Engländer aus, und unter ihnen wieder steht vor allen Anderen Shakespeare fast unerreichbar da. Denn selbst wenn irgend eine bloß formelle Leidenschaft, wie z. B. im Macbeth die Herrschsucht, im Othello die Eifersucht, das ganze Pathos seiner tragischen Helden in Anspruch nimmt, verzehrt dennoch solch eine Abstraktion nicht etwa die weiterreichende Individualität, sondern in dieser Bestimmtheit bleiben die Individuen immer noch ganze Menschen. Ja je mehr

Shakespeare in der unendlichen Breite seiner Weltbühne auch zu den Extremen des Bösen und der Albernheit fortgeht, um so mehr gerade, wie ich schon früher bemerkte, versenkt er selbst auf diesen äußersten Gränzen seine Figuren nicht etwa ohne den Reichthum poetischer Ausstattung in ihre Beschränktheit, sondern er giebt ihnen Geist und Phantasie, er macht sie durch das Bild, in welchem sie sich in theoretischer Anschauung objektiv wie ein Kunstwerk betrachten, selber zu freien Künstlern ihrer selbst, und weiß uns dadurch, bei der vollen Markigkeit und Treue seiner Charakteristik, für Verbrecher ganz ebenso, wie für die gemeinsten plattesten Rüpel und Narren zu interessiren. Von ähnlicher Art ist auch die Aeußerungsweise seiner tragischen Charaktere; individuell, real, unmittelbar lebendig, höchst mannigfaltig, und doch, wo es nöthig erscheint, von einer Erhabenheit und schlagenden Gewalt des Ausdrucks, von einer Innigkeit und Erfindungsgabe in augenblicklich sich erzeugenden Bildern und Gleichnissen, von einer Rhetorik, nicht der Schule, sondern der wirklichen Empfindung und Durchgängigkeit des Charakters, daß ihm, in Rücksicht auf diesen Verein unmittelbarer Lebendigkeit und innerer Seelengröße, nicht leicht ein anderer dramatischer Dichter unter den Neueren kann zur Seite gestellt werden. Denn Goethe hat zwar in seiner Jugend einer ähnlichen Naturtreue und Partikularität, doch ohne die innere Gewalt und Höhe der Leidenschaft, nachgestrebt, und Schiller wieder ist in eine Gewaltsamkeit verfallen, für deren hinausstürmende Expansion es an dem eigentlichen Kern fehlt.

Ein zweiter Unterschied in den modernen Charakteren besteht in ihrer Festigkeit oder ihrem inneren Schwanken und Zerwürfniß. Die Schwäche der Unentschiedenheit, das Herüber und Hinüber der Reflexion, das Ueberlegen der Gründe, nach welchen der Entschluß sich richten soll, tritt zwar auch bei den Alten schon hin und wieder in den Tragödien des Euripides hervor, doch Euripides verläßt auch bereits die ausgerundete Plastik der Cha-

raktere und Handlung, und geht zum subjektiv Rührenden über. Im modernen Trauerspiel nun kommen dergleichen schwankende Gestalten häufiger besonders in der Weise vor, daß sie in sich selber einer gedoppelten Leidenschaft angehören, welche sie von dem einen Entschluß, der einen That zur anderen herüberschickt. Ich habe von diesem Schwanken bereits an einer anderen Stelle gesprochen (Aesth. Abth. I. p. 309—313), und will hier nur noch hinzufügen, daß wenn auch die tragische Handlung auf der Kollision beruhn muß, dennoch das Hineinlegen des Zwiespalts in ein und dasselbe Individuum immer viel Mißliches mit sich führt. Denn die Zerrissenheit in entgegengesetzte Interessen hat zum Theil in einer Unklarheit und Dumpfheit des Geistes ihren Grund, zum Theil in Schwäche und Unreifheit. Von dieser Art finden sich noch in Göthe's Jugendprodukten einige Figuren: Weislingen z. B., Fernando in Stella, vor allem aber Clavigo. Es sind gedoppelte Menschen, die nicht zu fertiger und dadurch fester Individualität gelangen können. Anders schon ist es, wenn einem für sich selbst sicheren Charakter zwei entgegengesetzte Lebenssphären, Pflichten u. s. f. gleich heilig erscheinen, und er sich dennoch mit Ausschluß der anderen auf die eine Seite zu stellen genöthigt sieht. Dann nämlich ist das Schwanken nur ein Uebergang und macht nicht den Nerv des Charakters selbst aus. Wieder von anderer Art ist der tragische Fall, daß ein Gemüth gegen sein besseres Wollen zu entgegengesetzten Zwecken der Leidenschaft abirrt, wie z. B. Schiller's Jungfrau, und sich nun aus diesem innern Zwiespalt in sich selbst und nach Außen herstellen oder daran untergehn muß. Doch hat diese subjektive Tragik innerer Zwiespaltigkeit, wenn sie zum tragischen Hebel gemacht wird, überhaupt Theils etwas bloß Trauriges und Peinliches, Theils etwas Aergerliches, und der Dichter thut besser, sie zu vermeiden, als sie aufzusuchen und vorzugsweise auszubilden. Am schlimmsten aber ist es, wenn solch ein Schwanken und Umschlagen des Charakters und ganzen Menschen gleichsam als eine schiefe Kunstdialektik zum Principe der ganzen Darstellung gemacht wird, und die Wahrheit gerade darin bestehn soll, zu zeigen, kein Charakter sey in sich fest und seiner selbst sicher. Die einseitigen Zwecke besonderer Leidenschaften und Charaktere dürfen es zwar zu keiner unangefochtenen Realisirung bringen, und auch in der gewöhnlichen Wirklichkeit wird ihnen durch die reagirende Gewalt der Verhältnisse und entgegenstehenden Individuen die Erfahrung ihrer Endlichkeit und Unhaltbarkeit nicht erspart; dieser Ausgang aber, welcher erst den sachgemäßen Schluß bildet, muß nicht als ein dialektisches Räderwerk gleichsam mitten in das Individuum selbst hineingesetzt werden, sonst ist das Subjekt als diese Subjektivität eine nur leere unbestimmte Form, die mit keiner Bestimmtheit der Zwecke wie des Charakters lebendig zusammenwächst. Ebenso ist es noch etwas Anderes, wenn der Wechsel im inneren Zustande des ganzen Menschen eine konsequente Folge gerade dieser eigenen Besonderheit selber erscheint, so daß sich dann nur entwickelt und herauskommt, was an sich von Hause aus in dem Charakter gelegen hatte. So steigert sich z. B. in Shakespeare's Lear die ursprüngliche Thorheit des alten Mannes zur Verrücktheit in der ähnlichen Weise, als Gloster's geistige Blindheit zur wirklichen leiblichen Blindheit umgewandelt wird, in welcher ihm dann erst die Augen über den wahren Unterschied in der Liebe seiner Söhne aufgehn. — Gerade Shakespeare giebt uns, jener Darstellung schwankender und in sich zwiespaltiger Charaktere gegenüber, die schönsten Beispiele von in sich festen und konsequenten Gestalten, die sich eben durch dieses entschiedene Festhalten an sich selbst und ihre Zwecke in's Verderben bringen. Nicht sittlich berechtigt, sondern nur von der formellen Nothwendigkeit ihrer Individualität getragen, lassen sie sich zu ihrer That durch die äußeren Umstände locken, oder stürzen sich blind hinein, und halten in der Stärke ihres Willens darin aus, selbst wenn sie jetzt nun auch, was sie thun,

nur aus Noth vollführen, um sich gegen Andre zu behaupten, oder weil sie nun einmal dahin gekommen, wohin sie gekommen sind. Das Entstehen der Leidenschaft, die, an sich dem Charakter gemäß, bisher nur noch nicht hervorgebrochen ist, jetzt aber zur Entfaltung gelangt, dieser Fortgang und Verlauf einer großen Seele, ihre innere Entwickelung, das Gemälde ihres sich selbst zerstörenden Kampfes mit den Umständen, Verhältnissen und Folgen ist der Hauptinhalt in vielen von Shakespeare's interessantesten Tragödien.

Der letzte wichtige Punkt, über den wir jetzt noch zu sprechen haben, betrifft den tragischen Ausgang, dem sich die modernen Charaktere entgegentreiben, sowie die Art der tragischen Versöhnung, zu welcher es diesem Standpunkte zufolge kommen kann. In der antiken Tragödie ist es die ewige Gerechtigkeit, welche, als absolute Macht des Schicksals, den Einklang der sittlichen Substanz gegen die sich verselbstständigenden und dadurch kollidirenden besonderen Mächte rettet und aufrecht erhält, und bei der inneren Vernünftigkeit ihres Waltens uns durch den Anblick der untergehenden Individuen selber befriedigt. Tritt nun in der modernen Tragödie eine ähnliche Gerechtigkeit auf, so ist sie bei der Partikularität der Zwecke und Charaktere Theils abstrakter, Theils bei dem vertiefteren Unrecht und den Verbrechen, zu denen sich die Individuen, wollen sie sich durchsetzen, genöthigt sehn, von kälterer kriminalistischer Natur. Macbeth z. B., die älteren Töchter und Tochtermänner Lear's, der Präsident in Kabale und Liebe, Richard der Dritte u. s. f. u. s. f. verdienen durch ihre Greuel nichts Besseres, als ihnen geschieht. Diese Art des Ausgangs stellt sich gewöhnlich so dar, daß die Individuen an einer vorhandenen Macht, der zum Trotz sie ihren besonderen Zweck ausführen wollen, zerschellen. So geht z. B. Wallenstein an der Festigkeit der kaiserlichen Gewalt zu Grunde, doch auch der alte Piccolomini, der bei der Behauptung der gesetzlichen Ordnung Verrath am Freunde begangen

und die Form der Freundschaft mißbraucht hat, wird durch den Tod seines hingeopferten Sohnes bestraft. Auch Götz von Berlichingen greift einen politisch bestehenden und sich fester gründenden Zustand an, und geht daran zu Grunde, wie Weislingen und Adelheid, welche zwar auf der Seite dieser ordnungsmäßigen Gewalt stehen, doch durch Unrecht und Treubruch sich selbst ein unglückliches Ende bereiten. Bei der Subjektivität der Charaktere tritt nun hierbei sogleich die Forderung ein, daß sich auch die Individuen in sich selbst mit ihrem individuellen Schicksal versöhnt zeigen müßten. Diese Befriedigung nun kann Theils religiös seyn, indem das Gemüth gegen den Untergang seiner weltlichen Individualität sich eine höhere unzerstörbare Seligkeit gesichert weiß, Theils formellerer aber weltlicher Art, in sofern die Stärke und Gleichheit des Charakters, ohne zu brechen, bis zum Untergange aushält, und so seine subjektive Freiheit, allen Verhältnissen und Unglücksfällen gegenüber, in ungefährdeter Energie bewahrt; Theils endlich inhaltsreicher durch die Anerkennung, daß es nur ein seiner Handlung gemäßes, wenn auch bittres Loos dahin nehme.

Auf der anderen Seite aber stellt sich der tragische Ausgang auch nur als Wirkung unglücklicher Umstände und äußerer Zufälligkeiten dar, die sich ebenso hätten anders drehen, und ein glückliches Ende zur Folge haben können. In diesem Falle bleibt uns nur der Anblick, daß sich die moderne Individualität bei der Besonderheit des Charakters, der Umstände und Verwickelungen an und für sich der Hinfälligkeit des Irdischen überhaupt überantwortet, und das Schicksal der Endlichkeit tragen muß. Diese bloße Trauer ist jedoch leer, und wird besonders dann eine nur schreckliche äußerliche Nothwendigkeit, wenn wir in sich selbst edle schöne Gemüther in solchem Kampfe an dem Unglück bloß äußerer Zufälle untergehn sehn. Ein solcher Fortgang kann uns hart angreifen, doch erscheint er nur als gräßlich, und es dringt sich unmittelbar die Forderung auf, daß die äu-

ßeren Zufälle mit dem übereinstimmen müssen, was die eigentliche innere Natur jener schönen Charaktere ausmacht. Nur in dieser Rücksicht können wir uns z. B. in dem Untergange Hamlet's und Julia's versöhnt fühlen. Aeußerlich genommen erscheint der Tod Hamlet's zufällig durch den Kampf mit Laertes und die Verwechselung der Degen herbeigeleitet. Doch im Hintergrunde von Hamlet's Gemüth liegt von Anfang an der Tod. Die Sandbank der Endlichkeit genügt ihm nicht; bei solcher Trauer und Weichheit, bei diesem Gram, diesem Ekel an allen Zuständen des Lebens fühlen wir von Hause aus, er sey in dieser greuelhaften Umgebung ein verlorner Mann, den der innere Ueberdruß fast schon verzehrt hat, ehe noch der Tod von Außen an ihn herantritt. Dasselbe ist in Julie und Romeo der Fall. Dieser zarten Blüthe sagt der Boden nicht zu, auf den sie gepflanzt ward, und es bleibt uns nichts übrig, als die traurige Flüchtigkeit so schöner Liebe zu beklagen, die, wie eine weiche Rose im Thal dieser zufälligen Welt, von den rauhen Stürmen und Gewittern, und den gebrechlichen Berechnungen edler wohlwollender Klugheit gebrochen wird. Dieß Weh aber, das uns befällt, ist eine nur schmerzliche Versöhnung, eine unglückselige Seligkeit im Unglück.

ββ. Wie uns die Dichter den bloßen Untergang der Individuen vorhalten, ebensowohl können sie nun auch der gleichen Zufälligkeit der Verwickelungen eine solche Wendung geben, daß sich daraus, so wenig die sonstigen Umstände es auch zu gestalten scheinen, ein glücklicher Ausgang der Verhältnisse und Charaktere herbeiführt, für welche sie uns interessirt haben. Die Gunst solchen Schicksals hat wenigstens gleiches Recht als die Ungunst, und wenn es sich um weiter nichts handelt als um diesen Unterschied, so muß ich gestehen, daß mir für meinen Theil ein glücklicher Ausgang lieber ist. Und warum auch nicht? Das bloße Unglück, nur weil es Unglück ist, einer glücklichen Lösung vorzuziehn, dazu ist weiter kein Grund vorhanden, als

eine gewisse vornehme Empfindlichkeit, die sich an Schmerz und Leiden weidet, und sich darin interessanter findet, als in schmerzlosen Situationen, die sie für alltäglich ansieht. Sind deshalb die Interessen in sich selbst von der Art, daß es eigentlich nicht der Mühe werth ist, die Individuen darum aufzuopfern, indem sie sich, ohne sich selber aufzugeben, ihrer Zwecke entschlagen oder wechselseitig darüber vereinigen können, so braucht der Schluß nicht tragisch zu seyn. Denn die Tragik der Konflikte und Lösung muß überhaupt nur da geltend gemacht werden, wo dieß um einer höheren Anschauung ihr Recht zu geben, nothwendig ist. Wenn aber diese Nothwendigkeit fehlt, so ist das bloße Leiden und Unglück durch nichts gerechtfertigt. Hierin liegt der natürliche Grund für die Schauspiele und Dramen, diesen Mitteldingen zwischen Tragödien und Komödien. Den eigentlich poetischen Standpunkt dieser Gattung habe ich schon früher angegeben. Bei uns Deutschen nun aber ist sie Theils auf das Rührende im Kreise des bürgerlichen Lebens und des Familienkreises losgegangen, Theils hat sie sich mit dem Ritterwesen befaßt, wie es seit dem Götz war in Schwung gerathen, hauptsächlich aber war es der Triumph des Moralischen, der am häufigsten in diesem Felde gefeiert wurde. Gewöhnlich handelt es sich hier um Geld und Gut, Standesunterschiede, unglückliche Liebschaften, innere Schlechtigkeiten in kleineren Kreisen und Verhältnissen und dergleichen mehr, überhaupt um das, was wir auch sonst schon täglich vor Augen haben, nur mit dem Unterschiede, daß in solchen moralischen Stücken die Tugend und Pflicht den Sieg davon trägt und das Laster beschämt und bestraft, oder zur Reue bewegt wird, so daß die Versöhnung nun in diesem moralischen Ende liegen soll, das alles gut macht. Dadurch ist das Hauptinteresse in die Subjektivität der Gesinnung und des guten oder bösen Herzens hineingesetzt. Je mehr nun aber die abstrakte moralische Gesinnung den Angelpunkt abgiebt, je weniger kann es einerseits das Pathos

einer Sache, eines in sich wesentichen Zweckes seyn, an welches die Individualität geknüpft ist, während andererseits letztlich auch nicht der bestimmte Charakter aushalten und sich durchbringen kann. Denn wird einmal alles in die bloß moralische Gesinnung und in das Herz hineingespielt, so hat in dieser Subjektivität und Stärke der moralischen Reflexion die sonstige Bestimmtheit des Charakters oder wenigstens der besondern Zwecke keinen Halt mehr. Das Herz kann brechen und sich in seinen Gesinnungen ändern. Dergleichen rührende Schauspiele, wie z. B. Kotzebue's Menschenhaß und Reue, und auch viele der moralischen Vergehen in Iffland's Dramen gehn daher, genau genommen, eigentlich auch weder gut noch schlimm aus. Die Hauptsache nämlich läuft gewöhnlich auf's Verzeihen, und auf das Versprechen der Besserung hinaus, und da kommt denn jede Möglichkeit der inneren Umwendung und des Ablassens von sich selber vor. Dieß ist allerdings die hohe Natur und Größe des Geistes. Wenn aber der Pursche, wie die Kotzebueschen Helden meistentheils, und Iffland's auch hin und wieder, ein Lump, ein Schuft war, und sich nun zu bessern verspricht, so kann bei solch einem Gesellen, der von Hause aus nichts taugt, auch die Bekehrung nur Heuchelei, oder so oberflächlicher Art seyn, daß sie nicht tief haftet, und der Sache nur für den Augenblick äußerlich ein Ende macht, im Grunde aber noch zu schlimmen Häusern führen kann, wenn das Ding erst wieder von Neuem umzuschlagen anfängt.

γγ. Was zuletzt die moderne Komödie angeht, so wird in ihr besonders ein Unterschied von wesentlicher Wichtigkeit, den ich bereits bei der alten attischen Komödie berührt habe; der Unterschied, ob nämlich die Thorheit und Einseitigkeit der handelnden Personen nur für Andere oder ebenso für sie selber lächerlich erscheint, ob daher die komischen Figuren nur von den Zuschauern oder auch von sich selbst können ausgelacht werden. Aristophanes, der echte Komiker, hatte nur dies Letztere zum

Grundprincip seiner Darstellung gemacht. Doch schon in der neuen griechischen Komödie und darnach bei Plautus und Terenz bildet sich die entgegengesetzte Richtung aus, welche sodann im modernen Lustspiele zu so durchgreifender Gültigkeit kommt, daß eine Menge von komischen Produktionen sich dadurch mehr oder minder gegen das bloß prosaisch Lächerliche, ja selbst gegen das Herbe und Widrige hinwendet. Besonders Molière z. B. steht in seinen feineren Komödien, die keine Possen seyn sollen, auf diesem Standpunkte. Das Prosaische hat hier darin seinen Grund, daß es den Individuen mit ihrem Zwecke bitterer Ernst ist. Sie verfolgen ihn deshalb mit allem Eifer dieser Ernsthaftigkeit, und können, wenn sie am Ende darum betrogen werden, oder sich ihn selbst zerstören, nicht frei und befriedigt mitlachen, sondern sind bloß die geprellten Gegenstände eines fremden, meist mit Schaden gemischten, Gelächters. So ist z. B. Molière's Tartüffe, le faux dévot, als Entlarvung eines wirklichen Bösewichts nichts Lustiges, sondern etwas sehr Ernsthaftes, und die Täuschung des betrogenen Orgon geht bis zu einer Peinlichkeit des Unglücks fort, die nur durch den Deus ex machina gelöst werden kann, daß ihm die Gerichtsperson am Ende sagen darf:

> Remettez-vous, monsieur, d'une alarme si chaude,
> Nous vivons sous un prince, ennemi de la fraude,
> Un prince dont les yeux se font jour dans les coeurs,
> Et que ne peut tromper tout l'art des imposteurs.

Auch die häßliche Abstraktion so fester Charaktere, wie z. B. Molière's Geiziger, deren absolute ernsthafte Befangenheit in ihrer bornirten Leidenschaft sie zu keiner Befreiung des Gemüths von dieser Schranke gelangen läßt, hat nichts eigentlich Komisches. — Auf diesem Felde vornehmlich erhält dann als Ersatz die fein ausgebildete Geschicklichkeit in genauer Zeichnung der Charaktere, oder die Durchführung einer wohlersonnenen Intrigue die beste Gelegenheit für ihre kluge Meisterschaft. Die Intrigue kommt größten Theils

dadurch hervor, daß ein Individuum seine Zwecke durch die Täuschung der Anderen zu erreichen sucht, indem es an deren Interessen anzuknüpfen und dieselben zu befördern scheint, sie eigentlich aber in den Widerspruch bringt, sich durch diese falsche Förderung selbst zu vernichten. Hiegegen wird dann das gewöhnliche Gegenmittel gebraucht, sich nun auch seinerseits wieder zu verstellen, und damit den Anderen in die gleiche Verlegenheit hineinzuführen; ein Herüber und Hinüber, das sich auf's Sinnreichste in unendlich vielen Situationen hin und her wenden und durcheinanderschlingen läßt. In Erfindung solcher Intriguen und Verwickelungen sind besonders die Spanier die feinsten Meister, und haben in dieser Sphäre viel Anmuthiges und Vortreffliches geliefert. Den Inhalt hiefür geben die Interessen der Liebe, Ehre u. s. w. ab, welche im Trauerspiel zu den tiefsten Kollisionen führen, in der Komödie aber, wie z. B. der Stolz, die langempfundene Liebe nicht gestehn zu wollen und sie am Ende doch gerade deshalb selber zu verrathen, sich als von Hause aus substanzlos erweisen und komisch aufheben. Die Personen endlich, welche dergleichen Intriguen anzetteln und leiten sind gewöhnlich, wie im römischen Lustspiele die Sklaven, so im modernen die Bedienten oder Kammerzofen, die keinen Respekt vor den Zwecken ihrer Herrschaft haben, sondern sie nach ihrem eigenen Vortheil befördern oder zerstören, und nur den lächerlichen Anblick geben, daß eigentlich die Herren die Diener, die Diener aber die Herren sind, oder doch wenigstens Gelegenheit für sonst komische Situationen darbieten, die sich äußerlich oder auf ausdrückliches Anstiften machen. Wir selbst, als Zuschauer, sind im Geheimnisse und können, vor aller List und jedem Betruge, der oft sehr ernsthaft gegen die ehrbarsten und besten Väter, Oheime u. s. s. getrieben wird, gesichert, nun über jeden Widerspruch lachen, der in solchen Prellereien an sich selbst liegt oder offen zu Tage kommt.

In dieser Weise stellt das moderne Lustspiel überhaupt

Privatinteressen und die Charaktere dieses Kreises in zufälligen Schiefheiten, Lächerlichkeiten, abnormen Angewöhnungen und Thorheiten für den Zuschauer Theils in Charakterschilderung, Theils in komischen Verwickelungen der Situationen und Zustände dar. Eine so franke Lustigkeit aber, wie sie als stete Versöhnung durch die ganze aristophanische Komödie geht, belebt diese Art der Lustspiele nicht, ja sie können sogar abstoßend werden, wenn das in sich selbst Schlechte, die List der Bedienten, die Betrügerei der Söhne und Mündel gegen würdige Herrn, Väter und Vormünder den Sieg davon trägt, ohne daß diese Alten selbst sich von schlechten Vorurtheilen oder Wunderlichkeiten bestimmen lassen, um derentwillen sie in dieser ohnmächtigen Thorheit lächerlich gemacht und den Zwecken Anderer preisgegeben werden dürften.

Umgekehrt jedoch hat auch die moderne Welt, dieser im Ganzen prosaischen Behandlungsweise der Komödie gegenüber, einen Standpunkt des Lustspiels ausgebildet, der echt komischer und poetischer Art ist. Hier nämlich macht die Wohligkeit des Gemüths, die sichre Ausgelassenheit bei allem Mißlingen und Verfehlen, der Uebermuth und die Keckheit der in sich selber grundseligen Thorheit, Narrheit und Subjektivität überhaupt wieder den Grundton aus, und stellt dadurch in vertiefterer Fülle und Innerlichkeit des Humors, sey es nun in engeren oder weiteren Kreisen, in unbedeutenderem oder wichtigerem Gehalt, das wieder her, was Aristophanes in seinem Felde bei den Alten am Vollendetsten geleistet hatte. Als glänzendes Beispiel dieser Sphäre will ich zum Schluß auch hier noch einmal Shakespeare mehr nur nennen als näher charakterisiren.

Mit den Ausbildungsarten der Komödie sind wir jetzt an das wirkliche Ende unserer wissenschaftlichen Erörterung angelangt. Wir begannen mit der symbolischen Kunst, in welcher die Subjektivität sich als Inhalt und Form zu finden und objektiv zu werden ringt; wir schritten zur klassischen Plastik

fort, die das für sich klar gewordene Substantielle in lebendiger Individualität vor sich hinstellt, und endeten in der romantischen Kunst des Gemüths und der Innigkeit mit der frei in sich selbst sich geistig bewegenden absoluten Subjektivität, die, in sich befriedigt, sich nicht mehr mit dem Objektiven und Besonderen einigt, und sich das Negative dieser Auflösung in dem Humor der Komik zum Bewußtseyn bringt. Doch auf diesem Gipfel führt die Komödie zugleich zur Auflösung der Kunst überhaupt. Der Zweck aller Kunst ist die durch den Geist hervorgebrachte Identität, in welcher das Ewige, Göttliche, Anundfürsichwahre in realer Erscheinung und Gestalt für unsere äußere Anschauung, für Gemüth und Vorstellung geoffenbart wird. Stellt nun aber die Komödie diese Einheit nur in ihrer Selbstzerstörung dar, indem das Absolute, das sich zur Realität hervorbringen will, diese Verwirklichung selber durch die im Elemente der Wirklichkeit jetzt für sich frei gewordenen und nur auf das Zufällige und Subjektive gerichteten Interessen zernichtet sieht, so tritt die Gegenwart und Wirksamkeit des Absoluten nicht mehr in positiver Einigung mit den Charakteren und Zwecken des realen Daseyns hervor, sondern macht sich nur in der negativen Form geltend, daß alles ihm nicht Entsprechende sich aufhebt, und nur die Subjektivität als solche sich zugleich in dieser Auflösung als ihrer selbst gewiß und in sich gesichert zeigt. —

In dieser Weise haben wir jetzt bis zum Ende hin jede wesentliche Bestimmung des Schönen und Gestaltung der Kunst philosophisch zu einem Kranze geordnet, den zu winden zu dem würdigsten Geschäfte gehört, das die Wissenschaft zu vollenden im Stande ist. Denn in der Kunst haben wir es mit keinem bloß angenehmen oder nützlichen Spielwerk, sondern mit der Befreiung des Geistes vom Gehalt und den Formen der Endlichkeit, mit der Präsenz und Versöhnung des Absoluten im Sinnlichen und Erscheinenden, mit einer Entfaltung der Wahrheit zu thun, die sich nicht als Naturgeschichte erschöpft, sondern in der Weltgeschichte offenbart, von der sie selbst die schönste Seite und den besten Lohn für die harte Arbeit im Wirklichen und die sauren Mühen der Erkenntniß ausmacht. Daher konnte unsere Betrachtung in keiner bloßen Kritik über Kunstwerke oder Anleitung dergleichen zu produciren bestehn, sondern hatte kein anderes Ziel, als den Grundbegriff des Schönen und der Kunst durch alle Stadien hindurch, die er in seiner Realisation durchläuft, zu verfolgen, und durch das Denken faßbar zu machen und zu bewähren. Möge meine Darstellung Ihnen in Rücksicht auf diesen Hauptpunkt Genüge geleistet haben, und wenn sich das Band, das unter uns überhaupt und zu diesem gemeinsamen Zwecke geknüpft war, jetzt aufgelöst hat, so möge dafür, dieß ist mein letzter Wunsch, ein höheres unzerstörliches Band der Idee des Schönen und Wahren geknüpft seyn, und uns von nun an für immer fest vereinigt halten.

Gedruckt bei Gebr. Unger.

Anzeige der Verlagshandlung.

Bei dem von Jahr zu Jahr steigenden Absatz von Hegel's Werken ist es nicht möglich gewesen die **neue zweite Ausgabe** damit Schritt halten zu lassen. Die Verlagshandlung sieht sich daher durch Anfragen von allen Seiten verpflichtet, bekannt zu machen, was von der neuen zweiten Auflage bereits erschienen, und was in Kurzem davon erscheinen wird:

Erschienen sind und durch alle Buchhandlungen zu beziehen:

Phänomenologie des Geistes (Band II der Werke) $3\frac{1}{3}$ Thlr.

Logik I—III (Band III—V der Werke) $5\frac{1}{2}$ Thlr.

Encyklopädie I (Band VI der Werke) $1\frac{5}{6}$ Thlr.

Philosophie des Rechts (Band VIII der Werke) $1\frac{5}{6}$ Thlr.

Philosophie der Geschichte (Band IX der Werke) $2\frac{1}{4}$ Thlr.

Aesthetik I—III (Band X 1—3 der Werke) $6\frac{1}{3}$ Thlr.

Religionsphilosophie I u. II (Band XI u. XII der Werke) $4\frac{1}{6}$ Thlr.

Geschichte der Philosophie I u. II (Band XIII u. XIV der Werke) $3\frac{2}{3}$ Thlr.

Bis zur Oster-Messe wird in zweiter Auflage erscheinen:

Geschichte der Philosophie Theil III (Band XV der Werke).

Der zur Vollendung der Werke nun noch zu erwartende **Band** VII, 2te **Abtheilung, Theil** III **der Encyklopädie, die Philosophie des Geistes** enthaltend, wird gleichfalls binnen Kurzem erscheinen.

Vollständige Exemplare der Hegelschen Werke werden zum Subskriptionspreis, der Bogen à $1\frac{1}{2}$ gGr. berechnet, ebenso die neuen Ausgaben der Vorlesungen zu den oben angezeigten Subskriptionspreisen.

Berlin, im Februar 1843.

Duncker u. Humblot.

Unter der Presse befindet sich:

Entwickelungsgeschichte

der

neuesten deutschen Philosophie

mit besonderer Rücksicht auf den gegenwärtigen Kampf Schelling's mit der Hegel'schen Schule.

Dargestellt

in Vorlesungen an der Friedr. Wilh. Universität zu Berlin im Sommerhalbjahr 1842

von

C. L. Michelet.

gr. 8. (Etwa 25 Bogen.)

In demselben Verlage sind erschienen:

Leopold Ranke:

Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation. gr. 8. Theil 1. 2. 2te Aufl. $5\frac{2}{5}$ Thlr.

(Band 4 u. 5 sowie die 2te Aufl. des 3ten Bandes befinden sich unter der Presse.)

Fürsten und Völker von Süd-Europa im 16. und 17. Jahrhundert. Vornehmlich aus ungedruckten Gesandtschaftsberichten. 4 Bände. 2te Aufl. gr. 8. $11\frac{1}{3}$ Thlr.

Band 2—4 auch unter dem besondern Titel:

Die römischen Päpste, ihre Kirche und ihr Staat im 16. und 17. Jahrhundert. 3 Bände. 2te Aufl. gr. 8. $8\frac{2}{3}$ Thlr.

Ueber die Verschwörung gegen Venedig, im Jahre 1613. Mit Urkunden aus dem Venezianischen Archive. gr. 8. $1\frac{1}{6}$ Thlr.

Zur Geschichte der italienischen Poesie. Gelesen in der Königl. Akad. der Wissenschaften. gr. 4. 1 Thlr.

COLUMBIA UNIVERSITY
0032249470

VOLUME 11

193-136

Columbia University
in the City of New York

LIBRARY

Georg Wilhelm Friedrich Hegel's

Werke.

Vollständige Ausgabe

durch

einen Verein von Freunden des Verewigten:

D. Ph. Marheineke, D. J. Schulze, D. Ed. Gans,
D. Lp. v. Henning, D. H. Hotho, D. L. Michelet,
D. F. Förster.

Elfter Band.

Τἀληθὲς ἀεὶ πλεῖστον ἰσχύει λόγου.
Sophocles.

Mit Königl. Würtembergischem, Großherzogl. Hessischem und der freien Stadt Frankfurt Privilegium gegen den Nachdruck und Nachdrucks-Verkauf.

Berlin, 1840.
Verlag von Duncker und Humblot.

12 APR '84 55233

Georg Wilhelm Friedrich Hegel's

Vorlesungen

über die

Philosophie der Religion.

Nebst einer Schrift

über die

Beweise vom Daseyn Gottes.

Herausgegeben

von

D. Philipp Marheineke.

Erster Theil.

Zweite, verbesserte Auflage.

Mit Königl. Würtembergischem, Großherzogl. Hessischem und der freien Stadt Frankfurt Privilegium gegen den Nachdruck und Nachdrucks-Verkauf.

Berlin, 1840.

Verlag von Duncker und Humblot.

193 H 36
I
11-12

Vorrede zur zweiten Auflage.

Die neue Gestalt, in der dieß Werk in seiner zweiten Auflage erscheint, tritt gegen die erste in so mancher Beziehung in den Unterschied, daß dem Publikum darüber Rechenschaft zu geben nicht wohl unterlassen werden kann. Die Vorlesungen über die **Religionsphilosophie** waren es, durch deren frühes Erscheinen sich zuerst das Versprechen eines Vereins von Freunden Hegels erfüllte, seine gedruckten und ungedruckten Werke in einer Gesammtausgabe ans Licht zu stellen. Die große Theilnahme, welche der Ankündigung dieses Vorhabens von allen Seiten entgegenkam, zeigte wohl, daß man aufmerksam darauf sey, zu erfahren, ob und wie bald es sich ausführen würde, und es kam daher darauf an, zu zeigen, daß es mit dem angekündigten Unternehmen Ernst sey. Dieser Gedanke ließ mich meine Thätigkeit in der Herausgabe der genannten Vorlesungen so beeilen, daß binnen eines Jahres Frist die beiden Bände erscheinen konnten, aber auch für eine zweite Ausgabe um so mehr noch eine reichliche Nachlese und vollständigere Ausstattung übrig blieb. Diese dem in seiner

Art einzigen Werke zuzuwenden, hätte ich, unter den Geschäften zweier Aemter und außerdem mit der Herausgabe der Werke Daubs beschäftigt, auch jetzt nicht vermocht, hätte ich mich nicht der rühmlichen Theilnahme und Unterstützung eines jüngeren Freundes, des Herrn Lic. Bauer zu Bonn zu erfreuen gehabt, auf dessen treffliche, durch eigene Werke längst bewährte Einsicht und Gelehrsamkeit, speculatives Talent und feinen Tact ich bei dieser Arbeit vorzüglich rechnen durfte Der Grundsatz, der mich bei der Redaction der ersten Auflage leitete, war, auf die letzten Vorträge Hegels über diese Wissenschaft, als die gereiftesten Documente seines Geistes vorzugsweise mich zu beschränken. Jetzt hingegen war es an der Zeit und zur Aufgabe geworden, nicht nur neben den bereits gebrauchten Heften die Nachschriften anderer Concipienten zu benutzen, durch deren Gebrauch sich vieles in den früheren berichtigen konnte, sondern auch und vorzüglich noch auf den ersten, wenig oder gar nicht benutzten Vortrag und auf Hegels eigenhändige Papiere zurückzugehen. Durch den Einfluß dieser Quellen, auf deren Benutzung sich vorzüglich die verdienstliche Thätigkeit meines Freundes erstreckte, ist es geschehen, daß dieß Werk jetzt im Vergleich mit der ersten Ausgabe, nicht nur so stark verändert, sondern auch so ansehnlich vermehrt erscheint.

In der erstern Beziehung befand sich die Redaction in dem glücklichen Fall, daß sie mehrere, mit unverkennbarem Nachdenken verfaßte Hefte zu Rathe ziehen und mit den früher gebrauchten vergleichen konnte, aus dem Jahre 1824 das von Herrn Prof. Michelet und Herrn Hofrath Förster, aus dem Jahre 1827 das von Herrn Prof. Droysen und aus dem Jahre 1831 die von dem Herrn Conrector Geyer und den Herren Reichenow und Rutenberg. — Noch mehr Neues aber ist in der anderen Beziehung durch Benutzung des in der ersten Ausgabe wenig gebrauchten Vortrags vom Jahre 1821, worüber ein trefflich eingerichtetes Heft von Herrn von Henning zu Gebote stand, und aus dem handschriftlichen Nachlaß Hegels selbst hinzugekommen. In diesem fand sich nicht nur ein ansehnliches Convolut von Ausarbeitungen, durch welche Hegel sich zu den Vorlesungen vorbereitet hatte und worin einige der schwierigsten und ausführlichsten Entwickelungen fast vollständig, manche ganz vollständig enthalten waren, sondern es wurde dießmal auch der erste, dem Umfang nach vollständige, dem Inhalt nach oft nur in einzelnen Sätzen und Worten bestehende Entwurf benutzt, der nach Beendigung des Drucks der ersten Ausgabe auf der hiesigen Königl. Bibliothek deponirt gewesen war.

Was nun durch den Gebrauch dieser Mittel gewonnen wurde, besteht hauptsächlich darin, daß einer Seits durch Vergleichung anderer Hefte mit früher gebrauchten die vielen Wiederholungen, welche durch die Eilfertigkeit der ersten Ausgabe veranlaßt worden waren, gänzlich ausgemerzt und

beseitigt wurden, anderer Seits durch die Benutzung der früheren Hefte und der Hegelschen Handschrift sich der Text wieder erweiterte und bereicherte, so, daß, wenn nach der erstern Seite hin das Werk mehr die Form einer in sich fortgehenden, ununterbrochenen Entwickelung oder die Form eines Buches gewann, nach der andern wiederum die ursprüngliche Form der Vorlesungen hergestellt wurde; denn auch das von Hegel selbst schriftlich concipirte trägt keinen buchlichen Charakter an sich, sondern ist der ganzen Fassung und Stylisirung nach auf den mündlichen Vortrag berechnet. Eben diesem Manuscripte verdankt die neue Ausgabe die größten und interessantesten Bereicherungen; es zeigte sich besonders ergiebig und reichhaltig für die Einleitung und die Entwickelung des Religionsbegriffs im ersten Theil, dann, obgleich weniger für die einzelnen Formen der Naturreligion, desto mehr wieder für die Religion der freien Subjectivität und am reichsten endlich für die Darstellung der christlichen Religion im zweiten Theil. Man wird an demjenigen, was diesem Manuscripte entnommen ist, mit Vergnügen bemerken, daß die Begriffsbestimmungen in dieser alten Fassung oft die schärfsten und schon bis zu ihrer letzten Spitze fortgeführt sind. Da das Princip dasselbige ist, welches sich durch die Vorlesungen vom Anfang bis zum Ende hindurchzieht, so konnte der Inhalt jener Handschrift ohne Gefahr eines Mißklangs an seinem Orte eingefügt werden. Verdient dieß Verfahren der Redaction Billigung

und Vertrauen, so wird ein Zweifel an der Gewissenhaftigkeit und Treue derselben oder der Verdacht der Einmischung derselben in den Inhalt und die wesentliche Form kaum entstehen, viel weniger sich in irgend einer Weise begründen können. Am meisten werden vielleicht dergleichen Meinungen sich anknüpfen an die zum Theil ins Große gehenden Umstellungen ganzer Partien dieses Werkes, wie wenn dadurch gewiß die ursprüngliche Intention des Urhebers sich verwischt hätte. Darauf aber ist zu erwiedern, daß Hegel selbst in den zehn Jahren, da er mit diesem Gegenstande sich wiederholt beschäftigte, in Bezug auf die systematische Gliederung des Ganzen und auf die Stellung der einzelnen Religionen zu einander mit seinem zum Theil spröden Stoff gerungen und ihn selbst in die mannigfaltigste Stellung gebracht hat, um so immer klarer und gewisser den Wiederschein des Begriffs darin zu erkennen. Dieß zeigen die verschiedenen Jahrgänge der Vorlesungen in dem genannten Zeitraum unwidersprechlich; die Abhandlung der Naturreligion besonders hat ihm ersichtlich in dieser Beziehung die meiste Mühe gemacht. War die Redaction nun in der unbequemen Nothwendigkeit, irgend eine der in fast jedem Vortrag verschiedenen Anordnungen und Aufstellungen zu wählen und die anderen zu übergehen, so war sie auch in dem guten Recht, diejenige vorzuziehen, welche ihr als die dem Begriff adäquateste erschien; aber auch diese ist das Werk des Urhebers und der Vorlesung aus dem Jahre 1831

entnommen, welche die sachgemäßesten Uebergänge von der einen Form der Religion zur andern enthält und als die letzte und gereifteste, von Hegel selbst ohne Zweifel dafür anerkannt war.

Nicht zu erwähnen der vielen Berichtigungen der ersten Ausgabe in einzelnen Stellen und Worten und in der Rechtschreibung der Eigennamen dürfen wir hoffen, dieß Werk nun, mit gleich großer Sorgfalt als Selbstverleugnung, in einer Weise hergestellt zu haben, an der sich, der Natur der Sache nach, nichts mehr im Wesentlichen ändern läßt. So, wie es jetzt ist, muß und wird es bleiben und in dieser Gestalt, so hoffen wir, als ein unvergängliches Denkmal eines großen Geistes, auf die Nachwelt übergehen.

Berlin, im Januar 1840.

Vorrede zur ersten Auflage.

Das wehmüthige Geschäft, welchem ich mich, in Gemeinschaft mit mehreren Freunden Hegel's, unterzogen, dessen Werke ans Licht zu stellen, legt mir zugleich die Pflicht auf, von der Art und Weise, wie dieses in Bezug auf die Vorlesungen über Religionsphilosophie geschehen, öffentlich Rechenschaft zu geben.

Ueber diesen Theil der Philosophie hat Hegel viermal an der hiesigen Friedrich-Wilhelms-Universität halbjährige Vorträge gehalten, nämlich in den Jahren 1821, 1824, 1827 und 1831. Von ihm selbst geschrieben haben sich in seinem Nachlaß allein die Vorlesungen vom J. 1821 vorgefunden, zwar äußerlich vollständig, d. h. über das Ganze sich hinerstreckend, aber nur in einzelnen großen Zügen, meist nur mit einzelnen Worten hingeworfen, rein allein zu dem Zweck, daß der mündliche Vortrag sich daran hin entwickeln sollte. In Vergleich mit der Ausbildung der Form, welche dieser wesentliche Inhalt in den mündlichen Vorträgen der genannten Jahre angenommen, kann man jenen ersten Entwurf unvollkommen nennen; auch ist darin selbst noch das Ringen des Geistes, wie mit dem Inhalt, so auch mit der bestimmteren Form bemerkbar, ein Bestreben und Arbeiten, welchem selbst der sich klar und gewiß gewordene Geist sich unterziehen muß und worin Hegel sich selten selbst genügte, wie man durch jeden Anblick eines handschriftlichen Aufsatzes von ihm sich davon überzeugen kann. Diese formelle Herausbildung ist dann in den wiederholten Bearbeitungen dieses Gegenstandes aus den folgenden Jahren um so erstaunlicher, als wir sie allein nur noch mündlich von ihm mitgetheilt und von seinen Zuhörern schriftlich aufgefaßt besitzen. Was ihm in solcher Weise im Jahr 1824 nachgeschrieben worden, hat einer seiner vertrauteren Zuhörer, Herr Hauptmann von Griesheim, für ihn

abschreiben lassen, und dieses Heftes hat er selbst sich im Jahr 1827 auf dem Katheder zum Nachschlagen bedient und es auch mit eigenen Zusätzen und Verbesserungen, meist auch nur in einzelnen Worten und Sätzen zu weiteren Ausführungen im mündlichen Vortrage, bereichert. Das ihm in diesem Jahr 1827 nachgeschriebene und gleichfalls für ihn zum Geschenk abgeschriebene Heft, von einem unserer damaligen ausgezeichneten Zuhörer, Herrn Meyer aus der Schweiz, verfaßt, hat er im Jahr 1831 bei dem abermaligen Vortrage dieser Wissenschaft auf dem Katheder gebraucht und dasselbe gleichfalls mit neuen Skizzen für den mündlichen Vortrag versehen. Aus diesem letzten Zeitraum habe ich endlich das gleichfalls von ihm selbst gebilligte Heft, durch seinen hoffnungsvollen Sohn, Karl Hegel, ihm nachgeschrieben, wie zu jedem dieser Semesterhefte andere gleichzeitige, durchgängig zu Rathe gezogen.

Außerdem fanden sich unter Hegel's handschriftlichen Papieren (einer großen Menge Notizen, Entwürfe, Auszüge aus Reisebeschreibungen u. s. w.) nicht nur einzelne Blätter, auf denen irgend eine Seite dieser Wissenschaft von ihm selbst kürzer oder ausführlicher erörtert war, und die dann ganz unverändert gehörigen Orts eingelegt worden sind, sondern auch ein ausgeführtes Fragment, welches eine Kritik der Kantischen Kritik der Beweise für das Daseyn Gottes enthält. Dieses, den kosmologischen Beweis besonders betreffend, habe ich der besonderen Schrift über diesen Gegenstand, welche im zweiten Bande enthalten ist, zwischen der zehnten und elften Vorlesung eingefügt, wo man es hoffentlich ganz an seiner Stelle finden wird. Die Schrift von den Beweisen des Daseyns Gottes, von ihm selbst eigenhändig verfaßt und in Vorlesungen, die er darüber in einem Sommer öffentlich gehalten, abgetheilt, aber unvollendet gelassen, dachte er noch im Lauf des letzteren Winters vollends auszuarbeiten, als ihn wenige Tage nachher, da er eben mit der Verlagshandlung dieser seiner Werke deshalb Rücksprache genommen, der Tod hinwegriß.

Ueberhaupt wenn er selbst noch diese Vorlesungen über Religionsphilosophie, wie jene Schrift, für den Druck ausgearbeitet hätte, in welcher ganz andern Gestalt würden wir sie dann haben! Nicht nur würde er dann ohne Zweifel auf manche hier ganz übergangene oder nur kurz berührte Punkte, wie die

nordische Mythologie, den Muhamedanismus u. s. f., mehr Rücksicht genommen haben, sondern auch diese Vorlesungen selbst besonders in der äußerlichen Form, mit der er selbst so überaus wählend und immer Besseres versuchend verfuhr, weit mehr ausgebildet haben. So aber können wir uns durchaus nur an das gesprochene Wort des Urhebers halten und dieser Gesichtspunkt ist wesentlich festzuhalten, weil jede Beurtheilung aus einem andern Gesichtspunkt, jede sonst gerechte Forderung an ein von seinem Verfasser selbst noch geschriebenes Buch in Bezug auf dieses der nöthigen Gerechtigkeit in gleicher Weise gegen den Urheber und Herausgeber ermangeln würde.

Was zunächst den Urheber betrifft, so giebt der eben festgestellte Gesichtspunkt allein den Maaßstab zur richtigen Würdigung der Vorzüge und Mängel, überhaupt der Ungleichheiten dieser Schrift. Man wird hier mündliche Entwickelungen finden, welche auch in Absicht auf äußere Darstellung nichts zu wünschen übrig lassen, ja die es gänzlich vergessen lassen, daß man hier nicht sowohl der Leser als der Zuhörer ist. Man wird das Bewunderungswürdige finden, daß es gerade das Tiefste und Speculativste ist, wobei der Redende seine Gedanken in solcher Zucht und Ordnung zu halten und, gleichsam künstlerisch schaffend, in demselben Augenblick zugleich mit solcher Sicherheit das rechte Wort zu finden und ganze ausgebildete Perioden hindurch zu handhaben weiß, wie es nur irgend von einem Schriftsteller, dem der ganze Sprachschatz in freier Wahl zu Gebote steht, geschehen kann. Man wird dagegen Erörterungen finden, in denen sich Alles in einzelnen, kurzen Sätzen, das Nämliche oft mit andern Worten entwickelt, wobei bald die Sache alles Interesse allein hat, bald sich das Bemühen zeigt, das Gesagte nur auf allen Wegen desto sicherer dem Zuhörer zur Klarheit und zum Verständniß zu bringen, oft auch die in verschiedenen Stunden ungleiche körperliche oder geistige Disposition des Vortragenden bemerkbar ist. Je weniger im mündlichen, freien Vortrage überhaupt die Nebenhinsicht auf die Druckerpresse eintritt, um so mehr geschieht es, daß die Rede sich oft dem Conversationston nähert. Dieß ist besonders in der ganz popular gehaltenen Einleitung zu diesen Vorlesungen der Fall, wo der Sprechende offenbar die Absicht hatte, dem Vorurtheil von der Dunkelheit und Unfaßbarkeit der Philosophie entgegenzuwirken,

dem Zuhörer Muth zu machen zur Wissenschaft und ihn nicht gleich am Eingange zu derselben zurückzuschrecken. Was aber den Inhalt der Einleitung betrifft, so sagt er selbst in einem der hier gebrauchten Hefte: einleitendes Sprechen ist nicht philosophisches.

Um nun der Aufgabe nachzukommen, dieß Werk dem Publikum zu übergeben, sah ich vom Anfang an zwei Wege vor mir. Ich konnte, mich rein allein haltend an den wesentlichen Gedankeninhalt, es versuchen, nach den verschiedenen, mir vorliegenden Handschriften ein Buch zu Stande zu bringen, wie es der Urheber etwa selbst, wenn er am Leben geblieben wäre, verfaßt haben würde. Ich konnte aber auch, abschend von der Form eines Buches, diese Vorlesungen in ihrer gegenwärtigen Beschaffenheit lassen und etwa eins der Hefte, berichtigt, erweitert durch das andere, abdrucken lassen. Von beiden Wegen konnte sich mir bei reiflicher Erwägung keiner ausschließlich empfehlen. Zu dem ersteren fehlte mir der Muth, weil die Kraft und Sicherheit in der damit verknüpften Gefahr, die Gestalt mündlicher Vorlesungen des Urhebers gänzlich aus dem Auge zu verlieren und die ursprüngliche Farbe seines Geistes zu trüben und zu verwischen. Das öffentlich gethane Versprechen des Vereins, eine Wortfassung zu wählen, wie sie dem Sinn und Geist des Verstorbenen am meisten entsprechend wäre, konnte ich nicht auf eine gänzliche Umarbeitung, mit Aufopferung des ursprünglichen Ausdrucks und Styls, sondern nur auf die einzelnen Fälle beziehen, in denen es nöthig schien. Wenn ich nun andrer Seits ebensowenig diese Vorlesungen ohne formelle Aenderungen lassen konnte, die schon allein deshalb unumgänglich waren, weil ich diese Vorlesungen aus verschiedenen Semestern vor mir hatte, in denen der nämliche Gegenstand stets in anderer, neuer Weise behandelt war, so schien sich mir meine Aufgabe immer bestimmter dahin zu stellen, beide Zwecke, nämlich die Gestalt eines Buches und die Lieferung von Vorlesungen darin nach Möglichkeit zu vereinigen, also einer Seits alles zu beseitigen, was für den Druck sich nicht eignen möchte, andrer Seits ein Buch zu liefern, welches zugleich die durchgängige Erinnerung an Vorlesungen enthielte. Dieß ist es, was sich, nach Lage der Sachen unter meinen Händen, allein thun ließ, und giebt daher auch den einzig richtigen Gesichtspunkt ab, aus welchem der Herausgeber sein Thun an diesem Werk zu beurtheilen bitten muß.

Dem freien, mündlichen Vortrag sich überlassend hat Hegel denselben Inhalt in den wiederholten Vorlesungen der folgenden Zeit nicht nur niemals in derselben äußerlichen Form wiedergegeben, vielmehr damit ganz frei geschaltet, sondern auch die innere Form, die Gedankenbestimmung, oft von anderen Seiten unternommen, das einemal diesen, das andremal jenen Begriff vorzugsweise entwickelt und ausgebildet und ganze Abschnitte dieser Wissenschaft finden sich so das einemal in die bündigste Kürze concentrirt, das andremal ausführlich und reich durch alle Momente des Begriffs exponirt. Eine sorgfältige Vergleichung der vorhandenen Handschriften und die gleichzeitige Vergegenwärtigung des eigenthümlichen Inhalts einer jeden mußte mich nun leiten in dem schweren Geschäft, die Vorträge der verschiedenen Semester über denselben Gegenstand so ineinander einzufügen, daß sie sich gegenseitig ergänzten und vervollständigten, ohne doch irgend innerhalb desselbigen Abschnitts eine auffallende Wiederholung mit sich zu bringen. Da dieses letztere unter diesen Umständen die schwierigste Klippe war, die ich vermeiden mußte, so bedarf ich in Beziehung darauf am meisten der Nachsicht und Vergebung von Seiten des Lesers und hat mich mein Bestreben, nichts umkommen zu lassen, was irgend an diesen theuren Geistesreliquien von Bedeutung war, vielleicht oft zu weit geführt, so hoffe ich doch, daß mir Entschuldigung dafür um so weniger entstehen wird, je mehr Bürgschaft andrer Seits dieß Verfahren für die dadurch erreichte Ursprünglichkeit und Authenticität des Inhalts geben kann. Diese Art von Wiederholungen, welche sich auf ganze Ausführungen bezieht, kommt, wo sie, lediglich zum Zweck der größeren Verdeutlichung der Sache, von mir zugelassen ist, allein auf meine Rechnung, ist eine Folge meines Verfahrens, wird aber zugleich durch den unendlichen Gedankenreichthum des Urhebers vergütet, da er denselben Inhalt doch stets in anderer, neuer Weise zu fassen und darzustellen weiß. Anderer Art Wiederholungen, die in einzelnen Sätzen, sind von ihm selbst und Folgen seiner Sprechweise und des Bestrebens, einen Gegenstand immer genauer und bestimmter, dem Zuhörer faßlicher und einleuchtender vorzutragen; in dieser Beziehung habe ich fast auf allen Seiten dieser Manuscripte zu tilgen gehabt, soviel in einem dem Druck zu übergebenden Werke überflüssig war, doch ohne auch da das edle Bestreben des Lehrers gänzlich verschwinden zu lassen.

Ueberhaupt, nachdem die Klage über Dunkelheit und Unverständlichkeit dieser Philosophie sich so oft und hartnäckig erneuert hat und er selbst, unser unvergeßlicher Freund, da, wo es am rechten Ort und nothwendig war, so eifrig und musterhaft bemüht gewesen ist, die tiefsten Gedanken der Vernunft und Wissenschaft in die Sphäre des Vorstellens zu bringen, würde es eine sehr unzeitige und seltsame Beschwerde seyn, daß hier alles zu deutlich und popular, nicht abstract und streng philosophisch genug dargestellt sey. An dieser Seite tritt allerdings der Charakter von Vorlesungen in diesem Werk am meisten hervor: aber ich habe ihn nicht verwischen mögen, sowohl aus der angegebenen Ursache, als auch um seinen treuen und dankbaren vormaligen Schülern die Freude und den Genuß nicht zu rauben, ihn ganz so, wie vormals auf dem Katheder, hier im Geiste wiederzufinden.

Es steht doch noch genug zu fürchten, daß für Alle, welche ohne Logik sind, der Schwierigkeiten so viele in diesem Werk übrig bleiben, daß sie nur allzubald nicht mehr aus der Stelle kommen können. Denn so leicht ist es durch ihn, oder vielmehr durch die Sache selbst, Niemandem gemacht, daß man die höchste Blüthe seiner Philosophie, welche in diesem Werke vorliegt, erreichen könnte, ohne den Weg der Wissenschaft vom Anfang an bis zu diesem Ziel mit Ernst und Geduld durchwandert und zu dem Zweck auch die nöthige Arbeit des Geistes vorher auf sich genommen zu haben.

Dieser Weg ist es dann aber auch, welcher zu der unwiderleglichen Ueberzeugung führt, daß, obzwar innerhalb dieser Philosophie das Ausbilden der Form, wie das Beziehen und Anwenden derselben auf andere Wissenschaften seinen endlosen Gang gehen wird, jede andere Weise zu denken oder zu philosophiren dagegen nur ein Stehenbleiben ist auf irgend einer untergeordneten Stufe in ihr.

Berlin, am 6. Mai 1832.

Inhalt des ersten Bandes.

Seite

Einleitung ..... 1 — 84

A.

Das Verhältniß der Religionsphilosophie zu ihren Voraussetzungen und zu den Zeitprincipien ..... 8 — 48

I. Die Entzweiung der Religion mit dem freien, weltlichen Bewußtseyn 8

II. Die Stellung der Religionsphilosophie zur Philosophie und Religion 20

1. Verhältniß der Philosophie zur Religion überhaupt 20

2. Verhältniß der Religionsphilosophie zum System der Philosophie 25

3. Verhältniß der Religionsphilosophie zur positiven Religion 28

III. Das Verhältniß der Philosophie der Religion zu den Zeitprincipien des religiösen Bewußtseyns 36

1. Die Philosophie und die gegenwärtige Gleichgültigkeit der bestimmten Dogmen 39

2. Die historische Behandlung der Dogmen 41

3. Die Philosophie und das unmittelbare Wissen 43

B.

Vorfragen ..... 49 — 59

C.

Die Eintheilung ..... 59 — 84

Der Religionsphilosophie erster Theil.

Der Begriff der Religion ..... 85—252

Seite

A.

Von Gott ... 88— 98

B.

Das religiöse Verhältniß ... 98—204

I. Die Nothwendigkeit des religiösen Standpunktes ... 102

II. Das religiöse Bewußtseyn ... 112—150

1. Die Form des Gefühls ... 115
2. Die Anschauung ... 134
3. Die Vorstellung ... 137

III. Die Nothwendigkeit und Vermittlung des religiösen Verhältnisses in der Form des Denkens ... 150—204

1. Die Dialektik der Vorstellung ... 151
2. Die Vermittlung des religiösen Bewußtseyns in ihm selbst ... 156

a. Das unmittelbare Wissen und die Vermittlung ... 156

b. Das vermittelte Wissen als Beobachtung und als Reflexion ... 167

α. Die Endlichkeit in der sinnlichen Existenz ... 175

β. Die Endlichkeit auf dem Standpunkte der Reflexion ... 177

γ. Die vernünftige Betrachtung der Endlichkeit ... 187

c. Uebergang zum speculativen Begriff der Religion ... 194

3. Der speculative Begriff der Religion ... 198

C.

Der Cultus ... 204—252

I. Der Glaube ... 206
II. Die Bestimmtheit und die besondern Formen des Cultus 223
III. Das Verhältniß der Religion zum Staate ... 240
Uebergang in den folgenden Abschnitt ... 251

Der Religionsphilosophie
zweiter Theil.
Die bestimmte Religion. S. 253—456.

Seite

Eintheilung ... 253—262

Erster Abschnitt.
Die Naturreligion. S. 263—456.

I. Die unmittelbare Religion ... 263—308

a. Die Zauberei ... 283
b. Objective Bestimmungen der Religion der Zauberei 290
c. Der Cultus ... 307

II. Die Entzweiung des Bewußtseyns in sich ... 308—338

Der metaphysische Begriff ... 311—326

1. Die Religion des Maaßes ... 326—338

a. Die allgemeine Bestimmtheit derselben ... 326
b. Die geschichtliche Existenz dieser Religion ... 326
c. Der Cultus ... 337

2. Die Religion der Phantasie ... 339—384

a. Der Begriff derselben ... 339
b. Vorstellung des objectiven Inhalts dieser Stufe 348
c. Der Cultus ... 366

3. Die Religion des Insichseyns ... 384—401

a. Der Begriff derselben ... 384
b. Die geschichtliche Existenz dieser Religion ... 386
c. Der Cultus ... 395

III. Die Naturreligion im Uebergange zur Religion der Freiheit ... 401—456

1. Die Religion des Guten oder des Lichts ... 406—418

a. Der Begriff derselben ... 406
b. Existenz der Religion ... 413
c. Der Cultus ... 417

Seite

2. Die Religion des Schmerzes ..... 418—421

3. Die Religion des Räthſels: ..... 421—456

a. Beſtimmung des Begriffs dieſer Stufe 423

b. Concrete Vorſtellung dieſer Stufe 435

c. Der Cultus 443

Einleitung

in die

Religionsphiloſophie.

Ich habe es für nöthig erachtet, die Religion für sich zum Gegenstand der philosophischen Betrachtung zu machen und diese Betrachtung als einen besondern Theil zu dem Ganzen der Philosophie hinzuzufügen. Zum Behuf der Einleitung werde ich aber zuvor A. die Entzweiung des Bewußtseyns darstellen, welche das Bedürfniß erweckt, das unsre Wissenschaft zu befriedigen hat, und die Beziehung unsrer Wissenschaft zur Philosophie und Religion, so wie zu den Zeitprincipien des religiösen Bewußtseyns schildern. Nachdem ich sodann B. einige Vorfragen berührt habe, die sich aus jenen Beziehungen unsrer Wissenschaft ergeben, werde ich C. die Eintheilung derselben geben.

Zuerst ist im Allgemeinen daran zu erinnern, welchen Gegenstand wir in der Religionsphilosophie vor uns haben und welches unsre Vorstellung von der Religion ist. Wir wissen, daß wir uns in der Religion der Zeitlichkeit entrücken und daß sie diejenige Region für unser Bewußtseyn ist, in welcher alle Räthsel der Welt gelöst, alle Widersprüche des tiefer sinnenden Gedankens enthüllt sind, alle Schmerzen des Gefühls verstummen, die Region der ewigen Wahrheit, der ewigen Ruhe, des ewigen Friedens. Wodurch der Mensch Mensch ist, ist der Gedanke überhaupt, der concrete Gedanke, näher dieß, daß er Geist ist; von ihm als Geist gehen dann die vielfachen Gebilde der Wissenschaften, Künste, Interessen seines politischen Lebens, Verhältnisse, die sich auf seine Freiheit, auf seinen Willen beziehen, aus. Aber all diese mannig-

fachen Gebilde und weiteren Verschlingungen der menschlichen Verhältnisse, Thätigkeiten, Genüsse, Alles, was Werth und Achtung für den Menschen hat, worin er sein Glück, seinen Ruhm, seinen Stolz sucht, findet seinen letzten Mittelpunkt in der Religion, in dem Gedanken, Bewußtseyn, Gefühl Gottes. Gott ist daher der Anfang von Allem und das Ende von Allem; wie Alles aus diesem Punkte hervorgeht, so geht auch Alles in ihn zurück; und ebenso ist er die Mitte, die Alles belebt, begeistet und alle jene Gestaltungen in ihrer Existenz, sie erhaltend, beseelt. In der Religion setzt sich der Mensch in Verhältniß zu dieser Mitte, in welche alle seine sonstigen Verhältnisse zusammengehen, und er erhebt sich damit auf die höchste Stufe des Bewußtseyns und in die Region, die frei von der Beziehung auf Anderes, das schlechthin Genügende, das Unbedingte, Freie und Endzweck für sich selber ist.

Die Religion als die Beschäftigung mit diesem letzten Endzweck ist darum schlechthin frei und ist Zweck für sich, denn in diesen Endzweck laufen alle anderen Zwecke zurück und vor ihm verschwinden sie, bis dahin für sich geltend. Gegen ihn hält kein anderer aus und allein in ihm finden sie ihre Erledigung. In der Region, wo sich der Geist mit diesem Zweck beschäftigt, entladet er sich aller Endlichkeit und gewinnt er die letzte Befriedigung und Befreiung; denn hier verhält sich der Geist nicht mehr zu etwas Anderem und Beschränktem, sondern zum Unbeschränkten und Unendlichen und das ist ein unendliches Verhältniß, ein Verhältniß der Freiheit und nicht mehr der Abhängigkeit; da ist sein Bewußtseyn absolut freies und selbst wahrhaftes Bewußtseyn, weil es Bewußtseyn der absoluten Wahrheit ist. Als Empfindung bestimmt ist dieß Verhältniß der Freiheit der Genuß, den wir Seligkeit nennen; als Thätigkeit thut es nichts anderes, als die Ehre Gottes zu manifestiren und seine Herrlichkeit zu offenbaren, und dem Menschen ist es in diesem Verhältniß nicht mehr um sich selbst

zu thun, um sein Interesse, seine Eitelkeit, sondern um den absoluten Zweck. Alle Völker wissen, daß das religiöse Bewußtseyn das ist, worin sie Wahrheit besitzen und sie haben die Religion immer als ihre Würde und als den Sonntag ihres Lebens angesehen. Was uns Zweifel und Angst erweckt, aller Kummer, alle Sorge, alle beschränkten Interessen der Endlichkeit lassen wir zurück auf der Sandbank der Zeitlichkeit, und wie wir auf der höchsten Spitze eines Gebirges, von allem bestimmten Anblick des Irdischen entfernt, mit Ruhe alle Beschränkungen der Landschaft und der Welt übersehen, so ist es mit dem geistigen Auge, daß der Mensch, enthoben der Härte dieser Wirklichkeit, sie nur als einen Schein betrachtet, der in dieser reinen Region nur im Strahl der geistigen Sonne seine Schattirungen, Unterschiede und Lichter, zur ewigen Ruhe gemildert, abspiegelt. In dieser Region des Geistes strömen die Fluthen der Vergessenheit, aus denen Psyche trinkt, worin sie allen Schmerz versenkt, und die Dunkelheiten dieses Lebens werden hier zu einem Traumbild gemildert und zum bloßen Umriß für den Lichtglanz des Ewigen verklärt.

Dieß Bild des Absoluten kann der religiösen Andacht mehr oder weniger gegenwärtige Lebendigkeit, Gewißheit, Genuß darbieten, oder als ein Ersehntes, Gehofftes, Entferntes, Jenseitiges dargestellt werden, immer bleibt es doch Gewißheit und strahlt es als ein Göttliches in die zeitliche Gegenwart und giebt es das Bewußtseyn von der Wirksamkeit der Wahrheit auch neben dem Angstvollen, das hier in dieser Region der Zeitlichkeit die Seele noch quält. Der Glaube erkennt es als die Wahrheit, als die Substanz der vorhandenen Existenzen und dieser Inhalt der Andacht ist das Beseelende der gegenwärtigen Welt, macht sich wirksam in dem Leben des Individuums und regiert es in seinem Wollen und Lassen. Das ist die allgemeine Anschauung, Empfindung, Bewußtseyn, oder wie wir es nennen wollen, — der Religion. Ihre Natur zu

betrachten, zu untersuchen und zu erkennen, ist es, was die Absicht dieser Vorlesungen ist.

Zunächst müssen wir aber über unsern Zweck das bestimmte Bewußtseyn haben, daß es der Philosophie nicht darum zu thun ist, die Religion in einem Subject hervorzubringen, sie wird vielmehr als Grundlage in jedem vorausgesetzt. Es soll der Substanz nach nichts Neues in den Menschen gebracht werden; dieß wäre eben so verkehrt, als wenn man in einen Hund Geist hineinbringen wollte dadurch, daß man ihn gedruckte Schriften kauen ließe. Wer seine Brust nicht aus dem Treiben des Endlichen heraus ausgeweitet, in der Sehnsucht, Ahndung oder im Gefühl des Ewigen die Erhebung seiner selbst nicht vollbracht und in den reinen Aether der Seele geschaut hat, der besäße nicht den Stoff, der hier begriffen werden soll.

Es kann der Fall seyn, daß die Religion durch die philosophische Erkenntniß im Gemüthe erweckt wird, aber es ist nicht nothwendig und es ist nicht die Absicht der Philosophie, zu erbauen, so wenig sie sich dadurch zu bewähren hat, daß sie in diesem oder jenem Subjecte die Religion hervorbringen müsse. Denn die Philosophie hat wohl die Nothwendigkeit der Religion an und für sich zu entwickeln und zu begreifen, daß der Geist von den anderen Weisen seines Wollens, Vorstellens und Fühlens zu dieser absoluten Weise fortgehen muß; aber so vollbringt sie das allgemeine Schicksal des Geistes — ein anderes ist es, das individuelle Subject zu dieser Höhe zu erheben. Die Willkür, Verkehrtheit, Schlaffheit der Individuen kann in die Nothwendigkeit der allgemeinen geistigen Natur eingreifen, von ihr abweichen und versuchen, sich einen eigenthümlichen Standpunkt zu geben und sich auf demselben festzuhalten. Diese Möglichkeit, sich in Trägheit auf dem Standpunkt der Unwahrheit gehen zu lassen oder mit Wissen und Wollen auf demselben zu verweilen, liegt

in der Freiheit des Subjects, während Planeten, Pflanzen, Thiere von der Nothwendigkeit ihrer Natur, von ihrer Wahrheit nicht abweichen können und werden, was sie seyn sollen. Aber in der menschlichen Freiheit ist Sein und Sollen getrennt, sie trägt die Willkür in sich und sie kann sich von ihrer Nothwendigkeit, von ihrem Gesetze absondern und ihrer Bestimmung entgegenarbeiten. Wenn also die Erkenntniß wohl die Nothwendigkeit des religiösen Standpunktes einsähe, wenn der Wille an der Wirklichkeit die Nichtigkeit seiner Absonderung erführe, so hindert das Alles nicht, daß er nicht auf seinem Eigensinn beharren und sich von seiner Nothwendigkeit und Wahrheit entfernt halten könnte.

Nach gewöhnlicher, seichter Manier hat man es als Argument gegen die Erkenntniß gebraucht, daß man sagt, dieser und jener besitze Erkenntniß von Gott und bleibe doch fern von der Religion, sey nicht fromm geworden. Die Erkenntniß will und soll aber auch nicht dazu führen, sondern soll die Religion, die da ist, erkennen, nicht aber diesen und jenen, dieses einzelne, empirische Subject erst zur Religion bewegen, wenn es Nichts von Religion in sich hat oder haben wollte.

Aber in der That ist kein Mensch so verdorben, so verloren und so schlecht und wir können Niemanden für so elend achten, daß er überhaupt Nichts von der Religion in sich hätte, wäre es auch nur, daß er Furcht vor derselben oder Sehnsucht nach ihr oder Haß gegen sie hätte; denn auch in dem letzteren Falle ist er doch innerlich mit ihr beschäftigt und verwickelt. Als Menschen ist ihm die Religion wesentlich und eine ihm nicht fremde Empfindung. Doch kommt es wesentlich auf das Verhältniß der Religion zu seiner übrigen Weltanschauung an und darauf bezieht sich und wirkt wesentlich die philosophische Erkenntniß. In diesem Verhältniß liegt die Quelle der Entzweiung gegen den ursprünglichen, absoluten Drang des Geistes zur Religion und haben sich

überhaupt die mannigfachsten Formen des Bewußtseyns und die verschiedenartigsten Beziehungen derselben zu dem Interesse der Religion gebildet. Ehe die Religionsphilosophie sich zu ihrem eigenen Begriffe sammeln kann, muß sie sich durch alle jene Verschlingungen der Zeitinteressen, die sich in dem großen Kreise des religiösen Gebiets gegenwärtig concentrirt haben, hindurcharbeiten. Zunächst steht die Bewegung der Zeitprincipien noch außerhalb der philosophischen Einsicht, aber sie treibt sich selbst dahin, daß sie mit der Philosophie in Berührung, Kampf und Gegensatz tritt und diesen Gegensatz und seine Auflösung haben wir zu betrachten, wenn wir den Gegensatz, wie er noch außerhalb der Philosophie sich hält, untersucht und zu seiner Vollendung, wo er die philosophische Erkenntniß in sich hineinzieht, sich entwickeln gesehen haben.

A. Das Verhältniß der Religionsphilosophie zu ihren Voraussetzungen und zu den Zeitprincipien.

I.

Die Entzweiung der Religion mit dem freien, weltlichen Bewußtseyn.

a. Schon in dem Verhältnisse, das die Religion selbst in ihrer Unmittelbarkeit zu dem übrigen Bewußtseyn des Menschen hat, liegen Keime der Entzweiung, da beide Seiten in einer Absonderung gegen einander begriffen sind. Sie machen schon in ihrem unbefangenen Verhältnisse zweierlei Beschäftigungen aus, zweierlei Regionen des Bewußtseyns, von deren einer zur andern nur abwechselungsweise herüber und hinüber gegangen wird. So hat der Mensch in seinem wirklichen, weltlichen Thun eine Anzahl Werktage, wo er sich mit seinen besonderen Interessen, mit Zwecken der Weltlichkeit überhaupt und mit der Befriedigung seiner Noth beschäftigt — und dann einen Sonntag, wo er dieß Alles bei Seite legt, sich für sich sammelt und losgebunden von dem Versenktseyn in das endliche Treiben, sich selbst und dem Höheren, das in ihm ist, seinem wahren Wesen lebt. In diese Absonderung der beiden Seiten tritt aber sogleich eine doppelte Modification ein.

α. Betrachten wir zunächst die Religion des frommen Menschen, d. h. dessen, der wirklich diesen Namen verdient. Der Glaube wird noch als rücksichtslos und gegensatzlos vorausgesetzt. An Gott glauben ist nämlich in seiner Einfachheit etwas Anderes, als wenn man mit Reflexion und mit dem Bewußtseyn, daß diesem Glauben ein Anderes gegenübersteht, sagt: ich glaube an Gott; da tritt schon das Bedürfniß der Rechtfertigung, des Räsonnements, der Polemik ein. Jene Religion des unbefangenen, frommen Menschen wird nun von ihm nicht abgeschlossen und abgeschieden von seinem übrigen Daseyn und Leben gehalten, sondern verbreitet vielmehr ihren Hauch über alle seine Empfindungen und Handlungen und sein Bewußtseyn bezieht alle Zwecke und Gegenstände seines weltlichen Lebens auf Gott, als auf die unendliche und letzte Quelle desselben. Jedes Moment seines endlichen Daseyns und Treibens, Leidens und Freuens erhebt er aus seiner beschränkten Sphäre und bringt in dieser Erhebung die Vorstellung und Empfindung seines ewigen Wesens hervor. Sein übriges Leben steht ebenso in der Weise des Zutrauens, der Sitte, des Gehorsams, der Gewohnheit; er ist das, zu was die Umstände und die Natur ihn gemacht haben, und sein Leben, seine Verhältnisse und Rechte nimmt er, wie er das Alles empfangen, als ein unverstandenes Geschick: Es ist so. Oder mit der Beziehung auf Gott nimmt er das Seinige dankend oder auch frei es ihm opfernd als ein Geschenk der willkürlichen Gnade. Das übrige Bewußtseyn ist so unbefangen jener höheren Region unterworfen.

β. Von der weltlichen Seite aus bildet sich aber der Unterschied in jenem Verhältnisse zum Gegensatz aus. Es scheint zwar die Entwickelung dieser Seite die Religion nicht

nachtheilig zu berühren und alles Thun scheint sich hierbei auf jener Seite beschränkt zu halten, der ausgesprochenen Anerkennung nach wird auch noch die Religion für das Höchste geachtet, aber in der That verhält es sich anders und von der weltlichen Seite aus schleicht sich das Verderben und die Entzweiung zur Religion hinüber. Die Entwicklung dieses Unterschiedes können wir überhaupt als die Ausbildung des Verstandes und menschlicher Zwecke bezeichnen. Indem im menschlichen Leben und in der Wissenschaft der Verstand erwacht und die Reflexion selbständig geworden ist, so setzt sich der Wille absolute Zwecke, z. B. das Recht, den Staat, Gegenstände, die an und für sich seyn sollen; so erkennt auch die Forschung die Gesetze, die Beschaffenheit, Ordnung und die Besonderheiten der natürlichen Dinge und der Thätigkeiten und Hervorbringungen des Geistes. Diese Erfahrungen und Erkenntnisse, so wie das Wollen und die Wirklichkeit jener Zwecke ist nun ein Werk des Menschen und seines Verstandes und Willens. Er hat darin sein Eigenthum vor sich. Wenn er auch von dem ausgeht, was ist, was er vorfindet, so ist er nicht mehr bloß der, der da weiß, der diese Rechte hat; sondern was er aus dem Vorgefundenen in der Erkenntniß und in dem Willen macht, das ist seine Sache, sein Werk, und er hat das Bewußtseyn, daß er es producirt hat. Die Productionen machen daher seine Ehre und seinen Stolz aus und schaffen einen ungeheuren, unendlichen Reichthum — jene Welt seiner Einsicht, seiner Kenntnisse, seines äußerlichen Besitzes, seiner Rechte und Thaten.

So ist der Geist in den Gegensatz getreten — zwar unbefangen noch, ohne es anfangs zu wissen — aber es wird auch ein bewußter Gegensatz. Denn der Geist bewegt sich jetzt zwischen zwei Seiten, deren Unterschied sich wirklich entwickelt hat. Die eine Seite ist die, worin er sich sein eigen weiß, wo er sich in seinen Zwecken und Interessen befindet

und unabhängig und selbständig sich aus sich bestimmt. Die andere Seite ist die, wo er eine höhere Macht, absolute Pflichten, Pflichten ohne eigentliche Rechte anerkennt und das, was er für die Ausübung seiner Pflichten empfängt, immer nur Gnade bleibt. Dort ist die Selbständigkeit des Geistes die Grundlage, hier verhält er sich demüthig, abhängig. Seine Religion unterscheidet sich nun von jener Region der Selbständigkeit darin, daß er das Erkennen, die Wissenschaft auf die weltliche Seite einschränkt und für die Sphäre der Religion die Empfindung, den Glauben übrig läßt.

γ. Dennoch enthält auch jene Seite der Selbständigkeit dieß, daß ihr Thun ein bedingtes ist und die Erkenntniß und das Wollen muß diese Bedingtheit erfahren. Der Mensch fordert sein Recht, ob es ihm wirklich wird, ist von ihm unabhängig und er ist dabei auf ein Anderes gewiesen Bei seiner Erkenntniß geht er von den Einrichtungen und von der Ordnung der Natur aus und dieß ist ein Gegebenes. Der Inhalt seiner Wissenschaften ist ein Stoff außer ihm. So treten beide Seiten, die der Selbständigkeit und die des Bedingtseyns, in Beziehung zu einander und diese Beziehung führt den Menschen zu dem Eingeständniß, daß Alles von Gott gemacht sey, alle Dinge, die den Inhalt seiner Kenntnisse ausmachen, die er in Besitz nimmt und als Mittel für seine Zwecke gebraucht, so wie er selbst, der Geist und die geistigen Vermögen, deren er sich, wie er sagt, bedient, um zu jener Erkenntniß zu gelangen.

Aber diese Einräumung ist kalt und todt, weil in ihr das, was die Lebendigkeit dieses Bewußtseyns ausmacht, wo es bei sich selbst und Selbstbewußtseyn ist, diese Einsicht und Erkenntniß hier fehlt. Alles Bestimmte fällt vielmehr in die Sphäre der Erkenntniß und der menschlichen, selbstgesetzten Zwecke, und hier ist auch nur die eigene Thätigkeit des Selbstbewußtseyns vorhanden. So ist nun auch jene

Einräumung unfruchtbar, weil sie bei dem Abstract-allgemeinen, nämlich dabei stehen bleibt, daß Alles ein Werk Gottes sey, und bei den verschiedensten Gegenständen (Lauf der Gestirne und seine Gesetze, Ameise, Mensch) bleibt jene Beziehung in einem und demselben stehen, daß es Gott gemacht habe. Da diese religiöse Beziehung der einzelnen Gegenstände immer auf dieselbe Weise lautet und eintönig ist, so würde sie langweilig und lästig, wenn sie bei jedem Einzelnen wiederholt würde. Man macht daher die Sache mit der Einen Einräumung, daß Gott Alles gemacht habe, ab, befriedigt damit diese religiöse Seite ein für allemal und im Verlauf der Erkenntniß und der Verfolgung der Zwecke wird dann nicht weiter daran gedacht. Jene Einräumung kann dann nur darum gemacht zu seyn scheinen, um davon loszukommen, auch etwa, um nach dieser Seite gleichsam als nach außen gedeckt zu seyn, kurz es kann dabei Ernst seyn oder auch nicht.

Die Frömmigkeit läßt es sich nicht verdrießen, bei Allem und Jedem den Blick zu Gott zu erheben, ob sie es gleich täglich und stündlich auf dieselbe Weise thut. Aber als fromme Empfindung steht sie überhaupt in der Einzelheit, ist sie in jedem Momente ganz, was sie ist und ohne Reflexion und vergleichendes Bewußtseyn. Hier hingegen, wo Erkennen und Aussichbestimmen gilt, hier ist wesentlich dieß Vergleichen und das Bewußtseyn jener Einerleiheit vorhanden und da wird ein allgemeiner Satz ein für allemal ausgesprochen. Auf der einen Seite treibt der Verstand sein Wesen, gegenüber hat er das religiöse Gefühl der Abhängigkeit.

b. Auch die Frömmigkeit ist nicht dem Geschick entnommen, in die Entzweiung zu fallen. Die Entzweiung ist vielmehr in ihr bereits an sich so vorhanden, daß ihr wirklicher Inhalt ein nur mannigfaltiger, zufälliger ist. Die beiden Verhältnisse der Frömmigkeit und des vergleichenden

Verstandes, so sehr sie verschieden zu seyn scheinen, haben das gemein, daß die Beziehung Gottes auf die andere Seite des Bewußtseyns unbestimmt und allgemein ist. Das zweite jener Verhältnisse hat dieß in dem angeführten Ausdruck: „Gott hat Alles geschaffen" ohne weiteres angegeben und ausgesprochen.

α. Die Betrachtungsweise aber, welche die Frömmigkeit anstellt, und wodurch sie ihrer Reflexion eine größere Ausführlichkeit giebt, besteht darin, daß sie die Beschaffenheiten und Einrichtungen nach dem Zweckverhältnisse betrachtet und eben so alle Vorfälle des einzelnen Lebens wie die großen Begebenheiten der Geschichte als von göttlichen Zwecken ausgehend oder dahin gerichtet und zurückgelenkt betrachtet. Hier bleibt es also nicht bei der allgemeinen göttlichen Beziehung, sondern diese wird ein bestimmtes Beziehen und es tritt somit ein näherer Inhalt ein, die mannigfachsten Stoffe werden in Verhältniß zu einander gesetzt und Gott gilt dann als das Bethätigende dieses Verhältnisses. Die Thiere und ihre Umgebung findet man nun so und so eingerichtet, daß sie Futter haben, Junge nähren, gegen das Schädliche gewaffnet seyn, den Winter aushalten und sich gegen Feinde vertheidigen können. Im menschlichen Leben findet man, wie durch diesen oder jenen scheinbaren Zufall, etwa ein Unglück, der Mensch zu seinem Glücke, sey es sein ewiges oder zeitliches, geführt werde. Kurz, das Thun, der Wille Gottes wird hier in bestimmten Handlungen, Naturverhältnissen, Ereignissen u. s. f. betrachtet.

Aber dieser Inhalt selbst, diese Zwecke, ein endlicher Inhalt, sind zufällig, nur für den Augenblick aufgenommen und verlieren sich inconsequenterweise sogleich selbst. Wird z. B. die Weisheit Gottes in der Natur bewundert, daß die Thiere bewaffnet sind, theils um ihr Futter zu gewinnen, theils sich gegen Feinde zu schützen, so zeigt es sich in der Erfahrung sogleich, daß diese Waffen nichts helfen und die

als Zweck betrachteten Geschöpfe von andern als Mittel verbraucht werden.

Es ist dann in der That die weitergehende Erkenntniß, welche diese äußerliche Zweckbetrachtung herabgesetzt und verdrängt hat: die höhere Erkenntniß, welche zunächst wenigstens Consequenz fordert und dergleichen Zwecke, welche als göttliche Zwecke angenommen werden, als untergeordnete, endliche erkennt, als Etwas, das sich selbst in derselben Erfahrung und Beobachtung in seiner Nichtigkeit und nicht als Gegenstand des ewigen göttlichen Willens beweist.

Jene Betrachtung, wenn sie angenommen und wenn damit von ihrer Inconsequenz abgesehen wird, ist dann eben deswegen unbestimmt und oberflächlich, weil aller und jeder Inhalt — gleichgültig, wie er ist — darin aufgenommen werden kann; denn es giebt nichts, keine Einrichtung der Natur, keine Begebenheit, von der nicht ein Nutzen nach irgend einer Seite hin aufgezeigt werden könnte. Und die Frömmigkeit ist nun überhaupt nicht mehr als die unbefangene, fühlende vorhanden, sondern sie geht von dem allgemeinen Gedanken eines Zweckes, eines Guten aus und räsonnirt, indem sie unter diesen allgemeinen Gedanken die vorhandenen Dinge subsumirt. Mit diesem Räsonnement kommt aber die Frömmigkeit in die Verlegenheit, daß ihr in dieser unmittelbaren Erscheinung der natürlichen Dinge, so viel Zweckmäßiges und so viel Nutzen sie darin aufweist, eben so viel Unzweckmäßiges und eben so viele Schäden entgegengehalten werden können. Was zum Nutzen des Einen dient, gereicht dem Andern zum Nachtheil, ist daher unzweckmäßig: die Erhaltung des Lebens und der mit dem Daseyn zusammenhängenden Interessen, die das einemal befördert werden, sind das andremal eben so sehr gefährdet und vernichtet. So liegt eine Entzweiung in sich selbst darin, daß der ewigen Wirkungsweise Gottes zuwider endliche Dinge zu wesentlichen Zwecken erhoben werden.

Der Vorstellung von Gott, daß er und seine Wirkungsweise allgemein und nothwendig sey, widerspricht jene Inconsequenz und sie zerstört sogar jene allgemeine Bestimmung.

Betrachtete nun die Frömmigkeit die äußerlichen Zwecke und die Aeußerlichkeit der Sache, wonach diese nützlich für ein anderes ist, so scheint zwar die natürliche Bestimmtheit, von der ausgegangen wird, nur für ein Anderes zu seyn. Aber dieß ist, näher betrachtet, ihre eigene Beziehung, ihre eigene Natur, die immanente Natur des Bezogenen, seine Nothwendigkeit. So macht sich für die Frömmigkeit der wirkliche Uebergang zu der andern Seite, die vorher als das Moment des Selbstischen bezeichnet war.

β. Die Frömmigkeit wird daher aus ihrem Räsonnement herausgeworfen und indem einmal mit dem Denken und den Denkverhältnissen der Anfang gemacht worden ist, so muß das Denken vor allem, was das seinige ist, nämlich zunächst Consequenz und Nothwendigkeit fordern und suchen und jenem Standpunkt des Zufälligen entgegenstellen. Damit entwickelt sich zugleich vollends das Princip des Selbstischen. Ich, als einfach, allgemein, als Denken, bin Beziehung überhaupt; indem ich für mich, Selbstbewußtseyn, bin, sollen die Beziehungen auch für mich seyn. Den Gedanken, Vorstellungen, die ich mir zu eigen mache, denen gebe ich die Bestimmung, die ich selber bin. Ich bin dieser einfache Punkt und das, was für mich ist, will ich in dieser Einheit erkennen.

Die Erkenntniß geht insofern auf das, was ist, und auf die Nothwendigkeit desselben und faßt diese im Verhältniß von Ursach und Wirkung, Grund und Folge, Kraft und Aeußerung, des Allgemeinen, der Gattung und der einzelnen Existenzen, die eben in die Sphäre des Zufälligen fallen. Die Erkenntniß und Wissenschaft setzt auf diese Weise den mannigfaltigsten Stoff in gegenseitige Beziehung, benimmt ihm die Zufälligkeit, die er durch seine Unmittelbarkeit hat,

und, indem sie die Verhältnisse, welche der Reichthum der endlichen Erscheinung hat, betrachtet, umschließt sie die Welt der Endlichkeit in sich selbst zu einem *System des Universums* ab, so daß die Erkenntniß nichts außer diesem System für dasselbe nöthig hat. Denn was eine Sache *ist*, was sie nach ihrer wesentlichen Bestimmtheit ist, ergiebt sich nach ihrer Wahrnehmung und Beobachtung. Von der Beschaffenheit der Dinge geht man fort zu ihren Verhältnissen, wo sie in Beziehung stehen zu einem Andern, aber nicht in zufälliger, sondern *bestimmter Beziehung* und wo sie auf die ursprüngliche Sache hinweisen, von der sie ein Abgeleitetes sind. So fragt man nach den Gründen und Ursachen der Dinge und diese Frage hat hier die Bedeutung, daß sie die *besonderen* Ursachen wissen will. So genügt es nicht mehr, Gott als die Ursache des Blitzes oder des Unterganges der republicanischen Verfassung in Rom oder der französischen Revolution anzugeben; da findet man bald, daß diese Ursache nur ganz *allgemein* sey und die verlangte Erklärung nicht leiste. Von einer natürlichen Erscheinung oder von diesem oder jenem Gesetze als Wirkung oder Folge will man auch den Grund als den Grund *dieser* Erscheinung wissen, d. h. nicht den Grund, der für *Alles*, sondern *ausschließlich* nur für dieses Bestimmte paßt. Und so muß der Grund von *solchen* besonderen Erscheinungen und *solcher* Grund der *nächste* seyn, im *Endlichen* gesucht und aufgenommen werden und selbst ein *endlicher* seyn. Diese Erkenntniß kommt daher nicht über die Sphäre des Endlichen hinaus und verlangt nicht darüber hinauszukommen, da sie in ihrer endlichen Sphäre Alles zu erkennen weiß und für Alles Rath und Bescheid weiß. Die Wissenschaft bildet so ein *Universum der Erkenntniß*, das für sich Gottes nicht bedarf, *außerhalb der Religion* liegt und mit ihr direct nichts zu schaffen hat. In diesem Reiche ergeht sich das Erkennen in seinen Verhältnissen und

Zusammenhängen und hat damit *allen bestimmten Stoff und Inhalt* auf seiner Seite, und für die andere Seite, die Seite des Unendlichen und Ewigen, bleibt nichts übrig.

γ. So haben sich beide Seiten in ihrem Gegensatze völlig ausgebildet. Das Gemüth ist auf der Seite der Religion mit dem Göttlichen erfüllt, aber ohne Freiheit, Selbstbewußtseyn und ohne Consequenz in Ansehung des Bestimmten, dieses hat vielmehr die Form des Zufälligen. Der consequente Zusammenhang des Bestimmten fällt auf die Seite der Erkenntniß, die im Endlichen einheimisch ist und sich in den Gedankenbestimmungen der mannigfachen Zusammenhänge frei bewegt, aber nur ein System ohne absolute Gediegenheit, ohne Gott schaffen kann. Auf die religiöse Seite fällt der absolute Stoff und Zweck, aber nur als ein abstract Positives. Das Erkennen hat sich alles endlichen Stoffes bemächtigt und ihn in seinen Kreis gezogen, ihm ist aller bestimmte Inhalt anheimgefallen; aber wenn es ihm auch einen nothwendigen Zusammenhang giebt, so vermag es ihm doch nicht den absoluten Zusammenhang zu geben. Da endlich die Wissenschaft sich des Erkennens bemächtigt hat und das Bewußtseyn von der Nothwendigkeit des Endlichen ist, so ist die Religion erkenntnißlos geworden, und in das einfache Gefühl, in das inhaltslose Erheben des Geistigen zu dem Ewigen zusammengeschrumpft, kann aber von dem Ewigen nichts aussagen, denn alles, was Erkennen wäre, wäre ein Herabziehen desselben in die Sphäre und in den Zusammenhang des Endlichen.

Wenn nun beide so entwickelten Seiten zu einander in Beziehung treten, so ist eine gegen die andere *mißtrauisch*. Das religiöse Gefühl ist mißtrauisch gegen die Endlichkeit, die im Erkennen liegt, und wirft der Wissenschaft *Eitelkeit* vor, weil in ihr das Subject an sich hält, in sich ist und das Ich als das Erkennende gegen alles Aeußere für sich ist. Auf der andern Seite ist das Erkennen mißtrauisch gegen die *Tota-*

lität, in welcher sich das Gefühl hält und alle Ausbreitung und Entwickelung in Eins zusammenwirft. Es fürchtet seine Freiheit zu verlieren, wenn es der Forderung des Gefühls Folge leistete und unbedingt eine Wahrheit anerkennte, die es nicht bestimmt einsieht. Und wenn das religiöse Gefühl aus seiner Allgemeinheit heraustritt, sich Zwecke giebt, zum Bestimmten übergeht, so kann das Erkennen darin nur willkürliche Beliebigkeit sehen und würde es sich, wenn es ebenso zum Bestimmten übergehen sollte, dem Zufall preisgegeben sehen. Wenn daher die Reflexion als gebildete sich in die Religion hineintragen muß, so kann sie es in ihr nicht aushalten und wird sie gegen alle Bestimmungen derselben ungeduldig.

c. Ist nun der Gegensatz zu dieser Ausbildung gekommen, wo immer die eine Seite, wenn die andere sich ihr nähert, diese als ihren Feind von sich abstößt, so tritt das Bedürfniß einer Ausgleichung ein, für welche das Unendliche im Endlichen und das Endliche im Unendlichen erscheint und nicht mehr jedes von beiden ein besonderes Reich bildet. Dieß wäre die Versöhnung des religiösen, gediegenen Gefühls mit der Erkenntniß und Intelligenz. In dieser Versöhnung muß der höchsten Forderung der Erkenntniß und des Begriffs entsprochen werden, denn diese können nichts von ihrer Würde preisgeben. Aber eben so wenig kann dem absoluten Inhalt etwas vergeben und er in die Endlichkeit herabgezogen werden, und ihm gegenüber muß sich die endliche Form des Wissens aufgeben.

In der christlichen Religion mußte aber das Bedürfniß dieser Versöhnung mehr als in den anderen Religionen hervortreten. Denn

α. sie beginnt selbst von der absoluten Entzweiung und fängt von dem Schmerze an, in dem sie die natürliche Einheit des Geistes zerreißt und den natürlichen Frieden zerstört. Der Mensch erscheint in ihr als böse von Hause aus,

ist also in seinem Innersten ein Negatives mit sich selbst und der Geist, wie er in sich zurückgetrieben ist, findet sich gegen das unendliche, absolute Wesen entzweit.

β. Die Versöhnung, deren Bedürfniß hier auf das Höchste gesteigert ist, erscheint zunächst für den Glauben, aber nicht so, daß dieser nur ein unbefangener seyn kann. Denn der Geist ist gegen seine unmittelbare Natürlichkeit in sich gekehrt, ist als sündhaft ein Anderes gegen die Wahrheit, von ihr entfernt, ihr entfremdet. Ich, in diese Trennung versetzt, bin nicht die Wahrheit, und diese ist daher als selbständiger Inhalt der Vorstellung gegeben und die Wahrheit ist zunächst auf Autorität hin vorgestellt.

γ. Wenn ich aber dadurch in eine Intellectualwelt versetzt bin, in welcher die Natur Gottes, die Bestimmungen und Handlungsweisen Gottes der Erkenntniß dargeboten werden, und ob es wirklich so ist, auf der Anschauung und Versicherung Anderer beruht, so bin ich doch zugleich in mich gewiesen, da in mir das Denken, Erkennen, die Vernunft ist und meine Freiheit in der Sündhaftigkeit und in der Reflexion auf dieselbe mir vor Augen gestellt ist. Das Erkennen liegt daher in der christlichen Religion selbst.

Ich soll in der christlichen Religion meine Freiheit behalten, oder vielmehr in ihr frei werden. In ihr ist das Subject, das Heil der Seele, die Rettung des Einzelnen als Einzelnen, nicht nur die Gattung, wesentlicher Zweck. Diese Subjectivität, Selbstigkeit (nicht Selbstsucht) ist eben das Princip des Erkennens selbst.

Weil sie nun in dem Princip der Erkenntniß steht, giebt die christliche Religion ihrem Inhalt Entwickelung, denn die Vorstellungen über den allgemeinen Gegenstand sind unmittelbar oder an sich Gedanken und müssen sich als solche ausbreiten. Andrer Seits aber weil der Inhalt wesentlich für die Vorstellung ist, so ist er getrennt von der unmittelbaren

Meinung und Anschauung, geht er durch die Trennung hindurch. Kurz er gilt gegen die Subjectivität als absoluter, an und für sich seyender Inhalt. Die christliche Religion berührt daher selbst den Gegensatz des Gefühls, der unmittelbaren Anschauung und der Reflexion und des Wissens. Sie hat die Erkenntniß wesentlich in ihr selbst und hat dasselbe veranlaßt, sich in seiner ganzen Consequenz als Form und als Welt der Form zu entwickeln und damit zugleich der Form, in welcher jener Inhalt als gegebene Wahrheit ist, gegenüberzustellen. Hierauf beruht der Zwiespalt unserer Zeit.

Bisher haben wir die Ausbildung der Gegensätze noch in der Form betrachtet, wo sie sich noch nicht zur wirklichen Philosophie entwickelt haben, oder noch außerhalb derselben stehen. Es fragt sich daher zunächst: 1) wie verhält sich die Philosophie überhaupt zur Religion, 2) wie verhält sich die Religionsphilosophie zur Philosophie, und welches ist 3) das Verhältniß der philosophischen Betrachtung der Religion zur positiven Religion?

II.

Die Stellung der Religionsphilosophie zur Philosophie und zur Religion.

1. Verhältniß der Philosophie zur Religion überhaupt.

Wenn wir oben sagten, daß die Philosophie die Religion zum Gegenstande ihrer Betrachtung mache, und wenn nun diese Betrachtung die Stellung zu haben scheint, daß sie von ihrem Gegenstande verschieden ist, so scheint es, daß wir noch in jenem Verhältnisse stehen, wo beide Seiten gegen einander unabhängig sind und getrennt bleiben. Im Verhältnisse dieser Betrachtung würden wir dann aus jener Region der Andacht und des Genusses, welche die Religion ist, heraustreten, und der Gegenstand und die Betrachtung, als die Bewegung des Gedankens, würden so verschieden seyn, wie z. B. die Raumfiguren in der Mathematik vom betrachtenden Geiste verschieden sind. Allein das ist nur das Verhältniß, wie es zunächst erscheint, wenn die Erkenntniß noch in jener Entzweiung mit der religiösen Seite steht und die endliche ist. Vielmehr sehen wir nur näher zu, so zeigt es sich, daß in der That der Inhalt, das Bedürfniß und das Interesse der Philosophie mit dem der Religion ein gemeinschaftliches ist.

Der Gegenstand der Religion wie der Philosophie ist die ewige Wahrheit in ihrer Objectivität selbst, Gott und Nichts als Gott und die Explication Gottes. Die Philosophie ist nicht Weisheit der Welt, sondern Erkenntniß des Nichtweltlichen, nicht Erkenntniß der äußerlichen Masse, des empirischen Daseyns und Lebens, sondern Erkenntniß dessen, was ewig ist, was Gott ist und was aus seiner Natur fließt. Denn diese Natur muß sich offenbaren und entwickeln. Die Philosophie explicirt daher nur sich, indem sie die Religion explicirt und indem sie sich explicirt, explicirt sie die Religion. Als Beschäftigung mit der ewigen Wahrheit, die an und für sich ist, und zwar als Beschäftigung des denkenden Geistes, nicht der Willkür und des besonderen Interesses mit diesem Gegenstande ist sie dieselbe Thätigkeit, welche die Religion ist, und als philosophirend versenkt sich der Geist mit gleicher Lebendigkeit in diesen Gegenstand und entsagt er ebenso seiner Besonderheit, indem er sein Object durchdringt, wie es das religiöse Bewußtseyn thut, das auch nichts Eigenes haben, sondern sich nur in diesen Inhalt versenken will.

So fällt Religion und Philosophie in Eins zusammen; die Philosophie ist in der That selbst Gottesdienst, ist Religion, denn sie ist dieselbe Verzichtung auf subjective Einfälle und Meinungen in der Beschäftigung mit Gott. Die Philosophie ist also identisch mit der Religion, aber der Unterschied ist, daß sie es auf eigenthümliche Weise ist, unterschieden von der Weise, die man Religion als solche zu nennen pflegt. Ihr

Gemeinsames ist, Religion zu seyn, das Unterscheidende fällt nur in die Art und Weise der Religion. In dieser Eigenthümlichkeit der Beschäftigung mit Gott unterscheiden sich beide. Darin aber liegen die Schwierigkeiten, die so groß scheinen, daß es selbst für Unmöglichkeit gilt, daß die Philosophie Eins mit der Religion seyn könne. Daher kommt die Apprehension der Theologie gegen die Philosophie, die feindselige Stellung der Religion und Philosophie. Dieser feindseligen Stellung nach (für was sie die Theologie aufnimmt) scheint die Philosophie auf den Inhalt der Religion verderbend, zerstörend, entheiligend zu wirken und ihre Beschäftigung mit Gott schlechthin verschieden von der Religion zu seyn. Das ist dieser alte Gegensatz und Widerspruch, den wir schon bei den Griechen sehen; bei den Athenienſern, diesem freien, demokratischen Volke, sind Schriften verbrannt, ist Sokrates zum Tode verurtheilt. Jetzt gilt aber dieser Gegensatz als Anerkanntes und mehr als die eben behauptete Einheit der Religion und Philosophie.

So alt aber dieser Gegensatz ist, so alt ist auch die Verknüpfung der Philosophie und Religion. Schon den Neupythagoräern und Neuplatonikern, die noch innerhalb der heidnischen Welt standen, sind die Götter des Volkes nicht Götter der Phantasie gewesen, sondern Götter des Gedankens geworden. Sodann hat jene Verknüpfung bei den vorzüglichsten der Kirchenväter stattgefunden, die sich wesentlich begreifend in ihrer Religiosität verhielten, indem sie von der Voraussetzung ausgingen, daß Theologie die Religion mit denkendem, begreifendem Bewußtseyn sey. Ihrer philosophischen Bildung verdankt die christliche Kirche die ersten Anfänge von einem Inhalt der christlichen Lehre.

Noch mehr wurde diese Vereinigung der Religion und Philosophie im Mittelalter durchgeführt. Man glaubte so wenig, daß das begreifende Erkennen dem Glauben nachtheilig sey, daß man es für wesentlich hielt zur Fortbildung des

Glaubens selbst. Diese großen Männer, Anselmus, Abälard haben die Bestimmungen des Glaubens von der Philosophie aus weiter ausgebildet.

Das Erkennen, wie es sich der Religion gegenüber seine Welt erbaute, hatte sich nur den endlichen Inhalt zu eigen gemacht, wie es sich aber zur wahrhaften Philosophie fortgebildet hat, so hat es mit der Religion denselben Inhalt.

Suchen wir nun aber den Unterschied der Religion und Philosophie, wie er sich in dieser Einheit des Inhalts hervorthut, vorläufig auf, so ist es folgender.

a. Speculative Philosophie ist das Bewußtseyn der Idee, so daß Alles als Idee aufgefaßt wird; die Idee aber ist das Wahre im Gedanken, nicht in der bloßen Anschauung oder Vorstellung. Das Wahre im Gedanken ist näher dieses, daß es concret sey, in sich entzweit gesetzt und zwar so, daß die zwei Seiten des Entzweiten entgegengesetzte Denkbestimmungen sind, als deren Einheit die Idee gefaßt werden muß. Speculativ denken heißt ein Wirkliches auflösen und dieses sich so entgegensetzen, daß die Unterschiede nach Denkbestimmungen entgegengesetzt sind und der Gegenstand als Einheit beider gefaßt wird. Unsre Anschauung hat das Ganze des Gegenstandes vor sich, unsre Reflexion unterscheidet, faßt verschiedene Seiten auf, erkennt eine Mannigfaltigkeit in ihnen und entzweit sie. Bei diesen Unterschieden hält die Reflexion die Einheit derselben nicht fest, vergißt einmal das Ganze, das andere Mal die Unterschiede und wenn sie Beides vor sich hat, so trennt sie doch von dem Gegenstande die Eigenschaften und stellt Beides so, daß das, worin Beide Eins sind, ein Drittes wird, das von dem Gegenstande und den Eigenschaften verschieden ist. Bei mechanischen Gegenständen, die in die Aeußerlichkeit fallen, kann dieses Verhältniß stattfinden, der Gegenstand ist nur das todte Substrat für die Unterschiede, und die Qualität, daß er Eins ist, ist die Sammlung äußer-

licher Aggregate. In dem wahrhaften Objecte aber, das nicht bloß ein Aggregat, eine äußerlich zusammengefügte Vielheit ist, ist der Gegenstand Eins mit den unterschiedenen Bestimmungen und erst die Speculation ist es, die in dem Gegensatze selbst als solchem die Einheit auffaßt. Das ist überhaupt das Geschäft der Speculation, daß sie alle Gegenstände des reinen Gedankens, der Natur und des Geistes in Form des Gedankens und so als Einheit des Unterschiedes auffaßt.

b. Die Religion ist nun selbst Standpunkt des Bewußtseyns des Wahren, das an und für sich ist, sie ist somit die Stufe des Geistes, auf welcher dem Bewußtseyn der speculative Inhalt überhaupt Gegenstand ist. Die Religion ist nicht Bewußtseyn von diesem oder jenem Wahren in einzelnen Gegenständen, sondern von dem absolut Wahren, von ihm als dem Allgemeinen, dem Allumfassenden, außer welchem Nichts mehr liegt. Der Inhalt ihres Bewußtseyns ist ferner das Allgemeinwahre, das an und für sich ist, sich selbst bestimmt und nicht von außen bestimmt wird. Während das Endliche eines Anderen zu seiner Bestimmtheit bedarf, hat das Wahre seine Bestimmtheit, die Grenze, sein Ende in sich selbst, wird nicht durch ein Anderes begrenzt, sondern das Andere fällt in es selbst. Dieß Speculative ist es, das in der Religion zum Bewußtseyn kommt. In jeder andern Sphäre ist wohl Wahrheit enthalten, aber nicht die höchste absolute Wahrheit, denn diese ist nur in der vollkommenen Allgemeinheit der Bestimmung und in dem an und für sich Bestimmtseyn, welches nicht einfache Bestimmtheit ist, die gegen ein Anderes ist, sondern das Andere, den Unterschied in ihm selbst enthält.

c. Die Religion ist nun dieses Speculative gleichsam als Zustand des Bewußtseyns, dessen Seiten nicht einfache Denkbestimmungen, sondern concret erfüllte sind. Diese Momente können keine anderen seyn, als das Moment des Denkens, thätige Allgemeinheit, Wirksamkeit des

Denkens und die Wirklichkeit als unmittelbares, besonderes Selbstbewußtseyn.

Während sich nun in der Philosophie die Härte dieser beiden Seiten durch die Versöhnung im Gedanken verliert, weil beide Seiten Gedanken, nicht die eine reines allgemeines Denken und die andere empirischer, einzelner Charakter sind, kommt die Religion zum Genuß der Einheit nur dadurch, daß sie diese beiden harten Extreme aus der Entzweiung heraushebt, bearbeitet und zusammenschließt. Dadurch aber, daß die Religion ihren Extremen die Form der Entzweiung abstreift, den Gegensatz im Element der Allgemeinheit flüssig macht, und zur Versöhnung bringt, dadurch bleibt sie immer dem Gedanken auch der Form und der Bewegung nach verwandt und ist ihr die Philosophie als das schlechthin thätige und den Gegensatz vereinigende Denken unmittelbar nahe gerückt.

Die denkende Betrachtung der Religion hat nun die bestimmten Momente derselben selbst zu Gedanken erhoben und es fragt sich, wie diese denkende Betrachtung der Religion als ein Glied im System der Philosophie sich zu dieser überhaupt verhalte.

2. Verhältniß der Religionsphilosophie zum System der Philosophie.

a. In der Philosophie wird das Höchste das Absolute genannt, die Idee; es ist überflüssig, hier weiter zurückzugehen und anzuführen, daß dieß Höchste in der Wolfischen Philosophie ens, Ding, genannt wurde; denn das kündigt sich sogleich als eine solche Abstraction an, welche unsrer Vorstellung von Gott zu wenig entspreche. Das Absolute in der neueren Philosophie ist nicht so voller Abstraction, aber darum noch nicht gleichbedeutend mit dem, was wir Gott nennen. Die Verschiedenheit selbst bemerklich zu machen, müssen wir zunächst betrachten, was Bedeuten selbst bedeutet. Wenn wir fragen: was bedeutet dieß oder jenes? so wird nach zweierlei gefragt

und zwar nach dem Entgegengesetzten. Erstlich nennen wir das, was wir meinen, den Sinn, den Zweck, allgemeinen Gedanken jenes Ausdrucks, Kunstwerks ꝛc.; nach dem Inneren fragen wir, dieß ist es, was wir zur Vorstellung bringen wollen, es ist der Gedanke. Wenn wir so fragen: was ist Gott? was bedeutet der Ausdruck Gott? so wollen wir den Gedanken; die Vorstellung haben wir wohl. Sonach hat es die Bedeutung, daß der Begriff angegeben werden soll und so ist der Begriff die Bedeutung; es ist das Absolute, die im Gedanken gefaßte Natur Gottes, das logische Wissen desselben, was wir haben wollen. Dieß ist die eine Bedeutung der Bedeutuug und insofern ist das, was wir das Absolute nennen, gleichbedeutend mit dem Ausdruck Gott.

b. Aber wir fragen noch in einem zweiten Sinne, der das Entgegengesetzte verlangt. Wenn wir von reinen Gedankenbestimmungen anfangen, und nicht von der Vorstellung, so kann es seyn, daß der Geist sich darin nicht befriedigt findet, nicht darin zu Hause ist, und fragt, was diese reine Gedankenbestimmung zu bedeuten habe. So findet sich z. B. die Bestimmung von Einheit des Subjectiven und Objectiven, von Einheit des Realen und Idealen, man kann jedes für sich verstehen, wissen, was Einheit, Objectives, Subjectives ꝛc. ist, und doch kann man sehr wohl sagen, man verstehe diese Bestimmung nicht. Wenn wir in einem solchen Fall fragen, so ist Bedeutung das Entgegengesetzte von vorher. Nämlich hier wird eine Vorstellung der Gedankenbestimmung gefordert, ein Beispiel des Inhalts, der vorher nur im Gedanken gegeben wurde. Wenn wir einen Gedankeninhalt schwer finden, so ist das Schwere darin, daß wir keine Vorstellung davon haben; durch das Beispiel wird es uns deutlich, der Geist ist sich so erst gegenwärtig in diesem Inhalte.

Wenn wir nun von der Vorstellung Gottes anfangen, so hat die Religionsphilosophie die Bedeutung derselben zu betrachten, daß Gott die Idee, das Absolute, das im Gedanken und Begriff gefaßte Wesen ist, und sie hat dieß mit der logischen Philosophie gemein; die logische Idee ist Gott, wie er an sich ist. Aber Gott ist dieß, nicht nur an sich zu seyn, er ist eben so wesentlich für sich, der absolute Geist, der nicht nur das im Gedanken sich haltende Wesen ist, sondern auch das erscheinende, sich Gegenständlichkeit gebende.

c. So in der Religionsphilosophie die Idee Gottes betrachtend, haben wir zugleich auch die Weise seiner Vorstellung vor uns, er stellt sich nur sich selbst vor. Dieß ist die Seite des Daseyns des Absoluten. In der Religionsphilosophie haben wir so das Absolute zum Gegenstand, aber nicht bloß in der Form des Gedankens, sondern auch in der Form seiner Manifestation. Die allgemeine Idee ist also zu fassen in der schlechthin concreten Bedeutung der Wesentlichkeit überhaupt, als auch ihrer Thätigkeit, sich herauszusetzen, zu erscheinen, sich zu offenbaren. Wir sagen populär, Gott ist der Herr der natürlichen Welt und des Geisterreiches; er ist die absolute Harmonie beider und das Hervorbringende und Bethätigende dieser Harmonie, es fehlt hierin weder der Gedanke und Begriff, noch auch die Manifestation desselben, sein Daseyn. Diese Seite des Daseyns ist jedoch selbst wieder (da wir in der Philosophie sind) im Gedanken zu fassen.

Die Philosophie betrachtet also das Absolute erstlich als logische Idee, Idee, wie sie im Gedanken ist, wie ihr Inhalt selbst die Gedankenbestimmungen sind, ferner zeigt sie das Absolute in seiner Thätigkeit, in seinen Hervorbringungen, und dieß ist der Weg des Absoluten, für sich selbst zu werden, zum Geist, und Gott ist so das Resultat der Philosophie, von welchem erkannt wird, daß es nicht bloß das Resultat ist, sondern ewig sich hervorbringt, das Vorhergehende ist. Die Einseitigkeit des Resultats wird im Resultate selbst aufgehoben.

Die Natur, der endliche Geist, die Welt des Bewußtseyns,

der Intelligenz und des Willens, sind Verleiblichungen der göttlichen Idee, aber es sind bestimmte Gestaltungen, besondere Weisen der Erscheinung der Idee, Gestaltungen, in denen die Idee noch nicht durchgedrungen ist zu sich selbst, um als absoluter Geist zu seyn.

In der Religionsphilosophie aber betrachten wir die an sich seyende, logische Idee nicht bloß, wie sie als reiner Gedanke bestimmt, auch nicht in den endlichen Bestimmungen, wo sie in einer endlichen Weise ihrer Erscheinung ist, sondern wie sie an sich ist im Gedanken und zugleich wie sie erscheint, sich manifestirt, aber in der unendlichen Erscheinung als Geist, der sich in sich selbst reflectirt; der Geist, der nicht erscheint, ist nicht. Es ist in dieser Bestimmung der Erscheinung auch die endliche Erscheinung — das ist die Welt der Natur und die Welt des endlichen Geistes — enthalten, aber der Geist ist als die Macht derselben, als sie aus sich und sich aus ihnen hervorbringend.

Dieß ist die Stellung der Religionsphilosophie zu den anderen Theilen der Philosophie. Gott ist das Resultat der anderen Theile, hier ist dieß Ende zum Anfang gemacht, zu unserem besonderen Gegenstand, als schlechthin concrete Idee mit ihrer unendlichen Erscheinung — und diese Bestimmung betrifft den Inhalt der Religionsphilosophie. Diesen Inhalt betrachten wir aber mit denkender Vernunft und dieß betrifft die Form und führt uns auf die Stellung der Religionsphilosophie zur Religion, wie diese als positive Religion erscheint.

3. Verhältniß der Religionsphilosophie zur positiven Religion.

Es ist bekannt, daß der Glaube der Kirche, näher der protestantischen, als Lehrbegriff festgestellt ist. Dieser Inhalt hat allgemein als Wahrheit gegolten; und als Bestimmung dessen, was Gott und was der Mensch in Verhältniß zu Gott sey, hat er das Credo geheißen, im subjectiven Sinne,

das, was geglaubt ist, und objectiv, was als Inhalt in der christlichen Gemeinde zu wissen sey und als was sich Gott geoffenbart habe. Als gemeinsame, festgestellte Lehre ist nun dieser Inhalt theils in dem apostolischen Symbolum, theils in den späteren symbolischen Büchern niedergelegt. Dabei galt in der protestantischen Kirche die Bestimmung, daß die Bibel die wesentliche Grundlage der Lehre sey.

a. In der Erkenntniß und Bestimmung des Lehrinhalts hat sich nun die Vernunft als Räsonnement geltend gemacht. Zwar geschah dieß Anfangs noch so, daß der Lehrinhalt und die Bibel als positive Grundlage desselben bestehen bleiben und das Denken als Exegese nur die Gedanken der Bibel aufnehmen sollte. Aber in der That hatte der Verstand für sich seine Ansichten, seine Gedanken vorher festgesetzt und dann ist nachgesehen worden, wie sich die Worte der Schrift darnach erklären lassen. Die Worte der Bibel sind ein Vortrag, der nicht systematisch ist, sind das Christenthum, wie es im Anfang erschienen ist; der Geist ist es, der den Inhalt auffaßt, explicirt. Dadurch, daß diese Exegese die Vernunft zu Rathe zieht, ist es nun geschehen, daß eine sogenannte Vernunft-Theologie zu Stande gekommen ist, die entgegengestellt wird jenem Lehrbegriff der Kirche, theils von ihr selber, theils von dem, dem sie sich entgegenstellt. Hierbei übernimmt die Exegese das geschriebene Wort, interpretirt es und giebt vor, nur den Verstand des Wortes geltend zu machen, ihm getreu bleiben zu wollen.

Es sey aber, daß die Bibel mehr nur Ehren halber oder in der That mit völligem Ernst zu Grunde gelegt worden, so bringt es die Natur des interpretirenden Erklärens mit sich, daß der Gedanke dabei mitspricht; der Gedanke enthält für sich Bestimmungen, Grundsätze, Voraussetzungen, die sich dann in dem Geschäft des Interpretirens geltend machen. Wenn Interpretation nicht bloß Worterklärung ist, sondern Erklärung des Sinnes, so muß sie eigene Gedanken in das zum Grunde lie-

gende Wort bringen. Bloße Wort-Interpretation kann nur so seyn, daß für ein Wort ein anderes von gleichem Umfange gesetzt wird, aber erklärend werden weitere Gedankenbestimmungen damit verbunden, denn eine Entwickelung ist Fortgang zu weiteren Gedanken, scheinbar bleibt man bei dem Sinn, entwickelt in der That aber weitere Gedanken. Die Commentare über die Bibel machen uns nicht sowohl mit dem Inhalt der Schrift bekannt, sondern enthalten vielmehr die Vorstellungsweise ihrer Zeit. Es soll zwar angegeben werden, was für einen Sinn das Wort enthält, das Angeben des Sinnes heißt aber den Sinn herausziehen in's Bewußtseyn, in die Vorstellung, und die anders bestimmte Vorstellung macht sich dann in der Darstellung dessen, was der Sinn seyn soll, geltend. Ist es doch selbst bei der Darstellung eines in sich schon entwickelten philosophischen Systems, z. B. des Plato oder Aristoteles der Fall, daß die Darstellungen nach der schon in sich bestimmten Vorstellungsweise derjenigen, die sie unternehmen, verschieden ausfallen. Aus der Schrift sind daher die entgegengesetztesten Meinungen exegetisch durch die Theologie bewiesen, und so ist diese sogenannte heilige Schrift zu einer wächsernen Nase gemacht worden. Alle Ketzereien haben sich gemeinsam mit der Kirche auf die Schrift berufen.

b. Die Vernunfttheologie, die so entstanden ist, blieb aber nicht dabei stehen, daß sie sich nur als Exegese noch auf dem Boden der Bibel hielt, sondern als freies Erkennen gab sie sich ein Verhältniß zur Religion und zu deren Inhalt überhaupt. In diesem allgemeineren Verhältnisse kann die Beschäftigung und das Resultat kein anderes seyn, als daß das Erkennen sich alles dessen bemächtigt, was auf Seiten der Religion ein Bestimmtes ist. Die Lehre von Gott geht nämlich zu Bestimmungen, zu Eigenschaften, Handlungen Gottes fort. Dieses bestimmten Inhalts bemächtigt sich die Erkenntniß und zeigt, daß er ihr angehöre. Sie faßt das Unendliche einerseits nach ihrer endlichen Weise als ein Bestimmtes, als ein abstract Unendliches und findet dann andererseits, daß alle besonderen Eigenschaften diesem Unendlichen unangemessen sind. Sie macht dadurch den religiösen Inhalt auf ihre Weise zu nichte und den absoluten Gegenstand vollkommen arm. Das Endliche und Bestimmte, das sie in ihren Kreis gezogen hat, weist für diese Erkenntniß zwar auf ein Jenseits hin, aber dieses faßt sie selbst auf endliche Weise, als ein abstractes, höchstes Wesen, dem gar kein Charakter zukommt. Die Aufklärung — diese ist nämlich die so eben geschilderte Vollendung des endlichen Erkennens — meint Gott recht hoch zu stellen, wenn sie ihn das Unendliche nennt, für welches alle Prädicate unangemessen und unberechtigte Anthropomorphismen seyen. In Wirklichkeit aber hat sie Gott, wenn sie ihn als das höchste Wesen faßt, hohl, leer und arm gemacht.

c. Scheint es nun, daß die Religionsphilosophie sich mit dieser Vernunfttheologie der Aufklärung auf gleichem Boden und somit in demselben Gegensatze gegen den Inhalt der Religion befinde, so ist das ein Schein, der sich sogleich auflöst.

α. Denn von jener vernünftigen Betrachtung der Religion, die nur abstracte Verstandesmetaphysik war, wurde Gott als ein Abstractum gefaßt, welches leere Idealität ist, und dem das Endliche äußerlich gegenübersteht und so machte auch auf diesem Standpuncte die Moral als besondere Wissenschaft das Wissen von dem aus, was auf die Seite des wirklichen Subjects fiel in Rücksicht des Handelns und Verhaltens. Die Seite der Beziehung des Menschen zu Gott stand abgesondert für sich da. Hingegen die denkende Vernunft, die sich nicht mehr abstract hält, sondern vom Glauben des Menschen an die Würde seines Geistes ausgeht und vom Muth der Wahrheit und Freiheit getrieben wird, faßt die Wahrheit als ein Concretes, als Fülle von Inhalt, als Idealität, in welcher die Bestimmt-

heit, das Endliche als Moment enthalten ist. Gott ist ihr daher nicht das Leere, sondern Geist und diese Bestimmung des Geistes bleibt ihr nicht nur ein Wort oder eine oberflächliche Bestimmung, sondern die Natur des Geistes entwickelt sich für sie, indem sie Gott wesentlich als den Dreieinigen erkennt. So wird Gott gefaßt, wie er sich zum Gegenstande seiner selbst macht und dann der Gegenstand in dieser Unterscheidung seiner mit Gott identisch bleibt, Gott sich darin selbst liebt. Ohne diese Bestimmung der Dreieinigkeit wäre Gott nicht Geist und Geist ein leeres Wort. Wird aber Gott als Geist gefaßt, so schließt dieser Begriff die subjective Seite in sich ein, oder entwickelt sich selbst zu derselben und die Religionsphilosophie als denkende Betrachtung der Religion umspannt den gesammten bestimmten Inhalt der Religion.

β. Was aber jene Form der denkenden Betrachtung betrifft, welche sich an das Wort der heiligen Schrift hält und dasselbe mit Vernunft zu erklären behauptet, so steht auch mit dieser die Religionsphilosophie nur scheinbar auf gemeinsamem Boden. Denn jene Betrachtung legt aus eigener Machtvollkommenheit ihre Räsonnements der christlichen Lehre zu Grunde und wenn sie auch die biblischen Worte noch bestehen läßt, so bleibt doch die particuläre Meinung die Hauptbestimmung, der sich die vorausgesetzte biblische Wahrheit unterwerfen muß. Es behält daher jenes Räsonnement seine Voraussetzungen und bewegt sich in den Verstandesverhältnissen der Reflexion, ohne daß diese einer Kritik unterworfen werden. Die Religionsphilosophie ist aber als das vernünftige Erkennen der Willkür dieses Räsonnements entgegengesetzt und ist die Vernunft des Allgemeinen, welche auf Einheit dringt.

Die Philosophie ist daher so weit entfernt, sich auf der allgemeinen Heerstraße jener Vernunfttheologie und dieses exegetischen Räsonnements zu befinden, daß diese Richtungen sie vielmehr am meisten bestreiten und zu verdächtigen suchen. Sie

protestiren gegen die Philosophie, aber nur, um sich die Willkür ihres Räsonnements vorzubehalten. Sie nennen die Philosophie etwas Particulares, während dieselbe doch nichts als das vernünftige, wahrhaft allgemeine Denken ist. Sie betrachten die Philosophie als etwas Gespensterartiges, von dem man nicht wisse, was es sey, bei dem es überhaupt nicht geheuer sey, aber mit dieser Vorstellung zeigen sie nur, daß sie es bequemer finden, bei ihren regellosen, willkürlichen Reflexionen, welche die Philosophie nicht gelten läßt, stehen zu bleiben. Haben es doch jene Theologen, die sich mit ihren Räsonnements in der Exegese bewegen, sich bei allen ihren Einfällen auf die Bibel berufen, wenn sie gegen die Philosophie die Möglichkeit des Erkennens läugnen, so weit gebracht und so sehr das Ansehen der Bibel herabgesetzt, daß, wenn es so wäre und nach richtiger Erklärung der Bibel keine Erkenntniß der Natur Gottes möglich wäre, der Geist sich nach einer andern Quelle umsehen müßte, um eine inhaltsvolle Wahrheit zu gewinnen.

γ. In der Weise wie jene Verstandesmetaphysik und die räsonnirende Exegese kann daher die Religionsphilosophie der positiven Religion und der Lehre der Kirche, die ihren Inhalt noch bewahrt hat, nicht entgegenstehen. Es wird sich vielmehr zeigen, daß sie der positiven Lehre unendlich näher steht, als auf den ersten Anblick scheint, ja daß die Wiederherstellung der vom Verstande auf das Minimum reducirten Kirchenlehre so sehr ihr Werk ist, daß sie gerade um dieses ihres wahrhaften Inhalts wegen von der nur verständigen Vernunfttheologie als Verdüsterung des Geistes verschrieen wird. Die Angst des Verstandes und sein Haß gegen die Philosophie kommt aus der Besorgniß her, daß er sieht, sie führe sein Reflectiren auf den Grund zurück, d. h. zum Affirmativen, worin es zu Grunde geht und komme doch zu einem Inhalte, zu einer Erkenntniß der Natur Gottes, nachdem aller Inhalt bereits aufgehoben zu seyn schien. Jeder Inhalt erscheint dieser negativen Richtung

als Verfinsterung des Geistes, während sie doch nur in der Nacht, die sie Aufklärung nennt, bleiben will und da allerdings den Strahl des Lichts der Erkenntniß für feindselig halten muß.

Hier genüge es, über den vermeintlichen Gegensatz der Religionsphilosophie und der positiven Religion nur zu bemerken, daß es nicht zweierlei Vernunft und zweierlei Geist geben kann, nicht eine göttliche Vernunft und eine menschliche, nicht einen göttlichen Geist und einen menschlichen, die schlechthin verschieden wären. Die menschliche Vernunft, das Bewußtseyn seines Wesens ist Vernunft überhaupt, das Göttliche im Menschen und der Geist, insofern er Geist Gottes ist, ist nicht ein Geist jenseits der Sterne, jenseits der Welt, sondern Gott ist gegenwärtig, allgegenwärtig und als Geist in allen Geistern. Gott ist ein lebendiger Gott, der wirksam ist und thätig. Die Religion ist ein Erzeugniß des göttlichen Geistes, nicht Erfindung des Menschen, sondern Werk des göttlichen Wirkens und Hervorbringens in ihm. Der Ausdruck, daß Gott die Welt als Vernunft regiert, wäre vernunftlos, wenn wir nicht annehmen, daß er sich auch auf die Religion beziehe und der göttliche Geist in der Bestimmung und Gestaltung derselben wirke. Zu diesem Geist steht aber die im Denken vollbrachte Ausbildung der Vernunft nicht in Gegensatz und sie kann somit auch nicht von seinem Werk, das er in der Religion hervorgebracht hat, schlechthin verschieden seyn. Je mehr der Mensch im vernünftigen Denken die Sache selbst in sich walten läßt, auf seine Particularität Verzicht leistet, sich als allgemeines Bewußtseyn verhält, seine Vernunft nicht das Ihrige im Sinne eines Besonderen sucht, um so weniger wird sie in jenen Gegensatz fallen; denn sie, die Vernunft, ist selbst die Sache, der Geist, der göttliche Geist. Die Kirche oder die Theologen mögen diesen Succurs verschmähen oder es übelnehmen, wenn ihre Lehre vernünftig gemacht wird, sie können sogar mit stolzer Ironie die Bemühungen der Philosophie, wenn sie nicht feindlich gegen die Religion gerichtet sind, sondern vielmehr deren Wahrheit ergründen wollen, zurückweisen und die „gemachte" Wahrheit bespötteln; aber dieß Verschmähen hilft nichts mehr und ist Eitelkeit, wenn einmal das Bedürfniß der Erkenntniß und der Zwiespalt derselben mit der Religion erwacht ist. Da hat die Einsicht ihre Rechte, die auf keine Weise mehr verweigert werden können, und ist der Triumph der Erkenntniß die Versöhnung des Gegensatzes.

Obwohl sich nun die Philosophie als Religionsphilosophie so sehr von den verständigen Richtungen, die der Religion im Grunde feindlich entgegen sind, unterscheidet und keineswegs ein so Gespensterartiges ist, als das man sie gewöhnlich sich vorstellt, so sehen wir doch noch heutiges Tages den stärksten Gegensatz der Philosophie und Religion als Schibboleth der Zeit gesetzt. Alle Principien des religiösen Bewußtseyns, die sich gegenwärtig ausgebildet haben, — mögen ihre Formen sich gegen einander noch so sehr unterscheiden — kommen doch darin überein, daß sie die Philosophie befeinden, von der Beschäftigung mit der Religion auf jeden Fall abzuhalten suchen, und so ist es noch unser Geschäft, die Philosophie in ihrem Verhältniß zu diesen Zeitprincipien zu betrachten. Wir haben uns von dieser Betrachtung um so mehr Glück zu versprechen, weil sich zeigen wird, daß bei aller jener Befeindung der Philosophie, mag sie auch von noch so vielen Seiten, ja von fast allen Seiten des gegenwärtigen Bewußtseyns herkommen, dennoch jetzt die Zeit gekommen ist, wo die Philosophie theils auf eine unbefangene, theils auf eine glückliche und gedeihliche Weise sich mit der Religion beschäftigen kann. Denn jene Gegner sind entweder jene Formen des entzweiten Bewußtseyns, das wir oben betrachtet haben. Sie stehen theils auf dem Standpunkt der Verstandesmetaphysik, für welche Gott ein Leeres

und der Inhalt verschwunden ist, theils auf dem Standpunkt des Gefühls, welches nach dem Verlust des absoluten Inhalts sich in seine leere Innerlichkeit zurückgezogen hat, aber mit jener Metaphysik in dem Resultate übereinstimmt, daß jede Bestimmung dem ewigen Inhalt — denn er ist ja nur ein Abstractum — unangemessen sey. Oder wir werden sogar sehen, wie die Behauptungen der Gegner der Philosophie nichts Anderes enthalten, als was die Philosophie für ihr Princip und als Grundlage für ihr Princip enthält. Dieser Widerspruch, daß die Gegner der Philosophie die von ihr überwundenen Gegner der Religion sind und daß sie doch an sich das Princip der philosophischen Erkenntniß in ihren Reflexionen besitzen, ist darin begründet, daß sie das geschichtliche Element sind, aus welchem heraus das vollendete philosophische Denken sich gestaltet hat.

III.

Das Verhältniß der Philosophie der Religion zu den Zeitprincipien des religiösen Bewußtseyns.

Wenn die Philosophie in unsrer Zeit wegen ihrer Beschäftigung mit der Religion befeindet wird, so kann uns das nach dem allgemeinen Charakter der Zeit freilich nicht auffallen. Jeder, der es versucht, mit der Erkenntniß Gottes sich zu befassen und die Natur desselben denkend zu begreifen, muß dessen gewärtig seyn, daß man entweder darauf nicht Acht hat oder sich gegen ihn wendet und verbindet.

Je mehr sich die Erkenntniß der endlichen Dinge ausgebreitet hat, indem die Ausdehnung der Wissenschaften fast grenzenlos geworden ist und alle Gebiete des Wissens zum Unübersehbaren erweitert sind, um so mehr hat sich der Kreis des Wissens von Gott verengt. Es hat eine Zeit gegeben, wo alles Wissen Wissenschaft von Gott gewesen ist. Unsre Zeit hat dagegen das Ausgezeichnete, von Allem und Jedem, von einer unendlichen Menge von Gegenständen zu wissen, nur nichts von Gott. Früher hatte der Geist darin sein höchstes

Interesse, von Gott zu wissen und seine Natur zu ergründen, er hatte und fand keine Ruhe als in dieser Beschäftigung, er fühlte sich unglücklich, wenn er dieß Bedürfniß nicht befriedigen konnte, die geistigen Kämpfe, welche das Erkennen Gottes im Innern hervorruft, waren die höchsten, die der Geist kannte und in sich erfuhr, und alles andere Interesse und Erkennen wurde für gering geachtet. Unsre Zeit hat dieß Bedürfniß, die Mühen und Kämpfe desselben beschwichtigt, wir sind damit fertig geworden und es ist abgethan. Was Tacitus von den alten Deutschen sagte, daß sie securi adversus deos gewesen, das sind wir in Rücksicht des Erkennens wieder geworden: securi adversus deum.

Es macht unserm Zeitalter keinen Kummer mehr, von Gott Nichts zu erkennen, vielmehr gilt es für die höchste Einsicht, daß diese Erkenntniß sogar nicht möglich sey. Was die christliche Religion für das höchste, absolute Gebot erklärt: Ihr sollt Gott erkennen, das gilt als eine Thorheit. Christus sagt: ihr sollt vollkommen seyn, wie mein Vater im Himmel vollkommen ist: diese hohe Forderung ist der Weisheit unsrer Zeit ein leerer Klang. Sie hat aus Gott ein unendliches Gespenst gemacht, das fern von uns ist, und ebenso die menschliche Erkenntniß zu einem eiteln Gespenste der Endlichkeit, oder zu einem Spiegel, in den nur Schemen, nur die Erscheinungen fallen. Wie sollen wir daher noch das Gebot achten und seinen Sinn fassen, wenn es heißt: ihr sollt vollkommen seyn, wie euer Vater im Himmel vollkommen ist, da wir vom Vollkommenen Nichts erkennen, unser Wissen und Wollen nur durchaus an die Erscheinung angewiesen ist und die Wahrheit schlechterdings nur ein Jenseits seyn und bleiben soll. Und was, müssen wir weiter fragen, was wäre denn sonst der Mühe werth zu begreifen, wenn Gott unbegreiflich ist?

Diesen Standpunkt muß man, dem Inhalte nach, für die letzte Stufe der Erniedrigung des Menschen achten, bei

welcher er freilich um so hochmüthiger zugleich ist, als er sich diese Erniedrigung als das Höchste und als seine wahre Bestimmung erwiesen zu haben glaubt. Obwohl aber solcher Standpunkt schnurstracks der großen Natur der christlichen Religion entgegen ist, denn nach dieser sollen wir Gott, seine Natur und sein Wesen erkennen und diese Erkenntniß als das Allerhöchste achten — der Unterschied, ob dieß Wissen durch Glauben, Autorität, Offenbarung oder durch Vernunft herbeigeführt werde, ist hier gleichgültig — obwohl dieser Standpunkt also ebenso mit dem Inhalt, den die Offenbarung von der göttlichen Natur giebt, als mit dem Vernünftigen fertig geworden ist, so hat er sich doch nach allen seinen niedrigen Verzweigungen in der blinden Anmaßung, die ihm eigen ist, nicht gescheut, sich gegen die Philosophie zu kehren, die doch die Befreiung des Geistes aus jener schmachvollen Erniedrigung ist und die Religion aus der Stufe des tiefsten Leidens, das sie auf jenem Standpunkt hat erfahren müssen, wieder hervorgezogen hat. Selbst die Theologen, die noch in jenem Stadium der Eitelkeit nur zu Hause sind, haben es gewagt, die Philosophie ihrer zerstörenden Tendenz wegen anzuklagen, Theologen, die nichts von dem Gehalte mehr besitzen, der zerstört werden könnte. Um diese nicht nur unbegründeten, sondern noch mehr leichtfertigen und gewissenlosen Einwürfe zurückzuweisen, brauchen wir nur kurz zuzusehen, wie die Theologen vielmehr Alles gethan haben, um das Bestimmte der Religion aufzulösen, indem sie 1) die Dogmen in den Hintergrund geschoben oder für gleichgültig erklärt haben — oder dieselben 2) nur als fremde Bestimmungen Anderer und als bloße Erscheinungen einer vergangenen Geschichte betrachten. Wenn wir so auf die Seite des Inhalts reflectirt und gesehen haben, wie diesen die Philosophie wiederherstellt und vor den Verwüstungen der Theologie sicher stellt, werden wir 3) auf die Form jenes

Standpunktes reflectiren und hier sehen, wie die Richtung, die von der Form aus die Philosophie befeindet, über sich selbst so unwissend ist, daß sie nicht einmal weiß, wie sie an sich gerade das Princip der Philosophie in sich enthält.

1. Die Philosophie und die gegenwärtige Gleichgültigkeit der bestimmten Dogmen.

Wird also der Philosophie im Verhältniß zur Religion der Vorwurf gemacht, daß der Inhalt der Lehre der geoffenbarten positiven Religion, ausdrücklich der christlichen, durch sie herabgesetzt werde, daß sie die Dogmen der christlichen Religion zerstöre und verderbe, so ist dieß Hinderniß aus dem Wege geräumt, und zwar von der neueren Theologie selbst. Es sind sehr wenige Dogmen von dem früheren System der kirchlichen Confessionen mehr in der Wichtigkeit übrig gelassen worden, die ihnen früher beigelegt wurde, und keine anderen Dogmen an die Stelle gesetzt. Leicht kann man sich überzeugen, wenn man betrachtet, was jetzt die kirchlichen Dogmen wirklich gelten, daß in der allgemeinen Religiosität eine weitgreifende, beinahe universelle Gleichgültigkeit gegen sonst für wesentlich gehaltene Glaubenslehren eingetreten ist. Einige Beispiele werden dieß zeigen.

Christus wird zwar noch immerfort als Mittler, Versöhner und Erlöser zum Mittelpunkt des Glaubens gemacht, aber das, was sonst Werk der Erlösung hieß, hat eine sehr prosaische und nur psychologische Bedeutung erhalten, so daß von der alten Kirchenlehre gerade das Wesentliche ausgelöscht wurde, wenn auch die erbaulichen Worte beibehalten wurden.

„Große Energie des Charakters, Standhaftigkeit in der Ueberzeugung, für die er sein Leben nicht geachtet" — dieß sind die allgemeinen Kategorien, durch die Christus auf den Boden, zwar nicht des gewöhnlichen alltäglichen aber doch menschlichen Handelns überhaupt und moralischer Absichten, in den Kreis einer Handlungsweise, deren auch Heiden, wie So-

krates, fähig gewesen sind, herabgezogen ist. Wenn Christus auch bei vielen der Mittelpunkt des Glaubens und der Andacht im tieferen Sinne ist, so schränkt sich das Ganze des Christlichen auf diese Richtung der Andacht ein und die wichtigen Lehren von der Dreieinigkeit, von der Auferstehung des Leibes, die Wunder im A. und N. Testament sind als gleichgültig vernachlässigt und haben ihre Wichtigkeit verloren. Die Gottheit Christi, das Dogmatische, das der christlichen Religion Eigene wird bei Seite gesetzt oder auf etwas nur Allgemeines zurückgeführt. Ja, nicht nur auf der Seite der Aufklärung ist das geschehen, sondern es geschieht selbst von Seiten der frömmeren Theologen. Die Dreieinigkeit sey von der alexandrinischen Schule, von den Neuplatonikern in die christliche Lehre hereingekommen, sagen diese mit jener. Wenn aber auch zugegeben werden muß, daß die Kirchenväter die griechische Philosophie studirt haben, so ist es zunächst doch gleichgültig, woher jene Lehre gekommen sey; die Frage ist allein die, ob sie an und für sich wahr ist; aber das wird nicht untersucht und doch ist jene Lehre die Grundbestimmung der christlichen Religion.

Wenn ein großer Theil dieser Theologen veranlaßt würde, die Hand aufs Herz gelegt, zu sagen: ob sie den Glauben an die Dreieinigkeit für unumgänglich nothwendig zur Seligkeit halten, ob sie glauben, daß Abwesenheit des Glaubens daran zur Verdammniß führe, so kann es nicht zweifelhaft seyn, was die Antwort ist.

Selbst ewige Seligkeit und ewige Verdammniß sind Worte, die man in guter Gesellschaft nicht gebrauchen darf, sie gelten für ἄῤῥητα, für solche, die man Scheu trägt auszusprechen. Wenn man die Sache auch nicht läugnen will, so wird man sich doch genirt finden, wenn man ausdrücklich veranlaßt werden sollte, sich affirmativ auszusprechen.

In den Glaubenslehren dieser Theologen wird man finden,

daß die Dogmen bei ihnen sehr dünne geworden und zusammengeschrumpft sind, wenn auch sonst viel Worte gemacht werden.

Wenn man eine Menge von Erbauungsbüchern, Predigt-Sammlungen, worin die Grundlagen der christlichen Religion vorgetragen werden sollen, vornimmt und man die Schriften der Mehrzahl nach Gewissen beurtheilen soll und sagen, ob man in einem großen Theile dieser Literatur die Grundlehren des Christenthums im rechtgläubigen Sinne ohne Zweideutigkeit und Hinterthüre enthalten und ausgesprochen finde, so ist die Antwort ebenfalls nicht zweifelhaft.

Es scheint, daß die Theologen selbst, nach der allgemeinen Bildung der meisten, solche Wichtigkeit, die sonst auf die Hauptlehren des positiven Christenthums gelegt wurde, als sie auch dafür galten, — nur dann darein legen, wenn diese Lehren durch unbestimmten Schein in Nebel gestellt sind. Galt nun die Philosophie immer für die Gegnerin der Kirchenlehren, so kann sie nicht mehr Gegnerin seyn, da in der allgemeinen Ueberzeugung die Lehren nicht mehr gelten, denen sie verderbendrohend schien. Nach dieser Seite sollte also für die Philosophie ein großer Theil der Gefahr beseitigt seyn, wenn sie jene Dogmen begreifend betrachtet, und sie kann sich unbefangener in Ansehung der Dogmen verhalten, die bei den Theologen selbst so sehr in ihrem Interesse gesunken sind.

2. Die historische Behandlung der Dogmen.

Das größte Zeichen aber, daß die Wichtigkeit dieser Dogmen gesunken ist, giebt sich uns darin zu erkennen, daß sie vornehmlich historisch behandelt und in das Verhältniß gestellt werden, daß es die Ueberzeugungen seyen, die Anderen angehören, daß es Geschichten sind, die nicht in unserm Geiste selbst vorgehen, nicht das Bedürfniß unsers Geistes in Anspruch nehmen. Was das Interesse ist, ist dieß, wie es sich bei Anderen verhält, bei Anderen gemacht hat, — diese zufällige

Entstehung und Erscheinung; über die Frage, was man selbst für eine Ueberzeugung habe, wundert man sich.

Die absolute Entstehungsweise aus der Tiefe des Geistes und so die Nothwendigkeit, Wahrheit dieser Lehren, die sie auch für unsern Geist haben, ist bei der historischen Behandlung auf die Seite geschoben: sie ist mit vielem Eifer und Gelehrsamkeit mit diesen Lehren beschäftigt, aber nicht mit dem Inhalt, sondern mit der Aeußerlichkeit der Streitigkeiten darüber und mit den Leidenschaften, die sich an diese äußerliche Entstehungsweise angeknüpft haben. Da ist die Theologie durch sich selbst niedrig genug gestellt. Wird das Erkennen der Religion nur historisch gefaßt, so müssen wir die Theologen, die es bis zu dieser Fassung gebracht haben, wie Comtoirbediente eines Handlungshauses ansehen, die nur über fremden Reichthum Buch und Rechnung führen, die nur für Andere handeln, ohne eigenes Vermögen zu bekommen; sie erhalten zwar Salair; ihr Verdienst ist aber nur zu dienen und zu registriren, was das Vermögen Anderer ist. Solche Theologie befindet sich gar nicht mehr auf dem Felde des Gedankens, hat es nicht mehr mit dem unendlichen Gedanken an und für sich, sondern mit ihm nur als einer endlichen Thatsache, Meinung, Vorstellung u. s. f. zu thun. Die Geschichte beschäftigt sich mit Wahrheiten, die Wahrheiten waren, nämlich für Andere, nicht mit solchen, welche Eigenthum wären derer, die sich damit beschäftigen. Mit dem wahrhaften Inhalt, mit der Erkenntniß Gottes haben es jene Theologen gar nicht zu thun. So wenig der Blinde das Gemälde sieht, wenn er auch den Rahmen betastet, so wenig wissen sie von Gott. Sie wissen nur, wie ein bestimmtes Dogma von diesem oder jenem Concil festgesetzt ist, welche Gründe die Beisitzer eines solchen Concils dazu hatten, wie diese oder jene Ansicht zur Herrschaft kam. Man hat es dabei immer wohl mit der Religion zu thun, und doch ist es nicht die Religion selbst, was dabei in

Betracht kommt. Sie erzählen uns viel von der Geschichte des Malers eines Gemäldes, von dem Schicksal des Gemäldes selber, welchen Preis es zu verschiedenen Zeiten hatte, in welche Hände es gekommen ist, aber vom Gemälde selbst lassen sie uns nichts sehen.

In der Philosophie und Religion ist es aber wesentlich darum zu thun, daß der Geist mit dem allerhöchsten Interesse selbst in innere Beziehung trete, sich nicht nur mit etwas ihm Fremden beschäftige, sondern aus dem Wesentlichen seinen Inhalt ziehe und sich der Erkenntniß für würdig halte. Da ist es dem Menschen dann um den Werth seines eigenen Geistes zu thun und darf er sich nicht demüthig draußen halten und in der Entfernung herumdrücken.

3. Die Philosophie und das unmittelbare Wissen.

Könnte es wegen der Inhaltslosigkeit des betrachteten Standpunktes scheinen, daß wir seine Vorwürfe, die er gegen die Philosophie erhebt, nur erwähnten, um ausdrücklich gegen ihn auszusprechen, daß wir den Zweck haben und nicht aufgeben, das Gegentheil von dem zu thun, was er für das Höchste hält — nämlich Gott zu erkennen, so hat er doch an seiner Form eine Seite an sich, wo er für uns wirklich ein vernünftiges Interesse haben muß, und nach dieser Seite ist die neuere Stellung der Theologie noch günstiger für die Philosophie. Damit nämlich, daß alle objective Bestimmtheit in die Innerlichkeit der Subjectivität zusammengefallen ist, ist die Ueberzeugung verbunden, daß Gott in dem Menschen unmittelbar offenbart, daß die Religion eben dieß sey, daß der Mensch unmittelbar von Gott wisse: dieß unmittelbare Wissen nennt man Vernunft, auch Glauben, aber in anderem Sinne, als die Kirche den Glauben nimmt. Alles Wissen, alle Ueberzeugung, Frömmigkeit, heißt es nun auf diesem Standpunkt, beruhe darauf, daß im Geiste als solchem

unmittelbar mit dem Bewußtseyn seiner selbst das Bewußtseyn von Gott sey.

a. Diese Behauptung in directem Sinne, ohne daß sie eine polemische Richtung gegen die Philosophie sich gegeben, gilt als solche, die keines Beweises, keiner Erhärtung bedürfe. Diese allgemeine Vorstellung, die jetzt Vorurtheil geworden, enthält die Bestimmung, daß der höchste, der religiöse Inhalt sich im Geiste selbst kund giebt, daß der Geist im Geiste und zwar in diesem meinem Geiste sich manifestirt, daß dieser Glaube in meiner tiefsten Eigenheit seine Quelle, Wurzel hat und daß er mein Eigenstes und als solches vom Bewußtseyn des reinen Geistes untrennbar ist.

Daß das Wissen unmittelbar in mir selbst sey, damit ist alle äußere Autorität, alle fremdartige Beglaubigung hinweggeworfen; was mir gelten soll, muß seine Bewährung in meinem Geiste haben, und dazu, daß ich glaube, gehört das Zeugniß meines Geistes. Es kann wohl von außen kommen, aber der äußerliche Anfang ist gleichgültig; soll es gelten, so kann diese Geltung nur auf der Grundlage von allem Wahrhaften, im Zeugniß des Geistes, sich bilden.

Dieß Princip ist das einfache Princip des philosophischen Erkennens selbst und die Philosophie verwirft es nicht nur nicht, sondern es macht eine Grundbestimmung in ihr selbst aus. Auf diese Weise ist es überhaupt als ein Gewinn, eine Art von Glück anzusehen, daß Grundprincipien der Philosophie selbst in der allgemeinen Vorstellung leben und zu allgemeinen Vorurtheilen geworden sind, so daß das philosophische Princip um so leichter die Zustimmung der allgemeinen Bildung erwarten kann. In dieser allgemeinen Disposition des Geistes der Zeit hat die Philosophie daher nicht nur eine äußerlich günstige Stellung gewonnen — um das Aeußerliche ist es ihr nie zu thun, am wenigsten da, wo sie und die Beschäftigung mit ihr selbst als Staatsanstalt existirt — sondern

innerlich ist sie begünstigt, wenn ihr Princip schon von selbst im Geiste und in den Gemüthern als Voraussetzung lebt. Denn das ist ihr mit jener Bildung gemeinschaftlich, daß die Vernunft der Ort des Geistes sey, wo Gott sich dem Menschen offenbart.

b. Aber das Princip des unmittelbaren Wissens bleibt nicht bei dieser einfachen Bestimmtheit, diesem unbefangenen Inhalt stehen und spricht sich nicht bloß affirmativ aus, sondern tritt polemisch gegen das Erkennen auf und ist insbesondere gegen das Erkennen und Begreifen Gottes gerichtet: es soll nicht nur so geglaubt und unmittelbar gewußt werden, es wird nicht nur behauptet, daß mit dem Selbstbewußtseyn das Bewußtseyn Gottes verknüpft sey, sondern daß das Verhältniß zu Gott nur ein unmittelbares sey. Die Unmittelbarkeit des Zusammenhangs wird ausschließend gegen die andere Bestimmung der Vermittelung genommen und der Philosophie, weil sie ein vermitteltes Wissen sey, dann nachgesagt, sie sey nur ein endliches Wissen von Endlichem.

Sodann soll die Unmittelbarkeit dieses Wissens dabei stehen bleiben, daß man wisse, daß Gott ist, nicht was er ist; der Inhalt, die Erfüllung in der Vorstellung von Gott ist negirt. Erkennen nennen wir dieß, daß von einem Gegenstande nicht nur gewußt wird, daß er ist, sondern auch, was er ist, und daß, was er ist, nicht nur überhaupt so gewußt wird, daß man eine gewisse Kenntniß, Gewißheit hat, was er ist, sondern das Wissen von seinen Bestimmungen, seinem Inhalt muß ein erfülltes, bewährtes seyn, worin die Nothwendigkeit des Zusammenhangs dieser Bestimmungen gewußt wird.

Betrachten wir nun genauer, was in der Behauptung des unmittelbaren Wissens liegt, so soll das Bewußtseyn sich in der Art auf seinen Inhalt beziehen, daß es selbst und dieser Inhalt, Gott unzertrennlich sind. Diese Beziehung überhaupt, Wissen von Gott und diese Untrennbarkeit des Bewußtseyns

von diesem Inhalt ist das, was wir Religion überhaupt nennen. Es liegt aber auch in jener Behauptung, daß wir bei der Betrachtung der Religion als solcher stehen bleiben sollen, näher bei der Betrachtung der Beziehung auf Gott und es soll nicht fortgegangen werden zum Erkennen Gottes, nicht zum göttlichen Inhalt, wie dieser in ihm selbst wesentlich wäre.

In diesem Sinne wird weiter gesagt: wir können nur unsre Beziehung zu Gott wissen, nicht, was Gott selbst ist; und nur unsre Beziehung zu Gott falle in das, was Religion überhaupt heißt. Damit geschieht es, daß wir heutiges Tages nur von Religion sprechen hören, nicht Untersuchungen finden, was die Natur Gottes, Gott in ihm selbst sey, wie die Natur Gottes bestimmt werden müsse. Gott als solcher wird nicht selbst zum Gegenstand gemacht, das Wissen breitet sich nicht innerhalb dieses Gegenstandes aus und zeigt in ihm nicht unterschiedene Bestimmungen auf, so daß er selbst als das Verhältniß dieser Bestimmungen und als Verhältniß in sich selbst gefaßt würde. Gott ist nicht vor uns als Gegenstand der Erkenntniß, sondern nur unsre Beziehung auf Gott, unser Verhältniß zu ihm, und während der Ausführungen über die Natur Gottes immer weniger geworden sind, wird jetzt nur gefordert, der Mensch solle Religion haben, bei der Religion bleiben und es solle nicht zu einem göttlichen Inhalt fortgegangen werden.

c. Nehmen wir aber heraus, was im Satze des unmittelbaren Wissens liegt, was unmittelbar damit gesagt ist, so ist eben Gott ausgesprochen in Beziehung auf das Bewußtseyn, so daß diese Beziehung ein Untrennbares sey, oder daß wir beides betrachten müssen. Es ist damit erstlich der wesentliche Unterschied, den der Begriff der Religion enthält: einer Seits subjectives Bewußtseyn und andrer Seits Gott als Gegenstand an sich anerkannt. Zugleich aber wird gesagt, es sey eine wesentliche Beziehung zwischen

beiden, und diese unzertrennliche Beziehung der Religion sey es, worauf es ankomme, nicht auf das, was man von Gott meine, sich einfallen lasse.

Was nun diese Behauptung als ihren eigentlichen wahren Kern enthält, ist die philosophische Idee selbst, nur daß diese vom unmittelbaren Wissen in einer Beschränkung zurückgehalten wird, welche durch die Philosophie aufgelöst und in ihrer Einseitigkeit und Unwahrheit aufgezeigt wird. Dem philosophischen Begriff nach ist Gott Geist, concret, und wenn wir näher fragen, was Geist ist, so ist der Grundbegriff vom Geiste der, dessen Entwickelung die ganze Religionslehre ist. Vorläufig können wir sagen, der Geist ist dieß: sich zu manifestiren, für den Geist zu seyn. Der Geist ist für den Geist und zwar nicht nur auf äußerliche zufällige Weise, sondern er ist nur insofern Geist, als er für den Geist ist; dieß macht den Begriff des Geistes selbst aus. Oder, um es mehr theologisch auszudrücken, Gott ist Geist wesentlich, insofern er in seiner Gemeinde ist. Man hat gesagt, die Welt, das sinnliche Universum, müsse Zuschauer haben und für den Geist sein, so muß Gott noch viel mehr für den Geist seyn.

Es kann somit die Betrachtung nicht einseitig seyn bloß Betrachtung des Subjects nach seiner Endlichkeit, nach seinem zufälligen Leben, sondern insofern es den unendlichen, absoluten Gegenstand zum Inhalt hat. Denn wird das Subject für sich betrachtet, so wird es im endlichen Wissen, im Wissen von Endlichem betrachtet. Ebenso wird auch behauptet, man solle Gott andrer Seits nicht für sich selbst betrachten, man wisse von Gott nur in Beziehung auf das Bewußtseyn, so setzt die Einheit und Unzertrenntheit beider Bestimmungen, des Wissens von Gott und des Selbstbewußtseyns, selbst voraus, was in der Identität ausgesprochen ist, und ist eben darin die gefürchtete Identität enthalten.

In der That sehen wir so in der Bildung der Zeit als

allgemeines Element den philosophischen Grundbegriff vorhanden und es zeigt sich auch hier, wie die Pphilosophie nicht in der Form über ihrer Zeit stehe, daß sie etwas von deren allgemeiner Bestimmtheit schlechthin Verschiedenes wäre, sondern Ein Geist geht durch die Wirklichkeit und durch das philosophische Denken, nur daß dieses das wahrhafte Selbstverständniß des Wirklichen ist. Oder es ist Eine Bewegung, von der die Zeit und die Philosophie derselben getragen wird, der Unterschied ist nur der, daß die Bestimmtheit der Zeit noch als zufällig vorhanden erscheint, nicht gerechtfertigt ist und so auch gegen wahrhaft wesentlichen Gehalt noch in einem unversöhnten, feindlichen Verhältnisse stehen kann, während die Philosophie als Rechtfertigung des Princips auch die allgemeine Beruhigung und Versöhnung ist. Wie die lutherische Reformation den Glauben auf die ersten Jahrhunderte zurückführte, so hat das Princip des unmittelbaren Wissens die christliche Erkenntniß auf die ersten Elemente zurückgeführt; wenn aber diese Reduction zunächst noch den wesentlichen Inhalt verflüchtigt, so ist es die Philosophie, welche dieß Princip des unmittelbaren Wissens selbst als Inhalt erkennt und als solchen zu seiner wahrhaften Ausbreitung in sich selbst fortführt.

Die Bewußtlosigkeit dessen aber, was sich der Philosophie entgegensetzt, geht in's Grenzenlose. Gerade Behauptungen, die sich dafür ansehen, die Philosophie zu bestreiten, und ihr am schärfsten entgegengesetzt zu seyn meinen, zeigen sich, wenn man ihren Inhalt ansieht, in ihnen selbst in Uebereinstimmung mit dem, was sie bekämpfen. Das Resultat des Studiums der Philosophie hingegen ist, daß diese Scheidewände, die absolut trennen sollen, durchsichtig werden, daß man, wenn man auf den Grund sieht, absolute Uebereinstimmung findet, wo man meint, es sey der größeste Gegensatz.

B. Vorfragen.

Ehe an die Abhandlung unseres Gegenstandes selbst gegangen werden könne, scheint es unerläßlich zu seyn, mehrere Vorfragen zu erledigen, oder vielmehr Untersuchungen über dieselben in dem Sinne anzustellen, daß es erst von dem Ergebniß dieser Untersuchungen abhängig gemacht werde, ob überhaupt eine solche Abhandlung, eine Vernunfterkenntniß der Religion möglich sey. Es scheint die Untersuchung dieser Fragen und ihre Beantwortung deshalb unumgänglich nothwendig zu seyn, weil sie das philosophische und populare Interesse des Nachdenkens unsrer Zeit vornemlich beschäftigt haben und weil sie die Principien betreffen, auf welchen die Ansichten der Zeit über den religiösen Inhalt wie über die Erkenntniß desselben beruhen. Wenigstens wird es nothwendig seyn, wenn wir solche Untersuchung unterlassen, zu zeigen, daß diese Unterlassung nicht zufällig geschieht, und daß wir das Recht dazu haben, weil das Wesentliche jener Untersuchung in unsre Wissenschaft selbst fällt und alle jene Fragen nur in ihr erledigt werden können.

Wir haben daher hier nur den Hindernissen in das Auge zu sehen, welche die bisher betrachtete Bildung und Ansicht der Zeit der Berechtigung, die Religion begreifend zu erkennen, entgegenstellt.

1. Zunächst haben wir nicht Religion überhaupt als Gegenstand vor uns, sondern positive Religion, von der anerkannt ist, daß sie von Gott gegeben, die auf höherer, als menschlicher Autorität beruht und deshalb außer dem Bereich menschlicher Vernunft und darüber erhaben erscheint. Das erste Hinderniß in dieser Beziehung ist dieß, daß wir zuvor die Befugniß und das Vermögen der Vernunft, sich mit solcher Wahrheit und Lehre einer Religion zu beschäftigen, welche dem Bereich menschlicher Vernunft entzogen seyn soll, zu erhärten hätten. Begreifendes Erkennen kommt aber und muß mit positiver Religion

in Beziehung kommen. Man hat zwar gesagt und sagt noch, positive Religion ist für sich, ihre Lehren lassen wir dahingestellt seyn, respectiren und achten sie, auf der andern Seite stehen die Vernunft und begreifendes Denken und beide sollen nicht in Beziehung kommen und die Vernunft sich nicht auf jene Lehre beziehen. Vormals hat man sich so die Freiheit der philosophischen Untersuchung vorbehalten wollen. Man hat gesagt, sie sey eine Sache für sich, welche der positiven Religion keinen Eintrag thun sollte, und ihr Resultat hat man dann auch wohl der Lehre der positiven Religion unterworfen. Diese Stellung wollen wir aber unsrer Untersuchung nicht geben. Es ist etwas Falsches, daß Beides, der Glaube und die freie philosophische Untersuchung, ruhig neben einander bestehen könne. Es ist ungegründet, daß der Glaube an den Inhalt der positiven Religion bestehen kann, wenn die Vernunft sich von dem Gegentheil überzeugt hat; consequent und richtig hat daher die Kirche dieß nicht aufkommen lassen, daß die Vernunft dem Glauben entgegengesetzt seyn und sich ihm doch unterwerfen könne. Der menschliche Geist ist im Innersten nicht ein so Getheiltes, in dem zweierlei bestehen könnte, was sich widerspricht. Ist der Zwist zwischen der Einsicht und Religion entstanden, so führt er, wenn er nicht in der Erkenntniß geschlichtet wird, zur Verzweiflung, welche an die Stelle der Versöhnung tritt. Diese Verzweiflung ist die einseitig durchgeführte Versöhnung. Man wirft die eine Seite weg, hält die andere allein fest, gewinnt aber dabei nicht wahrhaften Frieden. Entweder wirft dann der in sich entzweite Geist die Forderung der Einsicht weg und will zum unbefangenen, religiösen Gefühl zurückkehren. Das kann aber der Geist nur, wenn er sich Gewalt anthut; denn die Selbständigkeit des Bewußtseyns verlangt Befriedigung, läßt sich nicht gewaltsam hinwegstoßen und dem selbständigen Denken entsagen zu wollen, vermag der gesunde Geist nicht. Das religiöse Gefühl wird

Sehnsucht, Heuchelei und behält das Moment der Nichtbefriedigung. Die andere Einseitigkeit ist Gleichgültigkeit gegen die Religion, die man entweder dahingestellt seyn und auf sich beruhen läßt oder endlich bekämpft. Das ist die Consequenz seichter Seelen.

Dieß ist also die erste Vorfrage, wonach das Recht der Vernunft zu erweisen ist, solche Lehre der Religion zu ihrer Beschäftigung zu machen.

2. In der vorigen Sphäre wird nur behauptet, daß die Vernunft nicht die Wahrheit der Natur Gottes erkennen könne, die Möglichkeit, andere Wahrheiten zu erkennen, wird ihr nicht abgesprochen, nur die höchste Wahrheit soll für sie unerkennbar seyn. Nach einer andern Behauptung wird es der Vernunft aber ganz abgesprochen, Wahrheit überhaupt zu erkennen. Es wird behauptet, daß die Erkenntniß, wenn sie sich auf den Geist an und für sich, auf das Leben, auf das Unendliche beziehe, nur Irrthümer hervorbringt und sich die Vernunft jeden Anspruchs begeben müsse, auf affirmative Weise etwas vom Unendlichen zu fassen; die Unendlichkeit werde durchs Denken aufgehoben, herabgesetzt zu Endlichem. Dieß Resultat in Ansehung der Vernunft, die Verneinung der Vernunft, soll sogar ein Resultat der vernünftigen Erkenntniß selbst seyn. Hiernach müßte man die Vernunft selbst erst untersuchen, ob in ihr die Fähigkeit, Gott zu erkennen, und mithin die Möglichkeit einer Philosophie der Religion liege.

3. Hiermit hängt zusammen, daß man das Wissen von Gott nicht in die begreifende Vernunft stellen soll, sondern daß das Bewußtsein Gottes nur aus dem Gefühl quillt und das Verhältniß des Menschen zu Gott nur in der Sphäre des Gefühls liegt, nicht herüber zu ziehen ist ins Denken. Wenn Gott aus dem Gebiet der vernünftigen Einsicht, der nothwendigen, substantiellen Subjectivität ausgeschlossen ist, so bleibt allerdings nichts übrig, als ihm das Gebiet der zufälligen

Subjectivität, das des Gefühls anzuweisen, und man muß sich dabei nur darüber wundern, daß Gott überhaupt noch Objectivität zugeschrieben wird. Darin sind die materialistischen Ansichten, oder wie sie sonst bezeichnet werden mögen, die empirischen, historischen, naturalistischen, wenigstens consequenter gewesen, daß, indem sie den Geist und das Denken für etwas Materielles genommen und auf Sensationen zurückgeführt zu haben meinen, sie auch Gott für ein Product des Gefühls genommen und ihm die Objectivität abgesprochen haben; das Resultat ist dann der Atheismus gewesen. Gott ist so ein historisches Product der Schwäche, der Furcht, der Freude oder eigennütziger Hoffnung oder Hab- und Herrschsucht. Was nur in meinem Gefühl wurzelt, ist nur für mich, das Meinige, aber nicht sein selbst, nicht selbständig an und für sich. Hiernach scheint es nothwendig, zuvor zu zeigen, daß Gott nicht bloß das Gefühl zur Wurzel hat, nicht bloß mein Gott ist. Die frühere Metaphysik hat daher immer zuerst bewiesen, daß ein Gott ist und nicht bloß ein Gefühl von Gott. Es findet sich so auch die Aufforderung für die Religionsphilosophie, Gott zu beweisen.

Es kann scheinen, als hätten gegen die Philosophie die anderen Wissenschaften darin einen Vortheil, daß ihr Inhalt schon vorher anerkannt ist und daß sie des Beweises vom Seyn des Inhalts überhoben sind. Bei der Arithmetik werden Zahlen, bei der Geometrie Raum, in der Medicin menschliche Körper, Krankheiten von vornherein zugestanden und es wird ihnen nicht zugemuthet, zu erweisen, daß es z. B. einen Raum, Körper, Krankheiten giebt. Die Philosophie überhaupt hat daher scheinbar den Nachtheil, vorher, ehe sie beginnt, ihren Gegenständen ein Seyn sichern zu müssen; wenn man es ihr allenfalls passiren läßt, daß es eine Welt giebt, so wird sie dagegen sogleich in Anspruch genommen, wenn sie ebenso die Wirklichkeit des Unkörperlichen überhaupt, eines von der Materie

freien Denkens und Geistes, noch mehr Gottes voraussetzen wollte. Der Gegenstand der Philosophie ist aber auch nicht von jener Art und soll es nicht seyn, daß er nur vorausgesetzt werden sollte. Die Philosophie und näher die Religionsphilosophie hätte sich also erst ihren Gegenstand zu beweisen und darauf hinzuarbeiten, daß, ehe sie existire, sie beweise, daß sie ist, sie müßte vor ihrer Existenz ihre Existenz beweisen.

Dieß wären nun die Vorfragen, die, wie es scheint, vorher erledigt werden müßten und in deren Erledigung dann erst die Möglichkeit einer Religionsphilosophie läge. Gelten aber solche Gesichtspunkte, so ist Religionsphilosophie unmittelbar unmöglich, da, um ihre Möglichkeit zu zeigen, erst jene Hindernisse beseitigt werden müßten. So scheint es beim ersten Anblick. Wir lassen sie jedoch zur Seite liegen; warum wir dieß thun, ist kürzlich in seinen Hauptmomenten, um diese Schwierigkeit zu heben, zu erwähnen.

Die erste Forderung ist, daß man die Vernunft, das Erkenntnißvermögen vorher untersuche, ehe man an das Erkennen geht. Das Erkennen stellt man sich dann so vor, als ob es mittelst eines Instrumentes geschehe, mit dem man die Wahrheit anfassen will. Näher betrachtet ist aber die Forderung, dieß Instrument erst zu erkennen, ungeschickt. Die Kritik des Erkenntnißvermögens ist eine Stellung der Kantischen Philosophie, überhaupt eine Stellung der Zeit und ihrer Theologie. Man hat geglaubt, hierbei einen großen Fund gemacht zu haben, aber man hat sich getäuscht, wie dieß so oft in der Welt geschieht. Denn gewöhnlich, wenn die Leute einen Einfall haben, den sie für recht gescheut halten, sind sie am thörigsten daran und die Satisfaction besteht darin, daß sie für ihre Thorheit und Unwissenheit sich eine vortreffliche Wendung gefunden haben. Ueberhaupt sind sie unerschöpflich in Wendungen, wenn es darauf ankommt, sich ein gutes Gewissen wegen ihrer Trägheit zu machen und von der Sache wegzukommen.

Die Vernunft soll untersucht werden, wie? Sie soll vernünftig untersucht werden, soll erkannt werden, dieß ist jedoch selbst wieder nur durch vernünftiges Denken möglich, auf jedem andern Wege nicht, und es wird somit eine Forderung gestellt, die sich selbst aufhebt. Wenn wir nicht ans Philosophiren gehen sollten, ohne die Vernunft vernünftig erkannt zu haben, so ist gar nicht anzufangen, denn indem wir erkennen, begreifen wir vernünftig, dieß sollen wir aber lassen, da wir eben die Vernunft erst erkennen sollen. Es ist dieselbe Forderung, die jener Gascogner machte, der nicht eher ins Wasser gehen will, als bis er schwimmen könne. Man kann nicht vernünftige Thätigkeit vorher untersuchen, ohne vernünftig zu seyn.

Hier in der Religionsphilosophie ist näher Gott, Vernunft überhaupt der Gegenstand, denn Gott ist wesentlich vernünftig, Vernünftigkeit, die als Geist an und für sich ist. Indem wir nun über die Vernunft philosophiren, so untersuchen wir das Erkennen, nur thun wir es so, daß wir nicht meinen, wir wollten dieß vorher abmachen, außerhalb des Gegenstandes, sondern das Erkennen der Vernunft ist gerade der Gegenstand, auf den es ankommt. Der Geist ist nur dieß, für den Geist zu seyn; damit ist dann der endliche Geist gesetzt und das Verhältniß des endlichen Geistes, der endlichen Vernunft zur göttlichen erzeugt sich innerhalb der Religionsphilosophie selbst und muß darin abgehandelt werden, und zwar an der nothwendigen Stelle, wo es sich erst erzeugt. Das macht den Unterschied einer Wissenschaft von Einfällen über eine Wissenschaft; diese sind zufällig, insofern sie aber Gedanken sind, die sich auf die Sache beziehen, so müssen sie in die Abhandlung selbst fallen, es sind dann nicht zufällige Gedankenblasen.

Der Geist, der sich zum Gegenstande macht, giebt sich wesentlich die Gestalt des Erscheinens, als eines auf höhere

Weise an den endlichen Geist Kommenden; darin liegt dann, daß der Geist zu einer positiven Religion kommt. Der Geist wird für sich in der Gestalt der Vorstellung, in der Gestalt des Andern, und für das Andere, für das er ist, wird das Positive der Religion hervorgebracht. Ebenso liegt innerhalb der Religion die Bestimmung der Vernunft, wonach sie erkennend, Thätigkeit des Begreifens und Denkens ist; dieser Standpunkt des Erkennens fällt innerhalb der Religion, ebenso der Standpunkt des Gefühls. Das Gefühl ist das Subjective, was mir als diesem Einzelnen angehört und wofür ich mich auf mich berufe; auch dieser Standpunkt, insofern sich Gott diese letzte Vereinzelung des Diesen giebt, des Fühlenden, fällt in die Entwickelung des Religionsbegriffes, weil ein geistiges Verhältniß, Geistigkeit in diesem Gefühl ist. Auch die Bestimmung, daß Gott ist, ist eine Bestimmung, die wesentlich innerhalb der Betrachtung der Religion fällt.

Ueberhaupt aber ist die Religion die letzte und höchste Sphäre des menschlichen Bewußtseyns, es sey Ansicht, Wille, Vorstellen, Wissen, Erkennen, das absolute Resultat, diese Region, wohin der Mensch übergeht, als in die Region der absoluten Wahrheit.

Um dieser allgemeinen Bestimmung willen muß es bereits geschehen seyn, daß das Bewußtseyn in dieser Sphäre sich erhoben habe über das Endliche überhaupt, über die endliche Existenz, Bedingungen, Zwecke, Interessen, ebenso über endliche Gedanken, endliche Verhältnisse aller Art: um in der Religion gegenwärtig zu seyn, muß man diese abgethan haben.

Obwohl nun aber auch für das gewöhnliche Bewußtseyn schon die Religion die Erhebung über das Endliche ist, so geschieht es doch gegen diese Grundbestimmung, wenn gegen die Philosophie überhaupt, insbesondere gegen die Philosophie über Gott, über die Religion gesprochen wird, daß zum Behuf dieses polemischen Sprechens endliche Gedanken, Verhältnisse der

Beschränktheit, Kategorieen und Formen des Endlichen herbeigebracht werden. Aus solchen Formen des Endlichen wird opponirt gegen die Philosophie, besonders gegen die höchste Philosophie, die Philosophie der Religion.

Wir wollen dieß nur mit Wenigem berühren. So eine endliche Form ist z. B. Unmittelbarkeit des Wissens, Thatsache des Bewußtseyns; solche Kategorieen sind die Gegensätze des Endlichen und Unendlichen, Subject und Object. Allein diese Gegensätze: Endliches *oder* Unendliches, Subject *oder* Object sind abstracte Formen, die in diesem absolut reichen, concreten Inhalt, wie die Religion ist, nicht an ihrem Platze sind. Im Geist, Gemüth, das mit Religion zu thun hat, sind vielmehr ganz andere Bestimmungen vorhanden, als Endlichkeit ꝛc., und auf solche Bestimmungen wird doch das gestellt, worauf es in der Religion ankommen soll. Sie müssen allerdings vorkommen, da sie *Momente des wesentlichen Verhältnisses* sind, welches der Religion zu Grunde liegt; aber die Hauptsache ist, daß ihre Natur vorher längst untersucht und erkannt seyn muß: diese zunächst logische Erkenntniß muß im Rücken liegen, wenn wir es mit Religion wissenschaftlich zu thun haben, mit solchen Kategorieen muß man längst fertig geworden seyn. Aber das Gewöhnliche ist, daß man aus denselben sich erhebt gegen den Begriff, die Idee, das vernünftige Erkennen. Jene Kategorieen werden gebraucht ohne alle Kritik, auf ganz unbefangene Weise, gerade als ob nicht einmal die Kantische Kritik der reinen Vernunft vorhanden wäre, die diese Formen doch wenigstens angefochten und nach ihrer Weise das Resultat gehabt hat, daß man nur Erscheinungen erkennen könne durch diese Kategorieen. Und in der Religion hat man es doch nicht mit Erscheinungen, sondern mit absolutem Inhalt zu thun. Die Kantische Philosophie scheint aber für jenes Räsonnement nur darum dagewesen zu seyn, damit man desto ungescheuter mit jenen Kategorieen verfahren dürfe.

Vollends unpassend, ja abgeschmackt ist es, diese Kategorieen, wie Unmittelbarkeit, Thatsachen des Bewußtseyns, *gegen* die Philosophie herbeizubringen und ihr zu sagen, daß das Unendliche vom Endlichen, das Object vom Subject verschieden sey, als ob das irgend ein Mensch, ein Philosoph nicht gewußt hätte oder solche Trivialität erst lernen müsse. Dennoch entblödet man sich nicht, dergleichen Gescheutheit triumphirend herbeizubringen, als hätte man damit eine neue Entdeckung gemacht.

Nur das bemerken wir hier, daß solche Bestimmungen wie Endliches und Unendliches, Subject und Object allerdings, — was immer die Grundlage jenes so gescheuten und überklugen Geredes ausmacht — *verschieden*, aber auch zugleich *untrennbar* sind. Da haben wir im Physikalischen am Nord- und Südpol des Magnets das Beispiel. So sagt man: jene Bestimmungen sind verschieden wie Himmel und Erde. Das ist richtig; sie sind schlechthin verschieden, aber, wie schon das beigebrachte Bild angiebt, untrennbar: Erde kann man nicht zeigen ohne Himmel und umgekehrt.

Es ist schwer, mit Solchen, die gegen die Religionsphilosophie streiten und über sie zu triumphiren meinen, sich einzulassen: denn sie sprechen so geradezu, die Unmittelbarkeit sey doch eben etwas Anderes als Vermittelung, zeigen aber dabei eine zu große Unwissenheit, völlige Unbekanntschaft mit den Formen und Kategorieen, in denen sie ihre Angriffe machen und über die Philosophie aburtheilen. Sie versichern ganz unbefangen, ohne über diese Gegenstände nachgedacht oder in der äußeren Natur und in der inneren Erfahrung ihres Bewußtseyns, ihres Geistes gründlich nachgesehen zu haben, wie diese Bestimmungen darin vorkommen. Die *Wirklichkeit* ist ihnen nicht präsent, sondern fremd und unbekannt. Ihr gegen die Philosophie feindlich gerichtetes Gerede ist daher *Schulgeschwätz*, das sich in leere, inhaltslose Kategorieen einhängt,

während wir mit der Philosophie nicht in der sogenannten Schule, sondern in der Welt der Wirklichkeit sind und an dem Reichthum der Bestimmungen derselben nicht ein Joch, in das wir gebannt wären, sondern in ihnen freie Bewegung haben. Und dann sind Diejenigen, welche die Philosophie bekämpfen und verunglimpfen, durch ihr endliches Denken sogar unfähig, einen philosophischen Satz zu fassen, und selbst indem sie seine Worte etwa wiederholen, haben sie ihn verkehrt, denn sie haben seine Unendlichkeit nicht gefaßt, sondern ihre endlichen Verhältnisse hineingetragen. Die Philosophie ist so unverdrossen und giebt sich die große Mühe, daß sie sorgfältig untersucht, was an ihrem Gegner ist. Das ist freilich nach ihrem Begriffe nothwendig und sie befriedigt nur den inneren Drang ihres Begriffes, wenn sie beides, sich und das ihr Entgegengesetzte, erkennt (verum index sui et falsi), aber sie sollte doch als Vergeltung den Gegendienst erwarten können, daß nun auch der Gegensatz von seiner Feindschaft lasse und ruhig ihr Wesen erkenne. Das erfolgt nun freilich nicht und die Großmuth, den Gegner anerkennen zu wollen und feurige Kohlen auf sein Haupt zu sammeln, hilft ihr nichts, denn der Gegner hält nicht still und beharrt auf sich. Allein wenn wir sehen, daß der Gegensatz wie ein Gespenst zerstäubt und sich in Nebel auflöst, so wollen wir dabei nur uns und dem begreifenden Denken Rechenschaft geben, nicht bloß gegen den Andern Recht behalten. Und ihn gar zu überzeugen, diese persönliche Einwirkung auf ihn ist unmöglich, da er in seinen beschränkten Kategorieen stehen bleibt.

Ueber alle jene Formen der Reflexion muß der denkende Geist hinaus seyn, er muß ihre Natur, das wahrhafte Verhältniß kennen, das in ihnen stattfindet, das unendliche Verhältniß, d. i. worin ihre Endlichkeit aufgehoben ist. Dann zeigt es sich auch, daß das unmittelbare Wissen, wie das vermittelte, vollkommen einseitig ist. Das Wahre ist ihre

Einheit, ein unmittelbares Wissen, das ebenso vermittelt ist, vermitteltes, das ebenso einfach in sich, unmittelbare Beziehung auf sich ist. Indem die Einseitigkeit durch solche Verbindung aufgehoben ist, ist es ein Verhältniß der Unendlichkeit. Da ist Vereinung, worin die Verschiedenheit jener Bestimmungen ebenso aufgehoben ist, wie sie zugleich ideell aufbewahrt die höhere Bestimmung haben, zum Pulse der Lebendigkeit, zum Triebe, Bewegung, Unruhe des geistigen wie des natürlichen Lebens zu dienen.

Da wir mit der Religion, dem Höchsten und Letzten, in der folgenden Abhandlung anfangen, so müßten wir nun voraussetzen können, daß die Eitelkeit jener Verhältnisse längst überwunden sey. Aber zugleich, weil wir die Wissenschaft überhaupt nicht von vorn anfangen, sondern die Religion eigens betrachten, so muß auch innerhalb derselben auf das Rücksicht genommen werden, was bei ihr vornemlich für Verstandesverhältnisse in Betracht zu kommen pflegen. —

Mit dieser Verweisung auf die folgende Abhandlung selbst geben wir nun sogleich die allgemeine Uebersicht, die Eintheilung unsrer Wissenschaft.

C. Die Eintheilung.

Es kann nur Eine Methode in aller Wissenschaft seyn, da die Methode der sich explicirende Begriff, nichts Anderes, und dieser nur Einer ist.

Nach den Momenten des Begriffs wird daher die Darstellung und Entwickelung der Religion in drei Theilen geschehen. Wir werden den Begriff der Religion betrachten zuerst im Allgemeinen, dann in seiner Besonderheit als sich theilenden und unterscheidenden Begriff, welches die Seite des Ur-theils, der Beschränktheit, der Differenz und der Endlichkeit ist, und drittens den Begriff, der sich mit sich zusammenschließt, den Schluß oder die Rückkehr des Begriffs aus seiner Bestimmtheit, worin er sich ungleich ist, zu sich selbst, so, daß er zur

Gleichheit kommt mit seiner Form und seine Beschränktheit aufhebt. Dieß ist der Rhythmus, das reine, ewige Leben des Geistes selbst und hätte er diese Bewegung nicht, wäre er das Todte. Der Geist ist, sich zum Gegenstande zu haben, das ist seine Manifestation; aber zunächst ist er da Verhältniß der Gegenständlichkeit und in diesem Verhältnisse ist er Endliches. Das Dritte ist, daß er sich in der Weise Gegenstand ist, daß er in dem Gegenstande mit sich versöhnt, bei sich selbst und damit zu seiner Freiheit gekommen ist: denn Freiheit ist, bei sich selbst zu seyn.

Dieser Rhythmus, in dem sich das Ganze unsrer Wissenschaft und die gesammte Entwickelung des Begriffs bewegt, kehrt aber auch in jedem der drei angegebenen Momente wieder, da jedes derselben in seiner Bestimmtheit an sich die Totalität ist, bis diese im letzten Momente als solche gesetzt ist. Wenn daher der Begriff zuerst in der Form der Einzelheit erscheint oder wenn die Gesammtbewegung unsrer Wissenschaft die ist, daß der Begriff zum Urtheil wird und sich im Schluß vollendet, so wird in jeder Sphäre dieser Bewegung dieselbe Entwickelung der Momente auftreten, nur daß sie in der ersten Sphäre in der Bestimmtheit der Allgemeinheit zusammengehalten wird, in der zweiten Sphäre, in der der Besonderheit, die Momente selbständig erscheinen läßt und erst in der Sphäre der Einzelheit zum wirklichen, sich in der Totalität der Bestimmungen vermittelnden Schluß zurückkehrt.

Diese Eintheilung ist so die Bewegung, Natur und das Thun des Geistes selbst, dem wir, so zu sagen, nur zusehen. Sie ist durch den Begriff nothwendig, die Nothwendigkeit des Fortganges hat sich aber erst in der Entwickelung selbst darzustellen, zu expliciren, beweisen; die Eintheilung, deren unterschiedene Theile und Inhalt wir nun bestimmter angeben wollen, ist daher nur historisch.

I.

Der allgemeine Begriff der Religion.

Das Erste ist der Begriff in seiner Allgemeinheit, welchem erst als das Zweite die Bestimmtheit des Begriffs, der Begriff in seinen bestimmten Formen folgt; diese hangen nothwendig mit dem Begriff selbst zusammen: in philosophischer Betrachtungsweise ist es nicht der Fall, daß das Allgemeine, der Begriff gleichsam Ehrenhalber vornehin gestellt wird. Sonst sind Begriff von Recht, Natur allgemeine Bestimmungen, die vornehin gesetzt werden und mit denen man eigentlich in Verlegenheit ist; man nimmt es aber auch nicht Ernst mit ihnen und hat dann die Vorstellung, daß es auf sie nicht ankommt, sondern auf den eigentlichen Inhalt, die einzelnen Capitel. Der sogenannte Begriff hat weiter keinen Einfluß auf diesen ferneren Inhalt, als daß er nur ungefähr den Boden anzeigt, auf dem man sich befindet mit diesen Materien und verhindert, daß man nicht aus einem andern Boden Inhalt herziehe: der Inhalt, z. B. Magnetismus, Elektricität gilt für die Sache, der Begriff für's Formelle. Bei einer solchen Betrachtungsweise kann aber auch der vorangestellte Begriff, z. B. Recht, zu einem bloßen Namen für den abstractesten, zufälligsten Inhalt werden.

Bei philosophischer Betrachtung ist auch der Anfang der Begriff, aber er ist der Inhalt selbst, die absolute Sache, die Substanz, wie es z. B. der Keim ist, aus dem sich der ganze Baum entwickelt. In diesem sind alle Bestimmungen enthalten, die ganze Natur des Baumes, die Art seiner Säfte, Verzweigung, aber nicht in der Weise präformirt, daß, wenn man ein Mikroscop nimmt, man die Zweige, Blätter im Kleinen sähe, sondern auf geistige Weise. So enthält der Begriff die ganze Natur des Gegenstandes, und die Erkenntniß selbst ist nichts, als die Entwickelung des Begriffs, dessen, was an sich im Begriffe enthalten, noch nicht in Existenz getreten, explicirt, ausgelegt ist. So fangen wir an mit dem Begriffe der Religion.

1. Das Moment der Allgemeinheit.

Das Erste im Begriff der Religion ist selbst wieder das rein Allgemeine, das Moment des Denkens in seiner vollkommenen Allgemeinheit. Nicht dieß oder jenes wird gedacht, sondern das Denken denkt sich selbst, der Gegenstand ist das Allgemeine, welches als thätig das Denken ist. Als Erhebung zu dem Wahren ist die Religion ein Ausgehen von sinnlichen, endlichen Gegenständen; wird dieß bloß ein Fortgehen zu einem Andern, so ist es der schlechte Proceß ins Unendliche und das Gerede, das nicht von der Stelle kommt. Das Denken aber ist Erhebung von dem Beschränkten zu dem schlechthin Allgemeinen und die Religion ist nur durch das Denken und im Denken. Gott ist nicht die höchste Empfindung, sondern der höchste Gedanke; wenn er auch in die Vorstellung herabgezogen wird, so gehört doch der Gehalt dieser Vorstellung dem Reiche des Gedankens an. Der thörigtste Irrwahn unsrer Zeit ist die Meinung, daß das Denken der Religion nachtheilig sey und diese um so sicherer bestehe, je mehr jenes aufgegeben werde. Dieser Mißverstand kommt daher, weil man die höheren geistigen Verhältnisse von Grund aus mißkennt. So nimmt man in Ansehung des Rechts den guten Willen für sich als etwas, das der Intelligenz gegenüberstehe, und traut dem Menschen einen um so mehr wahrhaften guten Willen zu, je weniger er denke. Vielmehr sind Recht und Sittlichkeit allein darin, daß ich ein Denkendes bin, d. h. meine Freiheit nicht als die meiner empirischen Person ansehe, die mir als diesem Besonderen zukäme, wo ich dann den Andern durch List oder Gewalt unterwerfen könnte, sondern daß ich die Freiheit als ein an und für sich Seyendes, Allgemeines betrachte.

Sagen wir nun, die Religion hat das Moment des Denkens in seiner vollkommenen Allgemeinheit in sich und das Unbeschränkt-allgemeine sey der höchste, absolute Gedanke, so machen wir hier noch nicht den Unterschied zwischen subjectivem und objectivem Denken. Das Allgemeine ist Gegenstand und ist Denken schlechthin, aber noch nicht in sich entwickelt und fortbestimmt. Alle Unterschiede sind in ihm noch abwesend und aufgehoben, in diesem Aether des Denkens ist alles Endliche vergangen, Alles verschwunden, wie zugleich umfaßt. Aber dieses Element des Allgemeinen ist noch nicht näher bestimmt, aus diesem Wasser und in dieser Durchsichtigkeit hat sich noch nichts gestaltet.

Der Fortgang besteht nun darin, daß dieß Allgemeine sich für sich bestimmt und dieses Sichbestimmen macht dann die Entwickelung der Idee Gottes aus. In der Sphäre der Allgemeinheit ist zunächst die Idee selbst der Stoff des Bestimmens und der Fortgang erscheint in göttlichen Gestalten, aber das Andere, die Gestaltung, wird in der göttlichen Idee, die noch in ihrer Substantialität ist, gehalten und in der Bestimmung der Ewigkeit bleibt es im Schooße der Allgemeinheit.

2. Das Moment der Besonderheit oder die Sphäre der Differenz.

Die Besonderung, die in der Sphäre des Allgemeinen noch zurückgehalten wird, macht daher, wenn sie wirklich als solche zur Erscheinung kommt, das Andere gegen das Extrem der Allgemeinheit aus und dieses andere Extrem ist das Bewußtseyn in seiner Einzelheit als solcher, das Subject nach seiner Unmittelbarkeit, als dieses mit seinen Bedürfnissen, Zuständen, Sünden u. s. f., überhaupt nach seinem ganz empirischen, zeitlichen Charakter.

Die Beziehung beider Seiten in dieser ihrer Bestimmung bin Ich selbst in der Religion. Ich, das Denkende, dieses mich Erhebende, das thätige Allgemeine und Ich, das unmittelbare Subject, sind ein und dasselbe Ich und ferner die Beziehung dieser so hart einander gegenüberstehenden Seiten, das schlechthin endliche Bewußtseyn und Seyn und das

unendliche ist in der Religion für mich. Ich erhebe mich denkend zum Absoluten über alles Endliche und bin unendliches Bewußtseyn und zugleich bin ich endliches Selbstbewußtseyn und zwar nach meiner ganzen empirischen Bestimmung; Beides, sowie ihre Beziehung, ist für mich. Beide Seiten suchen sich und fliehen sich. Einmal z. B. lege ich den Accent auf mein empirisches, endliches Bewußtseyn und stelle mich der Unendlichkeit gegenüber, das andere Mal schließe ich mich von mir aus, verdamme mich und gebe dem unendlichen Bewußtseyn das Uebergewicht. Die Mitte des Schlusses enthält nichts Anderes als die Bestimmung beider Extreme selbst. Es sind nicht die Säulen des Herakles, die sich hart einander gegenüberstehen. Ich bin und es ist in mir für mich dieser Widerstreit und diese Einigung; Ich bin in mir selbst als unendlich gegen mich als endlich und als endliches Bewußtseyn gegen mein Denken als unendliches bestimmt. Ich bin das Gefühl, die Anschauung, die Vorstellung dieser Einigkeit und dieses Widerstreites und das Zusammenhalten der Widerstreitenden, die Bemühung dieses Zusammenhaltens und die Arbeit des Gemüths, dieses Gegensatzes Meister zu werden.

Ich bin also die Beziehung dieser beiden Seiten, welche nicht abstracte Bestimmungen, wie „endlich und unendlich", sondern jede selbst die Totalität sind. Die beiden Extreme sind jedes selbst Ich, das Beziehende, und das Zusammenhalten, Beziehen ist selbst dieß in Einem sich Bekämpfende und dieß im Kampfe sich Einende. Oder, Ich bin der Kampf, denn der Kampf ist eben dieser Widerstreit, der nicht Gleichgültigkeit der Beiden als Verschiedener, sondern das Zusammengebundenseyn beider ist. Ich bin nicht Einer der im Kampf Begriffenen, sondern Ich bin beide Kämpfende und der Kampf selbst. Ich bin das Feuer und Wasser, die sich berühren, und die Berührung und Einheit dessen, was sich schlechthin flieht, und eben diese Berührung ist selbst diese doppelt,

widerstreitend seyende Beziehung als Beziehung der bald getrennten, entzweiten, bald versöhnten und mit sich einigen.

Als Formen dieser Beziehung beider Extreme werden wir aber kennen lernen

1) das Gefühl,
2) die Anschauung,
3) die Vorstellung.

Den gesammten Kreis dieser Beziehungen, insofern er überhaupt als Erhebung des endlichen Bewußtseyns zum Absoluten die Formen des religiösen Bewußtseyns enthält, werden wir, ehe wir ihn betreten, in seiner Nothwendigkeit erkennen müssen. Indem wir diese Nothwendigkeit der Religion aufsuchen, so werden wir dieselbe als gesetzt durch Anderes fassen müssen.

Zwar wird in dieser Vermittlung schon, wenn sie uns den Eingang in den Kreis jener Formen des Bewußtseyns öffnet, die Religion sich als ein Resultat darstellen, welches sich eben aufhebt, Resultat zu seyn, sie wird sich mithin als das Erste darstellen, durch das Alles vermittelt ist und an dem alles Andere hängt. Wir werden so in dem Vermittelten den Gegenstoß der Bewegung und der Nothwendigkeit sehen, die vorwärtsgeht und ebenso zurückstößt. Aber diese Vermittlung der Nothwendigkeit ist nun auch innerhalb der Religion selbst zu setzen, so daß nämlich die Beziehung und der wesentliche Zusammenhang der beiden Seiten, welche der religiöse Geist umschließt, als nothwendig gewußt wird. Die Formen des Gefühls, der Anschauung und Vorstellung, wie sie nothwendig eine aus der andern hervorgehen, treiben sich nun auch zu jener Sphäre fort, in welcher die innere Vermittlung ihrer Momente sich als nothwendig beweist, d. h. zur Sphäre des Denkens, in welcher das religiöse Bewußtseyn sich in seinem Begriff erfassen wird. Diese beiden Vermittlungen der Nothwendigkeit,

deren eine zur Religion hinführt, die andere innerhalb des religiösen Selbstbewußtseyns selbst geschieht, umschließen daher die Formen des religiösen Bewußtseyns, wie es als Gefühl, Anschauung und Vorstellung erscheint.

3. Die Aufhebung der Differenz oder der Cultus.

Die Bewegung in der vorhergehenden Sphäre ist überhaupt die Bewegung des Begriffs von Gott, der Idee, sich selbst objectiv zu werden. Diese Bewegung haben wir sogleich in dem Ausdruck der Vorstellung: Gott ist ein Geist. Dieser ist nicht ein Einzelner, sondern ist nur Geist, insofern er sich selbst gegenständlich ist und im Andern sich als sich selbst anschaut. Die höchste Bestimmung des Geistes ist Selbstbewußtseyn, welches diese Gegenständlichkeit in sich schließt. Gott ist als Idee ein Subjectives für ein Objectives und Objectives für ein Subjectives. Wenn sich das Moment der Subjectivität weiter bestimmt, so daß der Unterschied gemacht ist zwischen Gott als Gegenstand und dem wissenden Geiste, so bestimmt sich in diesem Unterschiede die subjective Seite als diejenige, welche auf die Seite der Endlichkeit fällt und beides steht sich zunächst so gegenüber, daß die Trennung den Gegensatz von Endlichkeit und Unendlichkeit ausmacht. Diese Unendlichkeit ist aber, weil sie noch mit dem Gegensatz behaftet ist, nicht die wahrhafte; der subjectiven Seite, welche für sich ist, ist der absolute Gegenstand noch ein Anderes und die Beziehung auf denselben ist nicht Selbstbewußtseyn. Es ist in diesem Verhältnisse aber auch die Beziehung vorhanden, daß das Endliche in seiner Absonderung sich als das Nichtige weiß und seinen Gegenstand als das Absolute, als seine Substanz. Hier findet zunächst das Verhältniß der Furcht gegen das absolute Object statt, da sich gegen dieses die Einzelheit nur als Accidenz oder als ein Vorübergehendes, Verschwindendes weiß. Dieser Standpunkt der Trennung ist aber nicht das Wahrhafte, sondern das sich selbst als nichtig Wissende und deshalb Aufzuhebende und sein Verhältniß ist nicht nur ein negatives, sondern in sich selbst positiv. Das Subject weiß die absolute Substanz, in die es sich aufzuheben hat, zugleich als sein Wesen, als seine Substanz, worin das Selbstbewußtseyn also an sich erhalten ist. Diese Einheit, Versöhnung, Wiederherstellung des Subjects und seines Selbstbewußtseyns, das positive Gefühl des Theilhabens, der Theilnahme an jenem Absoluten und die Einheit mit demselben sich auch wirklich zu geben, diese Aufhebung der Entzweiung macht die Sphäre des Cultus aus. Der Cultus umfaßt dieses gesammte innerliche und äußerliche Thun, welches diese Wiederherstellung zur Einheit zum Zwecke hat. Gewöhnlich faßt man den Ausdruck „Cultus" nur in der beschränktern Bedeutung, daß man darunter nur das äußerliche, öffentliche Handeln versteht und das innere Handeln des Gemüths nicht so sehr hervorhebt. Wir werden aber den Cultus als dieses die Innerlichkeit, wie die äußerliche Erscheinung umspannende Thun fassen, welches überhaupt die Wiederherstellung der Einheit mit dem Absoluten hervorbringt und damit auch wesentlich eine innere Umkehrung des Geistes und Gemüths ist. So enthält der christliche Cultus z. B. nicht nur die Sacramente, kirchlichen Handlungen und Pflichten, sondern er enthält auch die sogenannte Heilsordnung als eine schlechthin innere Geschichte und als eine Stufenfolge von Handlungen des Gemüths, überhaupt eine Bewegung, die in der Seele vorgeht und vorgehen soll.

Diese Seite des Selbstbewußtseyns, also des Cultus und die Seite des Bewußtseyns oder der Vorstellung werden wir aber immer auf jeder Stufe der Religion sich entsprechend finden. Wie der Inhalt des Begriffes von Gott oder das Bewußtseyn bestimmt ist, so ist auch das Verhältniß des Subjects zu ihm oder so ist auch das Selbstbewußtseyn im Cultus bestimmt; das eine Moment ist immer der Abdruck des andern, eines weist auf das andere hin. Beide Weisen,

von denen die eine nur das objective Bewußtseyn festhält, die andere das reine Selbstbewußtseyn, sind einseitig und heben sich jede an sich selbst auf.

So war es einseitig, wenn die vormalige natürliche Theologie nur Gott *als Gegenstand des Bewußtseyns* faßte. Diese Betrachtung der Idee Gottes, für welche Gott eigentlich nur das Wesen seyn konnte, wenn sie auch zu den Worten Geist oder Person kam, war inconsequent, denn wirklich durchgeführt hätte sie zu der andern, zur subjectiven Seite, zu der des Selbstbewußtseyns führen müssen.

Eben so einseitig ist es, die Religion nur als etwas *Subjectives* zu fassen und so die subjective Seite eigentlich zur einzigen zu machen. Hier ist dann der Cultus vollkommen kahl, leer, sein Thun eine Bewegung, die nicht von der Stelle kommt, seine Richtung auf Gott eine Beziehung auf eine Null und ein Schießen in das Blaue. Aber auch dieses nur subjective Thun ist in sich inconsequent und muß sich auflösen. Denn soll die subjective Seite auch nur irgendwie bestimmt seyn, so liegt es im Begriff des Geistes, daß er Bewußtseyn ist und *seine Bestimmtheit ihm Gegenstand* wird. Je reicher das Gemüth wäre, je mehr bestimmt, desto reicher müßte ihm dann auch der Gegenstand seyn. Die *Absolutheit* jenes Gefühls, das *substantiell* seyn soll, müßte ferner gerade das enthalten, daß es *sich von seiner Subjectivität losmacht*, denn das Substantielle, das ihm eigen seyn soll, ist gerade gegen das Accidentelle des Meinens und der Neigung gerichtet und ist vielmehr das an und für sich Feste, von unserm Gefühl, unsrer Empfindung *Unabhängige* und das Objective, das an und für sich besteht. Bleibt das Substantielle nur im Herzen eingeschlossen, so ist es nicht als das Höhere anerkannt und Gott ist selbst nur etwas Subjectives und die Richtung der Subjectivität bleibt höchstens ein Linienziehen ins Leere. Denn das Anerkennen eines Höheren, das dabei noch ausgesprochen werden mag, dieß Anerkennen eines Unbestimmten, diese Linien, die danach hingezogen werden, haben keinen Halt, keine Verbindung durch das Objective selbst und sind und bleiben einseitig *unser* Thun, unsere Linien, ein Subjectives, und das Endliche kommt nicht zur wahrhaften, wirklichen Entäußerung seiner selbst, während im Cultus der Geist im Gegentheil sich von seiner Endlichkeit losmachen und in Gott sich fühlen und wissen soll. Wenn das Fürsichbestehende und in seiner Beziehung auf uns Verpflichtende nicht vorhanden ist, so ist aller Cultus in die Subjectivität zusammengeschrumpft. Der Cultus enthält wesentlich Handlungen, Genüsse, Versicherungen, Bestätigungen und Bewahrheitung eines Höheren, aber solches *bestimmte Handeln, solche wirklichen Genüsse* und Versicherungen können keinen Platz haben, wenn das objective, verbindende Moment ihnen fehlt, und der Cultus wäre eigentlich vernichtet, wenn die subjective Seite als das Ganze gefaßt würde. Wie das Herausgehen des Bewußtseyns zu objectivem *Wissen*, ebenso wäre damit das Herausgehen aus dem subjectiven Herzen zur *Handlung* abgeschnitten. Eines ist auf das innigste mit dem Andern verbunden. Was der Mensch in Beziehung auf Gott zu thun zu haben meint, hängt mit seiner Vorstellung von Gott zusammen, seinem Bewußtseyn entspricht sein Selbstbewußtseyn und er kann umgekehrt nicht irgend etwas Bestimmtes in Rücksicht auf Gott zu thun zu haben meinen, wenn er keine Kenntniß, überhaupt keine bestimmte Vorstellung von ihm als Gegenstand hat oder zu haben meint. Erst wenn die Religion wirklich Verhältniß ist, den Unterschied des Bewußtseyns enthält, dann ist der Cultus als Aufhebung des Entzweiten wirklich gestaltet und lebendiger Proceß. Diese Bewegung des Cultus beschränkt sich aber nicht nur auf die Innerlichkeit, in welcher das Bewußtseyn sich von seiner Endlichkeit befreit, Bewußtseyn seines Wesens ist und das Subject als sich in Gott wissend in den Grund seines Lebens einge-

gangen ist, sondern dieses sein unendliches Leben entwickelt sich nun auch nach außen, denn auch das weltliche Leben, welches das Subject führt, hat jenes substantielle Bewußtseyn zu seiner Grundlage, und die Art und Weise, wie das Subject im weltlichen Leben seine Zwecke bestimmt, hängt von dem Bewußtseyn seiner wesentlichen Wahrheit ab. Dieß ist die Seite, nach welcher die Religion sich in die Weltlichkeit reflectirt und das Wissen von der Welt zur Erscheinung kommt. Dieß Hinausgehen in die wirkliche Welt ist der Religion wesentlich und in diesem Uebergange in die Welt erscheint die Religion als die Moralität in Bezug auf den Staat und dessen gesammtes Leben. Wie die Religion der Völker beschaffen ist, so ist auch ihre Moralität und Staatsverfassung beschaffen; diese richten sich ganz danach, ob ein Volk nur eine beschränkte Vorstellung von der Freiheit des Geistes gefaßt oder das wahrhafte Bewußtseyn der Freiheit hat.

Als die näheren Bestimmungen des Cultus werden sich uns ergeben das Moment der vorausgesetzten Einheit, die Sphäre der Trennung und die in der Trennung sich wiederherstellende Freiheit.

a. Der Cultus ist also überhaupt der ewige Proceß des Subjects, sich mit seinem Wesen identisch zu setzen.

Dieser Proceß der Aufhebung der Entzweiung scheint nur auf die subjective Seite zu fallen, diese Bestimmung ist aber auch in dem Gegenstande des Bewußtseyns gesetzt. Durch den Cultus wird Einigkeit gewonnen, was aber nicht ursprünglich einig ist, kann nicht als einig gesetzt werden. Diese Einigkeit, die als Thun, als dessen Resultat erscheint, muß auch als an und für sich seyend erkannt werden. Denn was dem Bewußtseyn Gegenstand ist, ist das Absolute, und dessen Bestimmung ist die, daß es Einheit seiner Absolutheit mit der Besonderheit ist. Diese Einheit ist im Gegenstande also selbst, z. B. in der christlichen Vorstellung von der Menschwerdung Gottes.

Ueberhaupt ist diese an sich seyende Einheit, bestimmter die menschliche Gestalt, die Menschwerdung Gottes wesentliches Moment der Religion und muß in der Bestimmung ihres Gegenstandes vorkommen. In der christlichen Religion ist diese Bestimmung vollkommen ausgebildet, aber auch in niedern Religionen kommt es vor, wäre es auch nur so, daß das Unendliche in der Weise mit dem Endlichen in Einheit erscheint, daß es als dieses Seyn, als dieses unmittelbare Daseyn in Gestirnen oder Thieren erscheint. Ferner gehört auch dieß hierher, daß nur momentan Gott menschliche oder sonstige Gestalt des Daseyns zeigt, daß er äußerlich erscheint, oder innerlich im Traum oder als innerliche Stimme sich offenbart.

Dieß ist das Moment der vorausgesetzten Einheit, die im Begriff Gottes liegen muß, so daß der Gegenstand des Bewußtseyns (Gott) den ganzen Begriff der Religion an seinem Inhalt zeigt und selbst die Totalität ist. Die Momente des Religionsbegriffs kommen hier also in der Bestimmung der Vereinigung vor. Die Seiten der wahrhaften Idee sind jede selbst dieselbe Totalität, welche das Ganze ist. Die Inhaltsbestimmungen in beiden Seiten sind mithin nicht an sich verschieden, sondern nur ihre Form. Das absolute Object bestimmt sich mithin für das Bewußtseyn als mit sich einige Totalität.

b. Diese Totalität kommt nun auch vor in der Form der Trennung und Endlichkeit, welche jener in sich einigen Totalität als die andere Seite gegenübersteht. Die Inhaltsmomente des ganzen Begriffs sind hier gesetzt in der Weise des Auseinandertretens, der Verschiedenheit, mithin als Abstracta. Das erste Moment auf dieser Seite der Verschiedenheit ist das des Ansichseyns, des Mitsichidentischseyns, des Formlosen, der Objectivität überhaupt. Dieß ist die Materie als das Indifferente, gleichgültige Bestehen. An dieses kann auch die Form gebracht werden, aber noch im abstracten Fürsichseyn. Dann heißen wir es Welt, die in Beziehung auf Gott

theils als dessen Gewand, Kleid, Gestalt erscheint, oder ihm gegenübertritt.

Diesem Moment des indifferenten Ansichseyns steht nun gegenüber das Fürsichseyn, überhaupt das Negative, die Form. Dieses Negative nun, in seiner zunächst unbestimmten Form, erscheint als das Negative in der Welt, während diese das Positive, das Bestehen ist. Die Negativität gegen dieses Bestehen, gegen dieß Sichselbstempfinden, Daseyn, Erhalten ist das Uebel. Gott gegenüber, dieser versöhnten Einheit des Ansichseyns und Fürsichseyns, tritt der Unterschied auf, die Welt als das positive Bestehen und in ihr Zerstörung und Widerspruch und da fallen die Fragen herein, die allen Religionen mit mehr oder weniger entwickeltem Bewußtseyn angehören, wie das Uebel mit der absoluten Einheit Gottes zu vereinigen sey und worin der Ursprung des Bösen liege. Dieses Negative erscheint zunächst als das Uebel an der Welt; aber es nimmt sich auch zurück zur Identität mit sich, in welcher es das Fürsichseyn des Selbstbewußtseyns, der endliche Geist ist.

Das sich in sich sammelnde Negative ist nun selbst wieder ein Positives, weil es einfach sich auf sich bezieht. Als Uebel erscheint es in Verwickelung mit dem positiven Bestehen. Aber die Negativität, die für sich, nicht an einem andern, das bestehen soll, vorhanden ist, die, sich in sich reflectirend, innerliche, unendliche Negativität, die sich selbst Gegenstand ist, ist Ich überhaupt. In diesem Selbstbewußtseyn und in seiner innern Bewegung selbst thut sich die Endlichkeit hervor und in es fällt der Widerspruch mit sich selbst. So ist in ihm die Störung, das Böse kommt in ihm zum Vorschein und dieß ist das Böse des Willens.

c. Ich aber, das Freie, kann von Allem abstrahiren, diese Negativität und Abscheidung ist es, die mein Wesen constituirt. Das Böse ist nicht das Ganze des Subjects; dieß hat vielmehr auch die Einheit mit sich selbst, welche die positive Seite

(das Gutseyn) und die Absolutheit, Unendlichkeit des Selbstbewußtseyns ausmacht. Es ist dieß das wesentliche Moment der Abgeschiedenheit des Geistes, daß ich von allem Unmittelbaren, allem Aeußerlichen abstrahiren kann. Diese Abgeschiedenheit ist der Zeitlichkeit, der Veränderung und dem Wechsel des Weltwesens, dem Uebel und der Entzweiung entnommen, und als die Absolutheit des Selbstbewußtseyns ist sie in dem Gedanken von der Unsterblichkeit der Seele vorgestellt. Zunächst ist darin die hervorstechende Bestimmung die Fortdauer in der Zeit, dieses Enthobenseyn über die Macht und über den Wechsel der Veränderung, ist aber als schon an sich ursprünglich dem Geiste angehörig, nicht erst durch die Versöhnung vermittelt vorgestellt. So kommt die andere Bestimmung hinzu, daß das Selbstbewußtseyn des Geistes ewiges, absolutes Moment in dem ewigen Leben ist, in welches es über die Zeit, dieses Abstractum der Veränderung und über das Reale der Veränderung, über die Entzweiung hinaus entrückt wird, wenn es in die Einheit und Versöhnung aufgenommen ist, die in dem Gegenstand des Bewußtseyns als ursprünglich vorhanden vorausgesetzt ist.

II.

Das Urtheil oder die bestimmte Religion.

Wenn wir im ersten Theil die Religion in ihrem Begriff, den einfachen Begriff derselben betrachten und die Inhaltsbestimmtheit, das Allgemeine, so muß nun aus dieser Sphäre der Allgemeinheit zur Bestimmtheit fortgegangen werden; der Begriff als solcher ist der noch eingehüllte, worin die Bestimmungen, Momente enthalten, aber noch nicht ausgelegt sind und das Recht ihres Unterschieds noch nicht erhalten haben. Das erhalten sie erst durch das Urtheil. Indem Gott, der Begriff urtheilt und die Kategorie der Bestimmung eintritt, da haben wir erst existirende Religion, zugleich bestimmt existirende Religion.

Der Gang vom Abstracten zum Concreten gründet sich auf unsre Methode, auf den Begriff, nicht weil viel besonderer Inhalt vorhanden ist. Hiervon unterscheidet sich unsre Ansicht gänzlich. Der Geist, dem das absolute, höchste Seyn zukommt, ist nur als Thätigkeit, d. h. insofern er sich selbst setzt, für sich ist und sich selbst hervorbringt. In dieser seiner Thätigkeit ist er aber wissend und ist er das, was er ist, nur als wissender. So ist es der Religion wesentlich, nicht in ihrem Begriffe nur zu seyn, sondern das Bewußtseyn dessen zu seyn, was der Begriff ist, und das Material, worin sich der Begriff, gleichsam als der Plan, ausführt, das er sich zu eigen macht, sich gemäß bildet, ist das menschliche Bewußtseyn, wie z. B. das Recht auch nur ist, indem es im Geiste existirt, den Willen der Menschen einnimmt und sie von ihm als der Bestimmung ihres Willens wissen. So erst realisirt sich die Idee, während sie vorher zunächst selbst nur als Form des Begriffs gesetzt ist.

Der Geist ist überhaupt nicht unmittelbar, unmittelbar sind die natürlichen Dinge und bleiben bei diesem Seyn, das Seyn des Geistes ist nicht so unmittelbar, sondern nur als sich selbst producirend, sich für sich machend durch Negation als Subject, sonst ist er nur Substanz, und dieß Zusichkommen des Geistes ist Bewegung, Thätigkeit und Vermittlung seiner selbst mit sich.

Der Stein ist unmittelbar, ist fertig. Schon das Lebendige aber ist diese Thätigkeit; so ist die erste Existenz der Pflanze diese schwache des Keims und aus diesem muß sie sich entwickeln und erst hervorbringen. Zuletzt resumirt sich die Pflanze in ihrer Entfaltung in dem Samen: dieser Anfang der Pflanze ist auch ihr letztes Product. Ebenso ist der Mensch zuerst Kind und durchläuft als Natürliches diesen Kreis, ein Anderes zu erzeugen.

Bei der Pflanze sind es zweierlei Individuen: dieses Samenkorn, das anfängt, ist ein anderes, als das, das die Vollendung ihres Lebens ist, in welches diese Entfaltung reift.

Der Geist aber ist eben dieß, weil er lebendig überhaupt ist, nur an sich oder in seinem Begriff zuerst zu seyn, dann in die Existenz zu treten, sich zu entfalten, hervorzubringen, reif zu werden, den Begriff seiner selbst hervorzubringen, was er an sich ist, so, daß das, was an sich ist, sein Begriff für sich selbst sey. Das Kind ist noch kein vernünftiger Mensch, hat Anlage nur, ist erst nur Vernunft, Geist an sich; durch seine Bildung, Entwickelung ist es erst Geist.

Dieß heißt also sich bestimmen, in Existenz treten, für Anderes seyn, seine Momente in Unterschied zu bringen und sich auszulegen. Diese Unterschiede sind keine anderen Bestimmungen, als die der Begriff selbst in sich enthält.

Die Entfaltung dieser Unterschiede und der Verlauf der Richtungen, die sich daraus ergeben, sind der Weg des Geistes, zu sich selbst zu kommen, er selbst ist aber das Ziel. Das absolute Ziel, daß er sich erkennt, sich faßt, sich Gegenstand ist, wie er an sich selbst ist, zur vollkommenen Erkenntniß seiner selbst kommt, dieß Ziel ist erst sein wahrhaftes Seyn. Dieser Proceß nun des sich producirenden Geistes, dieser Weg desselben enthält unterschiedene Momente; aber der Weg ist noch nicht das Ziel und der Geist ist nicht am Ziel, ohne den Weg durchlaufen zu haben, er ist nicht von Hause aus am Ziel, das Vollkommenste muß den Weg zum Ziel durchlaufen, um es zu erringen. In diesen Stationen seines Processes ist der Geist noch nicht vollkommen, sein Wissen, Bewußtseyn über sich selbst ist nicht das wahrhafte und er ist sich noch nicht offenbar. Indem der Geist wesentlich diese Thätigkeit des Sichhervorbringens ist, so ergeben sich daraus Stufen seines Bewußtseyns, aber er ist sich immer nur bewußt gemäß dieser Stationen. Diese Stufen geben nun die bestimmte Religion, da ist Religion Bewußtseyn des allgemeinen Geistes, der noch nicht als absolut für sich ist; dieß Bewußtseyn des Geistes auf jeder Stufe ist bestimmtes Bewußtseyn seiner, Weg der Erziehung

des Geistes. Wir haben also die bestimmte Religion, die eben als Stufe auf dem Wege des Geistes unvollkommen ist, zu betrachten.

Die verschiedenen Formen, Bestimmungen der Religion sind einer Seits Momente der Religion überhaupt oder der vollendeten Religion. Aber sie haben auch diese selbständige Gestalt, daß die Religion in ihnen sich in der Zeit und geschichtlich entwickelt hat.

Die Religion, insofern sie bestimmt ist und den Kreis ihrer Bestimmtheit noch nicht durchlaufen hat, daß sie endliche Religion ist, als endliche existirt — ist sie historische Religion, eine besondere Gestalt der Religion. Indem im Stufengange, in der Entwickelung der Religion die Hauptmomente gezeigt werden, wie diese Stufen auch historisch existirten, bildet das eine Reihe von Gestaltungen, eine Geschichte der Religion.

Was durch den Begriff bestimmt ist, hat existiren müssen, und die Religionen, wie sie auf einander gefolgt sind, sind nicht in zufälliger Weise entstanden. Der Geist ist es, der das Innere regiert, und es ist abgeschmackt, nach Art der Historiker, hier nur Zufälligkeit zu sehen.

Die wesentlichen Momente des Religionsbegriffs erscheinen und treten hervor auf jeder Stufe, wo er nur existirt hat; nur dadurch kommt der Unterschied von der wahrhaften Form des Begriffs herein, daß sie noch nicht in der Totalität desselben gesetzt sind. Die bestimmten Religionen sind zwar nicht unsre Religion, aber als wesentliche, wenn auch als untergeordnete Momente, die der absoluten Wahrheit nicht fehlen dürfen, sind sie in der unsrigen enthalten. Wir haben es also in ihnen nicht mit einem Fremden, sondern mit dem Unsrigen zu thun und die Erkenntniß, daß es so sey, ist die Versöhnung der wahrhaften Religion mit der falschen. So erscheinen auf niederen Stufen der Entwickelung die Momente des Religionsbegriffs noch als Ahndungen und als wie natürliche Blumen und Gebilde zufällig hervorgesprossen. Aber die

durchgehende Bestimmtheit dieser Stufen ist die Bestimmtheit des Begriffs selbst, die auf keiner Stufe fehlen kann. Der Gedanke der Menschwerdung z. B. geht durch alle Religionen hindurch. Auch in anderen Sphären des Geistes machen sich solche allgemeine Begriffe geltend. Das Substantielle der sittlichen Verhältnisse z. B., Eigenthum, Ehe, Vertheidigung des Fürsten und des Staates, und die in der Subjectivität liegende letzte Entscheidung über das, was für das Ganze zu thun ist, das ist auch in einer unausgebildeten Gesellschaft so vorhanden, wie im vollendeten Staate, nur die bestimmte Form dieses Substantiellen ist auf den Stufen seiner Ausbildung verschieden. Worauf es aber hier besonders ankommt, ist, daß der Begriff in seiner Totalität auch wirklich gewußt werde, und je nachdem dieß Wissen vorhanden ist, danach ist auch eine Stufe des religiösen Geistes höher oder niedriger, reicher oder ärmer. Der Geist kann ein Gut in seinem Besitz haben, ohne daß er davon ein entwickeltes Bewußtseyn hat. Die unmittelbare, eigene Natur des Geistes, so seine physische, organische Natur hat er, weiß sie aber nicht in ihrer Bestimmtheit und Wahrheit und hat von ihr nur eine ohngefähre, allgemeine Vorstellung. Die Menschen leben im Staate, sie sind selbst die Lebendigkeit, Thätigkeit, Wirklichkeit des Staates, aber das Setzen, Bewußtwerden dessen, was der Staat ist, ist darum nicht vorhanden, und eben der vollendete Staat ist, daß Alles, was an sich in ihm, d. h. in seinem Begriff ist, entwickelt, gesetzt, zu Rechten und Pflichten, zum Gesetz gemacht sey. So sind in den bestimmten Religionen die Momente des Begriffs da, in Anschauungen, Gefühlen, unmittelbaren Gestalten vorhanden, aber das Bewußtseyn dieser Momente ist noch nicht entwickelt, oder sie sind noch nicht zur Bestimmung des absolnten Gegenstandes erhoben und Gott ist noch nicht unter diesen Bestimmungen der Totalität des Religionsbegriffs vorgestellt.

Die bestimmten Religionen der Völker zeigen uns allerdings oft genug die verzerrtesten und bizarresten Ausgeburten von Vorstellungen des göttlichen Wesens und dann von Pflichten und Verhaltungsweisen im Cultus. Aber wir dürfen uns die Sache nicht so leicht machen und sie so oberflächlich fassen, daß wir diese religiösen Vorstellungen und Gebräuche als *Aberglauben, Irrthum und Betrug* verwerfen oder nur dieß darin sehen, daß sie von der Frömmigkeit herkommen, und sie so *als etwas Frommes* gelten lassen, sie mögen sonst beschaffen seyn, wie sie wollen. Auch nicht bloß die Sammlung und Bearbeitung des *Aeußerlichen und Erscheinenden* kann uns befriedigen. Das höhere Bedürfniß ist vielmehr, den Sinn, *das Wahre und den Zusammenhang mit dem Wahren*, kurz das *Vernünftige* darin zu erkennen. Es sind *Menschen*, die auf solche Religionen verfallen sind; es muß also *Vernunft* darin und in aller Zufälligkeit eine *höhere Nothwendigkeit* seyn. Diese Gerechtigkeit müssen wir ihnen widerfahren lassen, denn das Menschliche, Vernünftige in ihnen ist auch das *Unsere*, wenn auch in unserm höhern Bewußtseyn *nur als Moment*. Die Geschichte der Religionen in diesem Sinne auffassen heißt: sich auch mit dem *versöhnen*, was Schauderhaftes, Furchtbares oder Abgeschmacktes in ihnen vorkommt, und es *rechtfertigen*. Wir sollen es keineswegs *richtig oder wahr finden*, wie es in seiner ganzen *unmittelbaren Gestalt* vorkommt — davon ist gar nicht die Rede — aber wenigstens den Anfang, die *Quelle* als ein *Menschliches* erkennen, aus dem es hervorgegangen ist. Das ist die Versöhnung mit diesem ganzen Gebiet, die Versöhnung, die sich im Begriff vollendet. Die Religionen, wie sie auf einander folgen, sind determinirt durch den Begriff, nicht äußerlich bestimmt, bestimmt vielmehr durch die Natur des Geistes, der sich gedrängt hat in der Welt, sich zum Bewußtseyn seiner selbst zu bringen. Indem wir diese bestimmten Religionen nach dem

Begriff betrachten, so ist dieß eine rein philosophische Betrachtung dessen, was ist. Die Philosophie betrachtet überhaupt nichts, was nicht ist, und sie hat es nicht mit so Ohnmächtigem zu thun, das nicht einmal die Kraft hat, sich zur Existenz fortzutreiben.

In der Entwickelung nun als solcher, insofern sie noch nicht zum Ziele gekommen ist, sind die Momente des Begriffs noch auseinanderfallend, so daß *die Realität dem Begriff noch nicht gleich* geworden ist, und die geschichtliche Erscheinung dieser *Momente* sind die *endlichen Religionen*. Um diese in ihrer Wahrheit aufzufassen, muß man sie nach den zwei Seiten betrachten, einer Seits wie Gott gewußt wird, wie er bestimmt wird und andrer Seits wie das Subject sich damit selbst weiß. Denn für die Fortbestimmung beider Seiten, der objectiven und subjectiven, ist Eine Grundlage und durch beide Seiten geht *Eine Bestimmtheit* hindurch. Die Vorstellung, welche der Mensch von Gott hat, entspricht der, welche er von sich selbst, von seiner Freiheit hat. Indem er sich in Gott weiß, weiß er damit sein unvergängliches Leben in Gott, er weiß von der Wahrheit seines Seyns, hier tritt also die Vorstellung von der *Unsterblichkeit der Seele* als ein wesentliches Moment in die Geschichte der Religion ein. Die Vorstellungen von Gott und von der Unsterblichkeit haben eine nothwendige Beziehung aufeinander: wenn der Mensch wahrhaft von Gott weiß, so weiß er auch wahrhaft von sich: beide Seiten entsprechen einander. Gott ist zunächst etwas ganz Unbestimmtes; in dem Gange der Entwickelung bildet sich aber das *Bewußtseyn* dessen, was Gott ist, allmälig weiter aus, verliert immer mehr die anfängliche Unbestimmtheit und damit schreitet auch die Entwickelung des wirklichen *Selbstbewußtseyns* weiter fort. In die Sphäre dieser Fortentwickelung fallen auch die *Beweise vom Daseyn Gottes*, welche die nothwendige Erhebung zu Gott zu zeigen den Zweck haben. Denn die Verschiedenheit der Bestimmungen, die in dieser Erhebung Gott zugeschrieben werden, sind

durch die Verschiedenheit des Ausgangspunktes gesetzt und diese wiederum ist in der Natur der jedesmaligen geschichtlichen Stufe des wirklichen Selbstbewußtseyns begründet. Die verschiedenen Formen dieser Erhebung werden uns immer den metaphysischen Geist jeder Stufe geben, dem die wirkliche Vorstellung von Gott und die Sphäre des Cultus entsprechen.

Geben wir vorläufig auch von dieser Stufe der bestimmten Religion die nähere Eintheilung, so kommt es hier besonders auf die Art der göttlichen Erscheinung an. Gott ist Erscheinen, aber nicht nur überhaupt, sondern als das Geistige bestimmt er sich selbst erscheinend, d. h. er ist nicht Gegenstand überhaupt, sondern sich selbst Gegenstand.

1. Was die Erscheinung überhaupt, oder das abstracte Erscheinen betrifft, so ist dieses die Natürlichkeit überhaupt. Das Erscheinen ist Seyn für Anderes, eine Aeußerlichkeit Unterschiedener gegen einander und zwar eine unmittelbare, noch nicht in sich reflectirte. Diese logische Bestimmung ist hier in ihrer concreten Bedeutung gefaßt, das Natürliche. Was für ein Anderes ist, ist eben deshalb auf sinnliche Weise. Der Gedanke, der für einen andern Gedanken, der als seyend unterschieden, d. h. als selbständiges Subject gegen jenen ist, gesetzt werden soll, ist für diesen nur mittheilbar durch das sinnliche Medium des Zeichens, Sprechens, überhaupt durch eine leibliche Vermittlung.

Aber indem Gott wesentlich nur ist als sich erscheinend, so gehört jenes abstracte Verhältniß des Menschen zur Natur nicht zur Religion, sondern das Natürliche ist in der Religion nur Moment des Göttlichen und es muß also, wie es für das religiöse Bewußtseyn ist, zugleich die Bestimmung der geistigen Weise an ihm haben; es erhält sich also nicht in seinem reinen, natürlichen Element, sondern erhält die Bestimmung des Göttlichen, das in ihm wohne. Von keiner Religion kann man sagen, daß die Menschen die Sonne, das Meer, die Natur angebetet hätten; indem sie dieß anbeten, ist es ihnen

eben damit nicht mehr dieß Prosaische, was es für uns ist; indem diese Gegenstände ihnen göttlich sind, sind sie zwar noch natürlich, aber damit, daß sie Gegenstände der Religion sind, sind sie zugleich vorgestellt mit einer geistigen Weise. Die Betrachtung der Sonne, der Sterne ꝛc., als dieser natürlichen Erscheinungen, ist außerhalb der Religion. Die sogenannte prosaische Ansicht der Natur, wie sie für das verständige Bewußtseyn ist, ist erst eine spätere Trennung; daß sie vorhanden sey, dazu gehört eine viel tiefer zurückgehende Reflexion. Erst wenn der Geist selbständig sich für sich, frei von der Natur gesetzt hat, tritt diese ihm als ein Anderes, Aeußeres auf.

Die erste Weise der Erscheinung, die Natürlichkeit, hat also die Subjectivität, die Geistigkeit Gottes nur überhaupt zum Centrum. Diese beiden Bestimmungen sind daher noch nicht in reflectirter Weise in Verhältniß getreten. Daß dieß geschieht ist nun das Zweite.

2. An sich ist Gott der Geist, dieß ist unser Begriff von ihm. Aber eben deswegen muß er auch als Geist gesetzt, d. h. die Weise seiner Erscheinung muß selbst eine geistige seyn und somit die Negation des Natürlichen; dazu gehört, daß seine Bestimmtheit, die Seite der Realität an der Idee, dem Begriff gleich sey, und das Verhältniß der Realität zum göttlichen Begriff ist vollendet, wenn der Geist als Geist, d. h. der Begriff und auch die Realität als dieser Geist ist. Zunächst aber sehen wir, daß die Natürlichkeit jene Bestimmtheit des Begriffs von Gott oder die Seite der Realität an der Idee ausmacht. Das Hervortreten der Geistigkeit, der Subjectivität aus der Natürlichkeit erscheint daher nur erst als ein Kampf beider Seiten, die im Kampf noch mit einander verwickelt sind. Auch diese Stufe der bestimmten Religion bleibt daher noch in der Sphäre der Natürlichkeit stehen und bildet mit der vorhergehenden überhaupt die Stufe der Naturreligion.

3. Noch innerhalb der Folge der bestimmten Religionen

macht die Bewegung des Geistes den Versuch, die Bestimmtheit dem Begriff gleichzusetzen, aber diese Bestimmtheit erscheint hier noch als abstracte, oder der Begriff noch als der endliche. Diese Versuche, in denen das Princip der vorhergehenden Stufen, das Wesen, in die unendliche Innerlichkeit sich zusammenzufassen strebt, sind: 1) die jüdische Religion, 2) die griechische, 3) die römische. Der jüdische Gott ist die Einzigkeit, die selbst noch abstracte Einheit bleibt, noch nicht in sich concret ist. Dieser Gott ist zwar Gott im Geist, aber noch nicht als Geist, ein Unsinnliches, Abstractum des Gedankens, welches noch nicht die Erfüllung in sich hat, die es zum Geist macht. Die Freiheit, zu welcher sich der Begriff in der griechischen Religion zu entwickeln sucht, lebt noch unter dem Scepter der Nothwendigkeit des Wesens und der Begriff, wie er in der römischen Religion erscheint und seine Selbständigkeit gewinnen will, ist noch beschränkt, da er auf eine gegenüberstehende Aeußerlichkeit bezogen ist, in der er nur objectiv seyn soll und ist so äußerliche Zweckmäßigkeit.

Dieses sind die Hauptbestimmtheiten, die hier als die Weise der Realität des Geistes erscheinen. Als Bestimmtheiten sind sie dem Begriff des Geistes nicht angemessen und sind sie Endlichkeiten, auch diese Unendlichkeit, daß Ein Gott ist, diese abstracte Affirmation. Und wollte man diese Bestimmung der Erscheinung Gottes im Bewußtseyn als reine Idealität des Einen, als Tilgung der Mannigfaltigkeit des äußerlichen Erscheinens, der Naturreligion als das Wahrhafte gegenüberstellen, so ist sie vielmehr selbst nur eine Bestimmtheit gegen die Totalität des Begriffs des Geistes. Dieser Totalität entspricht sie so wenig wie ihr Gegensatz; diese bestimmten Religionen sind also überhaupt noch nicht die wahrhafte Religion und Gott ist in ihnen noch nicht in seiner Wahrhaftigkeit erkannt, da ihnen der absolute Inhalt des Geistes fehlt.

III.

Die offenbare Religion.

Die Manifestation, Entwickelung und das Bestimmen geht nicht in's Unendliche fort und hört nicht zufällig auf; der wahrhafte Fortgang besteht vielmehr darin, daß diese Reflexion des Begriffs in sich sich abbricht, indem sie wirklich in sich zurückgeht. So ist die Erscheinung selbst die unendliche, der Inhalt dem Begriff des Geistes gemäß und die Erscheinung so, wie der Geist an und für sich selbst ist. Der Begriff der Religion ist in der Religion sich selbst gegenständlich geworden. Der Geist, der an und für sich ist, hat nun in seiner Entfaltung nicht mehr einzelne Formen, Bestimmungen seiner vor sich, weiß von sich nicht mehr als Geist in irgend einer Bestimmtheit, Beschränktheit, sondern nun hat er jene Beschränkungen, diese Endlichkeit überwunden und ist er für sich, wie er an sich ist. Dieses Wissen des Geistes für sich, wie er an sich ist, ist das An- und Fürsichseyn des wissenden Geistes, die vollendete, absolute Religion, in der es offenbar ist, was der Geist, Gott ist; dieß ist die christliche Religion.

Daß der Geist, wie in Allem, so in der Religion seine Bahn durchlaufen muß, das ist im Begriff des Geistes nothwendig: er ist nur dadurch Geist, daß er für sich ist als die Negation aller endlichen Formen, als diese absolute Idealität.

Ich habe Vorstellungen, Anschauungen, das ist ein gewisser Inhalt, dieß Haus ꝛc. Sie sind meine Anschauungen, stellen sich mir vor; ich könnte sie mir aber nicht vorstellen, wenn ich diesen Inhalt nicht in mich faßte, und ihn nicht auf einfache, ideelle Weise in mich gesetzt hätte. Idealität heißt, daß dieß äußerliche Seyn, Räumlichkeit, Zeitlichkeit, Materiatur, Außereinander aufgehoben ist: indem ich es weiß, sind es nicht außer einander seyende Vorstellungen, sondern auf einfache Weise sind sie in mir zusammengefaßt.

Der Geist ist Wissen; daß aber das Wissen sey, dazu gehört,

daß der Inhalt deſſen, was er weiß, dieſe ideelle Form erlangt habe und auf dieſe Weiſe negirt worden ſey; was der Geiſt iſt, muß auf ſolche Weiſe das Seinige geworden ſeyn, er muß dieſen Kreislauf durchgemacht haben; und jene Formen, Unterſchiede, Beſtimmungen, Endlichkeiten müſſen geweſen ſeyn, daß er ſie zu dem Seinigen mache.

Das iſt der Weg und das Ziel, daß der Geiſt ſeinen eigenen Begriff, das, was er an ſich iſt, erreicht habe, und er erreicht es nur auf dieſe Weiſe, die in ihren abſtracten Momenten angedeutet worden. Die geoffenbarte Religion iſt die offenbare, weil in ihr Gott ganz offenbar geworden. Hier iſt alles dem Begriff angemeſſen; es iſt nichts Geheimes mehr an Gott. Es iſt hier das Bewußtſeyn von dem entwickelten Begriff des Geiſtes, von Verſöhntſeyn, nicht in der Schönheit, Heiterkeit, ſondern im Geiſte. Die offenbare Religion, während ſie ſonſt immer noch verhüllt, nicht in ihrer Wahrheit war, iſt zu ihrer Zeit gekommen; das iſt nicht eine zufällige Zeit, ein Belieben, Einfall, ſondern im weſentlichen, ewigen Rathſchluß Gottes, d. h. in der ewigen Vernunft, Weisheit Gottes beſtimmte Zeit; es iſt Begriff der Sache, der göttliche Begriff, Begriff Gottes ſelbſt, der ſich zu dieſer Entwickelung beſtimmt und ihr Ziel geſetzt hat.

Dieſer Gang der Religion iſt die wahrhafte Theodicee; er zeigt alle Erzeugniſſe des Geiſtes, jede Geſtalt ſeiner Selbſterkenntniß als nothwendig auf, weil der Geiſt lebendig, wirkend, und der Trieb iſt, durch die Reihe ſeiner Erſcheinungen zum Bewußtſeyn ſeiner ſelbſt, als aller Wahrheit, hindurchzudringen.

Der Religionsphiloſophie erſter Theil.

Begriff der Religion.

Das, womit wir anzufangen haben, ist die Frage: wie haben wir einen Anfang zu gewinnen? Es ist eine wenigstens formelle Forderung aller Wissenschaft, besonders der Philosophie, daß darin Nichts vorkomme, was nicht bewiesen ist. Beweisen im oberflächlichen Sinne heißt, daß ein Inhalt, Satz, Begriff aufgezeigt werde als resultirend aus etwas Vorhergehendem.

Aber wenn angefangen werden soll, hat man noch nicht bewiesen, denn man ist noch nicht bei etwas Resultirendem, bei einem Vermittelten, durch Anderes Gesetzten. Im Anfang ist man beim Unmittelbaren. Die anderen Wissenschaften haben dieß in ihrer Art bequem; denn für sie ist der Gegenstand als ein gegebener vorhanden; so wird z. B. in der Geometrie angefangen: es giebt einen Raum, Punkt. Vom Beweisen des Gegenstandes ist da nicht die Rede, ihn giebt man unmittelbar zu.

In der Philosophie ist es nicht erlaubt, einen Anfang zu machen mit „es giebt, es ist", denn in ihr sollen wir nicht den Gegenstand voraussetzen. Es kann dieß eine Schwierigkeit ausmachen in Ansehung der Philosophie überhaupt. Aber wir fangen hier nicht von Vorne an in der Philosophie, die Religions-Wissenschaft ist eine Wissenschaft in der Philosophie, setzt insofern die anderen philosophischen Disciplinen voraus, ist also Resultat. Nach der philosophischen Seite sind wir hier bereits bei einem Resultat von Vordersätzen, die hinter unserm Rücken liegen. Zur Aushülfe können wir uns jedoch an unser gewöhnliches Bewußtseyn wenden, ein Zugegebenes, auf subjective Weise Vorausgesetztes aufnehmen und von ihm den Anfang machen.

Der Anfang der Religion ist seinem allgemeinen Inhalte nach der noch eingehüllte Begriff der Religion selbst, daß Gott die absolute Wahrheit, die Wahrheit von Allem und daß die Religion allein das absolute wahre Wissen ist. Wir haben so

A. Von Gott

zu handeln und den Anfang zu machen.

Was Gott ist, ist für uns, die Religion haben, ein Bekanntes, ein Inhalt, der im subjectiven Bewußtseyn vorhanden ist; aber wissenschaftlich betrachtet ist zunächst Gott ein allgemeiner abstracter Name, der noch keinen wahrhaften Gehalt bekommen hat. Denn die Religionsphilosophie erst ist die Entwickelung, Erkenntniß dessen, was Gott ist, und durch sie erfährt man erst auf erkennende Weise, was Gott ist. Gott ist diese sehr wohl bekannte, aber eine wissenschaftlich noch nicht entwickelte, erkannte Vorstellung.

Mit der Hinweisung auf diese in unsrer Wissenschaft sich selbst rechtfertigende Entwickelung nehmen wir es zunächst als eine Versicherung auf, daß es Resultat der Philosophie ist, daß Gott das absolut Wahre, das an und für sich Allgemeine, Alles Befassende, Enthaltende und Allem Bestandgebende ist. Und in Ansehung dieser Versicherung können wir uns ebenso zunächst auf das religiöse Bewußtseyn berufen, welches die Ueberzeugung hat, daß Gott das absolut Wahre überhaupt ist, von dem Alles ausgeht und in das Alles zurückgeht, von dem Alles abhängig ist, und daß sonst Anderes nicht absolute, wahrhafte Selbständigkeit hat. Das ist nun der Inhalt des Anfangs.

Dieser Anfang ist wissenschaftlich noch abstract: so voll die Brust von dieser Vorstellung seyn kann, so ist es im Wissenschaftlichen nicht darum zu thun, was in der Brust, sondern um das, was herausgesetzt ist als Gegenstand für das Bewußtseyn, näher für das denkende Bewußtseyn, was die Form des

Gedankens erlangt hat. Dieser Fülle die Form des Gedankens, Begriffs zu geben, ist das Geschäft unsrer Wissenschaft.

a. Der Anfang als abstract, als der erste Inhalt, die Allgemeinheit hat so noch gleichsam eine subjective Stellung, hat die Stellung, als ob das Allgemeine nur für den Anfang so allgemein wäre und nicht in dieser Allgemeinheit bliebe. Der Anfang des Inhalts ist aber selbst so aufzufassen, daß bei allen weiteren Entwickelungen dieses Inhalts, indem dieß Allgemeine sich als ein absolut Concretes, Inhaltsvolles, Reiches zeigen wird, wir zugleich aus dieser Allgemeinheit nicht heraustreten, so, daß diese Allgemeinheit, die wir der Form nach einer Seits verlassen, indem sie zu einer bestimmten Entwickelung fortgeht, sich doch als absolute, dauernde Grundlage erhält, nicht als bloß subjectiver Anfang zu nehmen ist.

Gott ist für uns, indem er das Allgemeine ist, in Beziehung auf die Entwickelung das in sich Verschlossene, in absoluter Einheit mit sich selbst. Wenn wir sagen: Gott ist das Verschlossene, so ist das ausgedrückt in Beziehung auf eine Entwickelung, die wir erwarten; aber die Verschlossenheit, was Allgemeinheit Gottes von uns genannt worden, ist in dieser Beziehung auf Gott selbst, auf den Inhalt selbst nicht zu fassen als eine abstracte Allgemeinheit, außerhalb welcher das Besondere, gegen welche das Besondere noch selbständig wäre.

So ist nun diese Allgemeinheit als die absolut volle, erfüllte zu fassen. Gott als dieses Allgemeine, das in sich Concrete, Volle ist dieß, daß Gott nur Einer ist und nicht im Gegensatz gegen viele Götter, sondern es ist nur das Eine, Gott.

Die Dinge, Entwickelungen der natürlichen und geistigen Welt sind mannigfache Gestalten, unendlich vielgeformtes Daseyn: sie haben ein Seyn von unterschiedenem Grad, Kraft, Stärke, Inhalt, aber das Seyn aller dieser Dinge ist ein solches, das nicht selbständig, sondern schlechthin nur ein Getragenes, Gesetztes ist, nicht wahrhafte Selbständigkeit hat. Wenn wir

den besonderen Dingen ein Seyn zuschreiben, so ist das nur ein geliehenes Seyn, nur der Schein eines Seyns, nicht das absolut selbständige Seyn, das Gott ist.

Gott in seiner Allgemeinheit, dieß Allgemeine, in welchem keine Schranke, Endlichkeit, Besonderheit ist, ist das absolute Bestehen und allein das Bestehen, und was besteht, hat seine Wurzel, sein Bestehen nur in diesem Einen. Wenn wir diesen ersten Inhalt so auffassen, so können wir uns ausdrücken: Gott ist die absolute Substanz, die allein wahrhafte Wirklichkeit. Alles Andere, was wirklich ist, ist nicht für sich wirklich, hat kein Bestehen für sich; die einzig absolute Wirklichkeit ist allein Gott, so ist er die absolute Substanz.

Hält man diesen Gedanken so abstract fest, so ist es allerdings Spinozismus. Die Substantialität, die Substanz als solche ist noch gar nicht unterschieden von der Subjectivität. Aber zu der gemachten Voraussetzung gehört auch dieß: Gott ist der Geist, der absolute Geist, der ewig einfache, wesentlich bei sich seyende Geist: diese Idealität, Subjectivität des Geistes, welche Durchsichtigkeit, Idealität von allem Besonderen ist, ist ebenso diese Allgemeinheit, diese reine Beziehung auf sich selbst, das absolute bei sich selbst Seyn und Bleiben.

Wenn wir sagen: „Substanz", so liegt darin, daß dieß Allgemeine noch nicht gefaßt ist als concret in sich: wird es so gefaßt, als concret in sich, so ist es Geist; dieser bleibt auch in seiner concreten Bestimmung in sich diese Einheit mit sich, diese Eine Wirklichkeit, welche wir so eben Substanz hießen. Eine weitere Bestimmung ist es, daß die Substantialität, die Einheit der absoluten Wirklichkeit mit sich selbst, nur Grundlage, ein Moment in der Bestimmung Gottes als Geistes ist. Die Verunglimpfung der Philosophie geht vornemlich von dieser Seite aus: man sagt, die Philosophie müsse Spinozismus seyn, wenn sie consequent sey, und so sey sie Atheismus, Fatalismus.

Aber beim Anfang hat man noch nicht unterschiedene Bestimmungen, Eines und ein Anderes: beim Anfang ist man nur beim Einen, nicht beim Andern.

Von solchem Anfang herein haben wir zunächst den Inhalt noch in Form der Substantialität. Auch wenn wir sagen: „Gott, Geist", so sind das unbestimmte Worte, Vorstellungen. Es kommt darauf an, was in's Bewußtseyn getreten ist. Zuerst tritt das Einfache, das Abstracte in's Bewußtseyn. In dieser ersten Einfachheit haben wir Gott noch in der Bestimmung der Allgemeinheit, bei der wir aber nicht bleiben.

Dieser Inhalt bleibt aber gleichwohl die Grundlage: in aller weitern Entwickelung tritt Gott nicht aus seiner Einheit mit sich selbst heraus. Indem er, wie man gewöhnlich sagt, die Welt erschafft, entsteht nicht ein Böses, Anderes, das selbständig, unabhängig wäre.

b. Dieser Anfang ist Gegenstand für uns oder Inhalt in uns; wir haben diesen Gegenstand; so ist die unmittelbare Frage: wer sind wir? Wir, Ich, der Geist ist selbst ein sehr Concretes, Mannigfaches: ich bin anschauend, sehe, höre ꝛc. — Alles das bin ich, dieß Fühlen, Sehen. Der nähere Sinn dieser Frage ist also: nach welcher jener Bestimmungen ist dieser Inhalt für unsere Sinne? Vorstellung, Wille, Phantasie, Gefühl? — welches ist der Ort, wo dieser Inhalt, Gegenstand zu Hause ist? welches ist der Boden dieses Gehalts?

Wenn man sich an die gäng und gebe Antworten erinnert in dieser Rücksicht, so ist Gott in uns als glaubend, fühlend, vorstellend, wissend. Diese Formen, Vermögen, Seiten von uns, Gefühl, Glaube, Vorstellung haben wir nachher näher zu betrachten, besonders in Beziehung auf diesen Punkt selbst. Wir sehen uns nicht um nach einer Antwort irgend einer Art, richten uns nicht nach Erfahrungen, Beobachtungen, daß wir Gott im Gefühl ꝛc. haben: zunächst halten wir uns an das, was wir vor uns haben, dieses Eine, Allgemeine, diese Fülle, die dieser sich selbst gleichbleibende, durchsichtige Aether ist.

Nehmen wir dieß Eine vor uns und fragen: für welches unserer Vermögen, Thätigkeiten des Geistes ist dieses Eine, schlechthin Allgemeine? so können wir nur die entsprechende Thätigkeit unsres Geistes nennen als den Boden, worauf dieser Inhalt zu Hause seyn kann. Das ist das Denken.

Denken ist der Boden allein dieses Inhalts, die Thätigkeit des Allgemeinen, das Allgemeine in seiner Thätigkeit, Wirksamkeit; oder sprechen wir es aus als Auffassen des Allgemeinen, so ist das, für welches das Allgemeine ist, immer das Denken.

Dieses Allgemeine, was vom Denken producirt werden kann, und für das Denken ist, kann ganz abstract seyn: so ist es das Unermeßliche, Unendliche, das Aufheben aller Schranke, Besonderheit: dieses zunächst negative Allgemeine hat seinen Sitz nur im Denken.

Wenn wir an Gott denken, so sprechen wir dabei diesen Gang auch aus, daß wir über das Sinnliche, Aeußerliche, Einzelne uns erheben, es wird eine Erhebung ausgesprochen zum Reinen, mit sich Einigen: diese Erhebung ist Hinausgehen über das Sinnliche und das bloße Gefühl in die reine Region des Allgemeinen, und diese Region ist das Denken.

Dieß ist nach subjectiver Weise der Boden für diesen Inhalt. Der Inhalt ist dieß absolut Scheidungslose, Ununterbrochne, bei sich selbst Bleibende, das Allgemeine, und das Denken ist die Weise, für welches dieß Allgemeine ist.

So haben wir einen Unterschied zwischen dem Denken und dem Allgemeinen, das wir zunächst Gott nannten; es ist ein Unterschied, der zunächst nur unsrer Reflexion zukommt, der für sich im Inhalt noch ganz und gar nicht enthalten ist. Es ist Resultat der Philosophie, wie schon Glaube der Religion, daß Gott die Eine wahrhafte Wirklichkeit ist, sonst gar keine. In dieser Einen Wirklichkeit und reinen Klarheit hat die Wirklichkeit und der Unterschied, den wir Denkendes nennen, noch keinen Platz.

Was wir vor uns haben, ist dieß Eine Absolute: diesen Inhalt, diese Bestimmung können wir noch nicht Religion nennen; dazu gehört subjectiver Geist, Bewußtseyn. Das Denken ist der Ort dieses Allgemeinen, aber dieser Ort ist zunächst absorbirt in diesem Einen, Ewigen, an und für sich Seyenden.

In dieser wahrhaften, absoluten Bestimmung, die nur noch nicht entwickelt, vollendet ist, bleibt Gott bei aller Entwickelung absolute Substanz.

Dieses Allgemeine ist der Anfangs- und Ausgangspunkt, aber schlechthin diese bleibende Einheit, nicht ein bloßer Boden, aus dem Unterschiede erwachsen, sondern alle Unterschiede bleiben eingeschlossen in dieses Allgemeine. Es ist aber auch nicht ein träges, abstract Allgemeines, sondern der absolute Schooß, der unendliche Trieb und Quellpunkt, aus dem Alles hervor- und in den Alles zurückgeht und ewig darin behalten ist.

Das Allgemeine tritt also aus diesem Aether der Gleichheit mit sich selbst und des Beisichselbstseyns nie heraus. Gott kann als dieses Allgemeine nicht dazu kommen, bei einem Andern in der That zu seyn, dessen Bestehen mehr als ein Spiel des Scheines wäre. Gegen diese reine Einheit und klare Durchsichtigkeit ist die Materie nichts Undurchdringliches und hat der Geist, das Ich nicht die Sprödigkeit, daß er für sich wahrhafte Substantialität besäße.

c. Diese Vorstellung hat man mit dem Namen Pantheismus bezeichnen wollen; richtiger würde man sie nennen: Vorstellung der Substantialität. Gott ist da zunächst nur als Substanz bestimmt; das absolute Subject, der Geist bleibt auch Substanz, aber er ist nicht nur Substanz, sondern in sich auch als Subject bestimmt. Von diesem Unterschiede wissen die gewöhnlich Nichts, die sagen, speculative Philosophie sey Pantheismus, sie übersehen die Hauptsache, wie immer, und sie verunglimpfen die Philosophie, indem sie etwas Falsches aus ihr machen.

Pantheismus hat bei diesem Vorwurf gewöhnlich den Sinn: Alles, das All, Universum, dieser Complex von allem Existirenden, diese unendlich vielen endlichen Dinge seyen Gott, und diese Beschuldigung wird der Philosophie gemacht, sie behaupte, Alles sey Gott, d. h. diese unendliche Mannigfaltigkeit der einzelnen Dinge, nicht die an und für sich seyende Allgemeinheit, sondern die einzelnen Dinge in ihrer empirischen Existenz, wie sie unmittelbar sind.

Sagt man: Gott ist dieß Alles, dieß Papier ꝛc., so ist es Pantheismus, wie er in jenem Vorwurf gefaßt wird, d. h. Gott ist Alles, alle einzelnen Dinge. Wenn ich sage: Gattung, so ist das auch eine Allgemeinheit, aber eine ganz andere als Allheit, in welcher das Allgemeine nur als Zusammenfassen aller einzelnen Existenzen und das Seyende das zu Grunde Liegende, der eigentliche Inhalt, alle einzelnen Dinge ist.

Dieses Factum, daß in irgend einer Religion solcher Pantheismus dagewesen, ist vollkommen falsch; es ist nie einem Menschen eingefallen, zu sagen: Alles ist Gott, d. h. die Dinge in ihrer Einzelnheit, Zufälligkeit, viel weniger ist das in einer Philosophie behauptet worden.

Den orientalischen Pantheismus, oder richtiger den Spinozismus werden wir später in der bestimmten Religion kennen lernen. Der Spinozismus selbst als solcher und auch der orientalische Pantheismus enthält, daß in Allem das Göttliche nur sey das Allgemeine eines Inhalts, das Wesen der Dinge, so, daß dieses aber auch vorgestellt wird als das bestimmte Wesen der Dinge.

Wenn Brahma sagt: Ich bin der Glanz, das Leuchtende in den Metallen, der Ganges unter den Flüssen, das Leben im Lebendigen ꝛc., so ist damit aufgehoben das Einzelne. Brahma sagt nicht: Ich bin das Metall, die Flüsse, die einzelnen Dinge jeder Art selbst als solche, wie sie unmittelbar existiren.

Der Glanz ist nicht das Metall selbst, sondern das Allgemeine, Substantielle, herausgehoben aus dem Einzelnen, nicht mehr das πᾶν, Alles als Einzelnes. Da ist schon nicht mehr gesagt das, was man Pantheismus heißt, sondern es ist gesagt: das Wesen in solchen einzelnen Dingen.

Zum Lebendigen gehört Zeitlichkeit, Räumlichkeit; es ist aber nur herausgehoben das Unvergängliche an dieser Einzelnheit. „Das Leben des Lebendigen" ist in dieser Sphäre des Lebens das Unbeschränkte, Allgemeine. Wird aber gesagt: Alles ist Gott, so wird die Einzelnheit genommen nach allen ihren Schranken, Endlichkeit, Vergänglichkeit. Diese Vorstellung vom Pantheismus kommt davon her, daß man die abstracte, nicht die geistige Einheit heraushebt, und dann, in einer religiösen Vorstellung, wo nur die Substanz, das Eine als wahrhafte Wirklichkeit gilt, vergessen jene, daß eben gegen dieß Eine die einzelnen endlichen Dinge verschwunden sind, ihnen keine Wirklichkeit zugeschrieben wird, sondern man behält diese noch neben dem Einen materialiter bei. Sie glauben den Eleaten nicht, welche sagten: es ist nur das Eine und ausdrücklich hinzufügen: und das Nichts ist gar nicht. Alles Endliche würde Beschränkung, Negation des Einen seyn, aber das Nichts, die Beschränkung, Endlichkeit, Grenze und das Begrenzte ist gar nicht.

Man hat dem Spinozismus Atheismus vorgeworfen, aber die Welt, dieß Alles ist gar nicht im Spinozismus: es erscheint wohl, man spricht von seinem Daseyn und unser Leben ist, in dieser Existenz zu seyn. Im philosophischen Sinne aber hat die Welt gar keine Wirklichkeit, ist gar nicht. Diesen Einzelnheiten wird keine Wirklichkeit zugeschrieben, es sind Endlichkeiten, und von diesen wird gesagt, sie seyen gar nicht.

Der Spinozismus, ist die allgemeine Beschuldigung, sey diese Consequenz: wenn Alles Eins ist, so behaupte solche Philosophie, das Gute sey Eins mit dem Bösen, es sey kein Unterschied zwischen Gutem und Bösem und damit alle

Religion aufgehoben. Man sagt, es gelte an sich der Unterschied des Guten und Bösen nicht, damit sey es gleichgültig, ob man gut oder böse sey. Es kann zugegeben werden, daß der Unterschied zwischen Gutem und Bösem an sich aufgehoben sey, d. h. in Gott, der einzig wahren Wirklichkeit. In Gott ist kein Böses, der Unterschied zwischen Gutem und Bösem ist nur, wenn Gott das Böse ist; man wird aber nicht zugeben, daß das Böse ein Affirmatives sey, und dieses Affirmative in Gott. Gott ist gut und allein gut, der Unterschied von Bösem und Gutem ist in diesem Einen, dieser Substanz nicht vorhanden; dieser tritt erst mit dem Unterschied überhaupt ein.

Gott ist das Eine, absolut bei sich selbst Bleibende, in der Substanz ist kein Unterschied. Beim Unterschied Gottes von der Welt, insbesondere vom Menschen, da tritt der Unterschied von Gutem und Bösem ein. Im Spinozismus ist in Rücksicht auf diesen Unterschied von Gott und Mensch Grundbestimmung, daß der Mensch Gott allein zu seinem Ziel haben muß. Da ist für den Unterschied, für den Menschen Gesetz die Liebe Gottes, auf diese Liebe zu Gott allein gerichtet zu seyn, nicht seinen Unterschied geltend zu machen, auf ihm beharren zu wollen, sondern allein seine Richtung auf Gott zu haben.

Das ist die erhabenste Moral, daß das Böse das Nichtige ist, und der Mensch diesen Unterschied, diese Nichtigkeit nicht soll gelten lassen. Der Mensch kann auf diesem Unterschied beharren wollen, diesen Unterschied treiben zur Entgegensetzung gegen Gott, das an und für sich Allgemeine, so ist er böse. Aber er kann seinen Unterschied auch für nichtig achten, seine Wahrheit nur setzen in Gott und seine Richtung auf Gott: dann ist er gut.

Im Spinozismus tritt allerdings Unterschiedenheit von Gutem und Bösem ein — Gott und der Mensch gegenüber — und tritt ein mit dieser Bestimmung, daß das Böse für das Nichtige zu achten sey. In Gott als solchem, in dieser Bestimmung als Substanz ist der Unterschied nicht, aber für den Menschen ist dieser Unterschied, auch der zwischen Gutem und Bösem.

Diese Oberflächlichkeit, mit der gegen Philosophie polemisirt wird, sagt auch: Philosophie sey Identitätssystem. Es ist ganz richtig: Substanz ist diese Eine Identität mit sich, aber ebenso sehr auch der Geist. Identität, Einheit mit sich ist am Ende Alles. Spricht man aber von Identitätsphilosophie, so bleibt man bei der abstracten Identität, Einheit überhaupt und sieht ab von dem, worauf es allein ankommt, von der Bestimmung dieser Einheit in sich, ob sie als Substanz oder Geist bestimmt ist. Die ganze Philosophie ist nichts Anderes als das Studium der Bestimmungen der Einheit; ebenso ist die Religionsphilosophie eine Reihenfolge von Einheiten, immer die Einheit, aber so, daß diese immer weiter bestimmt ist.

Im Physikalischen giebt es der Einheiten viele. Wasser und Erde zusammengebracht, das ist auch Einheit, aber eine Mengung. Wenn ich eine Basis und eine Säure habe und Salz, Krystall daraus entsteht, habe ich auch Wasser, kann es aber nicht sehen, und es ist nicht die geringste Feuchtigkeit vorhanden. Da ist die Einheit des Wassers mit dieser Materie eine ganz anders bestimmte Einheit, als wenn ich Wasser und Erde vermenge. Die Hauptsache ist der Unterschied dieser Bestimmung. Die Einheit Gottes ist immer Einheit, aber es kommt ganz allein auf die Arten und Weisen der Bestimmung dieser Einheit an: diese Bestimmung der Einheit wird übersehen, und eben damit gerade das, worauf es ankommt.

Das Erste ist diese göttliche Allgemeinheit, der Geist ganz in seiner unbestimmten Allgemeinheit, für welchen durchaus kein Unterschied ist. Auf dieser absoluten Grundlage — wir sprechen das zunächst noch als Factum aus — kommt nun aber auch der Unterschied überhaupt hervor, der als geistiger Unter-

schied Bewußtseyn ist und damit erst fängt die Religion als solche an. Indem die absolute Allgemeinheit zum Urtheil, d. h. dazu fortgeht, sich als Bestimmtheit zu setzen, und Gott als Geist für den Geist ist, so haben wir den Standpunkt, daß Gott Gegenstand des Bewußtseyns und das im Anfang allgemeine, unterschiedliche Denken in das Verhältniß eingetreten ist.

B. Das religiöse Verhältniß.

In der Lehre von Gott haben wir Gott als Object schlechthin nur für sich vor uns: freilich kommt dann auch die Beziehung Gottes auf die Menschen hinzu, und während dieß nach der frühern gewöhnlichen Vorstellung nicht wesentlich dazu gehörig erschien, handelt dagegen die neuere Theologie mehr von der Religion als von Gott: es wird nur gefordert, der Mensch soll Religion haben, dieß ist die Hauptsache und es wird sogar als gleichgültig gesetzt, ob man von Gott etwas wisse oder nicht; oder man hält dafür, es sey dieß nur ganz etwas Subjectives, man wisse eigentlich nicht, was Gott sey. Dagegen hat man im Mittelalter mehr das Wesen Gottes betrachtet und bestimmt. Wir haben die Wahrheit anzuerkennen, die darin liegt, daß Gott nicht betrachtet wird getrennt vom subjectiven Geiste, aber nur nicht aus dem Grunde, daß Gott ein Unbekanntes ist, sondern deswegen, weil Gott wesentlich Geist, als wissender ist. Es ist also eine Beziehung von Geist zu Geist. Dieses Verhältniß von Geist zu Geist liegt der Religion zu Grunde.

Wenn wir nun dessen überhoben wären, mit dem Beweise, daß Gott ist, anzufangen, so hätten wir doch zu beweisen, daß die Religion ist, und daß sie nothwendig ist: denn die Philosophie hat den Gegenstand nicht als einen gegebenen.

Man könnte nun zwar sagen, jener Beweis sey nicht nöthig, und sich darauf berufen, daß alle Völker Religion hätten. Aber dieß ist nur etwas Angenommenes und mit dem Ausdruck „Alles" geht man überhaupt nicht besonders gut um. Sodann giebt es doch auch Völker, von denen man schwerlich sagen dürfte, daß sie Religion haben: ihr Höchstes, das sie etwa verehren, ist Sonne, Mond, oder was ihnen sonst in der sinnlichen Natur auffällt. Auch giebt es die Erscheinung eines Extrems von Bildung, daß das Seyn Gottes überhaupt geläugnet worden ist und ebenso, daß die Religion die Wahrhaftigkeit des Geistes sey: ja man hat in diesem Extrem mit Ernst behauptet, die Priester seyen nur Betrüger, indem sie den Menschen eine Religion eingäben, denn sie hätten dabei nur die Absicht gehabt, sich die Menschen unterwürfig zu machen.

Ein weiterer Versuch, die Nothwendigkeit der Religion zu beweisen, kommt nur zur äußerlichen, bedingten Nothwendigkeit, in welcher die Religion zu einem Mittel und zu etwas Absichtlichem gemacht, aber damit zu etwas Zufälligem herabgesetzt wird, welches nicht an und für sich gilt, sondern willkürlich von mir ebenso entfernt, wie mit Absicht gebraucht werden kann. Die wahrhafte Ansicht, das substantielle Verhältniß und das falsche Verhältniß stehen hier sehr nahe an einander und das Schiefe des letztern scheint nur eine leichte Verschiebung des erstern zu seyn.

In alter und neuer Zeit hat man gesagt, diese Stadt, dieser Staat, diese Familie oder Individuen seyen durch die Verachtung der Götter zu Grunde gegangen, die Verehrung der Götter dagegen und die Ehrfurcht gegen sie erhalte und beglücke die Staaten und das Glück und Fortkommen der Individuen werde durch ihre Religiosität befördert.

Allerdings wird die Rechtschaffenheit erst etwas Festes und erhält die Erfüllung der Pflichten ihre Bewährung, wenn ihnen die Religion zu Grunde liegt. Das Innerste des Menschen,

das Gewissen, hat darin erst absolute Verpflichtung und die Sicherheit derselben. So muß der Staat auf Religion beruhen, weil in ihr die Sicherheit der Gesinnung, der Pflichten gegen denselben erst absolut ist. Jede andere Weise der Verpflichtung weiß sich Ausreden, Ausnahmen, Gegengründe zu verschaffen, weiß die Gesetze, Einrichtungen und Individuen der Regierung und Obrigkeit zu verkleinern, sie unter Gesichtspunkte zu bringen, wodurch man sich von der Achtung gegen dieselbe losmacht. Denn alle diese Bestimmungen sind nicht das allein, was sie an sich und in sich sind, sondern sie haben zugleich eine gegenwärtige endliche Existenz, sie sind von der Beschaffenheit, daß sie die Reflexion einladen, sie zu untersuchen, sie ebenso anzuklagen wie zu rechtfertigen, und rufen so die subjective Betrachtung auf, die sich von ihnen dispensiren kann. Nur die Religion ist es, die alles dieses subjective Beurtheilen und Abwägen niederschlägt, zu nichte macht und eine unendliche, absolute Verpflichtung herbeiführt. Kurz, die Verehrung Gottes oder der Götter befestigt und erhält die Individuen, die Familien, Staaten, die Verachtung Gottes oder der Götter löst die Rechte und Pflichten, die Bande der Familien und der Staaten auf und führt sie zum Verderben.

Dieß ist allerdings eine höchst wahre und wichtige Betrachtung, welche den wesentlichen, substantiellen Zusammenhang enthält. Wenn nun aus jenem Satze als Resultat einer Erfahrung gefolgert wird: also ist die Religion nothwendig, so ist dieß eine äußerliche Art des Schlusses, kann aber noch allein in Rücksicht des subjectiven Erkennens mangelhaft seyn, so daß damit dem Inhalt noch nicht eine schiefe Wendung oder Stellung gegeben wird. Aber wenn der Schluß itzt so lautet: also ist die Religion für die Zwecke der Individuen, Regierungen, Staaten ꝛc. nützlich, so wird damit ein Verhältniß eingeführt, in welchem die Religion als Mittel gesetzt wird. Aber bei der Religion hat man es mit

dem Geist, dem vielgewandten, zu thun. Wie schon der organische Körper in seinen Krankheiten gegen die Heilmittel, so sehr sie eine Nothwendigkeit der Wirkungsweise gegen ihn ausüben, zugleich nach ihrer Specialität indifferent ist und eine Wahl unter einer Menge von Mitteln offensteht, so setzt der Geist noch mehr, was er als Mittel hat und gebrauchen kann, zu einem Besondern herab und er hat dann das Bewußtseyn seiner Freiheit, es gebrauchen zu können oder auch ein Anderes.

So, wenn die Religion Mittel ist, so weiß der Geist, daß er sie gebrauchen, daß er aber auch andere Mittel ergreifen kann, ja er steht ihr so gegenüber, daß er sich auf sich kann verlassen wollen. Er hat ferner die Freiheit seiner Zwecke — seine Gewalt, List, die Beherrschung der Meinung der Menschen ꝛc. sind auch Mittel und eben in der Freiheit seiner Zwecke, welche eben darin liegt, daß seine Zwecke das Geltende seyn sollen und die Religion nur Mittel, hat er die Freiheit, seine Macht und Herrschaft sich zum Zweck zu machen, also sich Zwecke zu setzen, bei denen er die Religion entbehren kann, oder die gerade gegen dieselbe gehen. Es kommt vielmehr darauf an, daß er sich zu solchen Zwecken entschlösse, oder verpflichtet wüßte, die mit Zurücksetzung anderer beliebiger, überhaupt mit Aufopferung der besonderen Zwecke, objectiv, an und für sich gelten. Objective Zwecke fordern das Aufgeben subjectiver Interessen, Neigungen und Zwecke und dieß Negative ist darin enthalten, wenn gesagt wird, die Verehrung Gottes gründe das wahre Wohl der Individuen, Völker und Staaten. Ist dieß eine Folge von jener, so ist jene die Hauptsache, hat sie ihre Bestimmung und Bestimmtheit für sich und regulirt sie die Zwecke und Ansichten der Menschen, die als besondere Zwecke nicht das Erste, sich für sich bestimmen Sollende sind. So eine leichte Wendung der Reflexionsstellung verändert und verdirbt gänzlich jenen ersten Sinn und macht

aus der Nothwendigkeit eine bloße Nützlichkeit, die als zufällig sich verkehren läßt.

Hier ist vielmehr von der innern, an und für sich seyenden Nothwendigkeit die Rede, einer Nothwendigkeit, der sich die Willkür, das Böse allerdings wohl entgegenstellen kann; aber diese Willkür fällt dann außerhalb auf die Seite des Ichs, das sich als frei auf die Spitze seines Fürsichseyns stellen kann, und gehört nicht mehr der Nothwendigkeit selbst an und ist nicht mehr die eigene sich verkehrende Natur derselben, wie es der Fall ist, so lange sie nur als Nützlichkeit gefaßt wird.

I.

Die Nothwendigkeit des religiösen Standpunktes.

Die allgemeine Nothwendigkeit des Begriffs entwickelt sich nun so, daß die Religion 1) als Resultat gefaßt wird, aber 2) als Resultat, das sich ebenso aufhebt, Resultat zu seyn und daß es 3) der Inhalt selbst ist, welcher an ihm und durch ihn selbst dazu übergeht, sich als Resultat zu setzen. Das ist die objective Nothwendigkeit, nicht aber ein bloß subjectives Geschäft, nicht wir setzen diese Nothwendigkeit in Bewegung, sondern es ist das Thun des Inhalts selbst, oder der Gegenstand bringt sich selbst hervor. Die subjective Ableitung und Bewegung des Erkennens kommt z. B. in der Geometrie vor: das Dreieck geht nicht selbst den Weg, den wir im Erkennen und Beweisen zurücklegen.

Bei der Religion als Geistigem überhaupt ist es aber unmittelbar der Fall, daß sie in ihrem Daseyn selbst dieser Proceß und dieß Uebergehen ist. Bei natürlichen Dingen, z. B. der Sonne, haben wir eine unmittelbare ruhende Existenz vor uns und in der Anschauung oder Vorstellung derselben ist nicht das Bewußtseyn eines Uebergangs enthalten. Das religiöse Bewußtseyn dagegen ist in sich selbst das Abscheiden und Verlassen des Unmittelbaren, Endlichen und Uebergang zum Intellectuellen, oder, objectiv bestimmt, die Sammlung des Vergänglichen in sein absolutes, substantielles Wesen. Die Religion ist das Bewußtseyn des an und für sich Wahren im Gegensatze der sinnlichen, endlichen Wahrheit und der Wahrnehmung. Sie ist demnach Erhebung, Reflexion, Uebergehen vom Unmittelbaren, Sinnlichen, Einzelnen, — denn das Unmittelbare ist das Erste und darum nicht Erhebung — also ein Aus- und Fortgehen zu einem Andern — aber nicht zu einem Dritten und so fort, denn so wäre das Andere selbst wieder ein Endliches, nicht ein Anderes — somit Fortgang zu einem Zweiten, aber so, daß dieß Fortgehen und Hervorbringen eines Zweiten sich selbst aufhebt und vielmehr dieß Zweite das Erste, das wahrhaft Unvermittelte und Nicht-gesetzte sey. Der Standpunkt der Religion zeigt sich in diesem Uebergange als den Standpunkt der Wahrheit, in welcher der ganze Reichthum der natürlichen und geistigen Welt enthalten ist. Alle andere Weise der Existenz dieses Reichthums muß sich dabeweisen als äußerliche, dürftige, kümmerliche und sich selbst widersprechende und zerstörende Weise der Wirklichkeit, die das Ende der Wahrheit, die Seite der Unwahrheit an ihr hat und erst auf dem Standpunkt der Religion in ihren Grund und ihre Quelle zurückkehrt. In diesem Beweis ist dann die Einsicht begründet, daß der Geist auf keiner jener Stufen stehen bleiben, sich halten kann und daß die Religion erst dann wahrhafte Wirklichkeit des Selbstbewußtseyns sey.

Was den Beweis dieser Nothwendigkeit betrifft, so möge Folgendes hinreichen.

Darin, daß Etwas als nothwendig gezeigt werden soll, liegt also, daß von einem Andern ausgegangen werde. Dieses Andere hier des wahrhaften, göttlichen Seyns ist das ungöttliche Seyn, die endliche Welt, das endliche Bewußtseyn. Wenn nun von diesem als dem Unmittelbaren, Endlichen, Unwahren und zwar von ihm als einem Gegenstande

unsers Wissens und wie wir es unmittelbar als das, was es in seiner bestimmten Qualität ist, auffassen — wenn also in dieser Weise vom Ersten angefangen wird, so zeigt es sich im Fortgange, nicht das zu seyn, als was es sich unmittelbar giebt, sondern als sich selbst zerstörend, werdend, sich fortschickend zu einem Andern. Von dem Endlichen, mit dem wir anfangen, sagt uns daher nicht unsre Reflexion und Betrachtung, unser Urtheil, daß es ein Wahres zu seinem Grunde habe, nicht wir bringen seinen Grund herbei, sondern es zeigt an ihm selbst, daß es sich in ein Anderes, in ein Höheres, als es selber ist, auflöse. Wir folgen dem Gegenstande, wie er zur Quelle seiner Wahrheit für sich selbst zurückgeht.

Indem nun der Gegenstand, von dem angefangen wird, in seiner Wahrheit zu Grunde geht und sich selbst aufopfert, so ist er damit nicht verschwunden, sein Inhalt ist vielmehr in der Bestimmung seiner Idealität gesetzt. Ein Beispiel dieser Aufhebung und Idealität haben wir am Bewußtseyn: Ich beziehe mich auf einen Gegenstand und betrachte denselben dann, wie er ist. Der Gegenstand, den ich zugleich von mir unterscheide, ist selbständig, ich habe ihn nicht gemacht, er hat nicht auf mich gewartet, damit er sey, und er bleibt, wenn ich auch von ihm hinweggehe. Beide, Ich und der Gegenstand, sind also zwei Selbständige; aber das Bewußtseyn ist zugleich die Beziehung dieser beiden Selbständigen, in welcher Beide als Eins gesetzt sind; indem ich vom Gegenstande weiß, so sind in meiner einfachen Bestimmtheit diese zwei, Ich und das Andere, in Einem. Wenn wir dieß wahrhaft auffassen, so haben wir nicht nur das negative Resultat, daß das Einseyn und das Selbständigseyn Zweier sich aufhebe. Die Aufhebung ist nicht nur die leere Negation, sondern das Negative derer, von denen ich ausgegangen bin. Das Nichts ist also nur das Nichts der Selbständigkeit Beider, das Nichts, worin beide Bestimmungen aufgehoben und ideell enthalten sind.

Wollten wir nun in dieser Weise sehen, wie das natürliche und geistige Universum in ihre Wahrheit, in den religiösen Standpunkt zurückgehen, so würde die ausführliche Betrachtung dieses Rückganges den ganzen Kreis der philosophischen Wissenschaften bilden. Wir hätten hier anzufangen mit der Natur; diese ist das Unmittelbare; der Natur stände dann der Geist gegenüber und beide sind endlich, insofern sie einander gegenüberstehen.

Es könnten hier nun zwei Betrachtungsweisen unterschieden werden.

Zunächst könnten wir betrachten, was die Natur und der Geist an sich sind. Diese Betrachtung würde zeigen, daß sie an sich in der Einen Idee identisch und beide nur die Abspiegelung von Einem und demselben sind, oder daß sie in der Idee ihre Eine Wurzel haben. Dieß würde aber selbst noch eine abstracte Betrachtung seyn, die sich auf das beschränkt, was jene Gegensätze an sich sind, und sie nicht nach der Idee und Realität auffaßt. Die Unterschiede, die wesentlich zur Idee gehören, wären unbeachtet gelassen. Diese absolute Idee ist das Nothwendige, ist das Wesen beider, der Natur und des Geistes, worin, was ihren Unterschied, ihre Grenze und Endlichkeit ausmacht, wegfällt. Das Wesen des Geistes und der Natur ist Eines und dasselbe, und in dieser Identität sind sie nicht mehr, als was sie in ihrer Trennung und Qualität sind. Bei dieser Betrachtung ist es aber unsre erkennende Thätigkeit, welche diesen beiden ihren Unterschied abstreift und ihre Endlichkeit aufhebt. Es fällt außer diese begrenzten Welten, daß sie begrenzte sind und daß ihre Grenze in der Idee, die ihre Einheit ist, verschwindet. Dieses Hinwegfallen der Grenze ist ein Wegsehen, das in unsre erkennende Thätigkeit fällt. Wir heben die Form ihrer Endlichkeit auf und kommen zu ihrer Wahrheit. Diese Weise zu fassen ist insofern mehr subjectiver Art, und was sich als die Wahr-

heit dieser Endlichkeit darstellt, ist die an sich seyende Idee — die Spinozistische Substanz oder das Absolute, wie es Schelling gefaßt hat. Man zeigt von den natürlichen Dingen, wie von der geistigen Welt, daß sie endlich sind, daß das Wahre das Verschwinden ihrer Grenze in der absoluten Substanz und daß diese die absolute Identität beider, des Subjectiven und Objectiven, des Denkens und des Seyns ist. Aber sie ist nur diese Identität. Die Formbestimmtheit und Qualität ist von uns hinweggethan und fällt nicht in die Substanz, die deshalb starre, kalte, bewegungslose Nothwendigkeit ist, in der das Erkennen, die Subjectivität sich nicht befriedigen kann, weil es seine Lebendigkeit und seine Unterschiede in ihr nicht wiederfindet. Auch in der gewöhnlichen Andacht findet sich diese Erscheinung: man erhebt sich über die Endlichkeit, vergißt dieselbe, aber darum, daß man sie vergessen hat, ist sie noch nicht wahrhaft aufgehoben.

Das Zweite ist die Auffassung der Nothwendigkeit, daß das Sich-aufheben des Endlichen und das Setzen des Absoluten objectiver Natur ist. Es muß von der Natur und dem Geist gezeigt werden, daß sie sich selbst nach ihrem Begriff aufheben und ihre Endlichkeit darf nicht nur durch subjective Wegnahme ihrer Grenze entfernt werden. Dieß ist dann die Bewegung des Denkens, die ebenso Bewegung der Sache ist, und es ist der Proceß der Natur und des Geistes selbst, aus dem das Wahre hervorgeht. So wird

a. die Natur betrachtet als das, was sie an ihr selbst ist, als der Proceß, dessen letzte Wahrheit der Uebergang zum Geist ist, so daß der Geist sich als die Wahrheit der Natur beweist. Das ist die eigene Bestimmung der Natur, daß sie sich aufopfert, verbrennt, so daß aus diesem Brandopfer die Psyche hervorbricht und die Idee sich in ihr eigenes Element, in ihren eigenen Aether sich erhebt. Diese Aufopferung der Natur ist ihr Proceß und hat näher die Bestimmung, daß sie

als Fortgang durch eine Stufenleiter erscheint, wo die Unterschiede in der Form des Außereinanderseyns da sind. Der Zusammenhang ist nur ein Inneres. Die Momente, die die Idee im Kleide der Natur durchläuft, sind eine Reihe von Gestalten. Die Natur ist die Idee an sich und nur an sich und die Weise ihres Daseyns ist, außer sich zu seyn in vollkommener Aeußerlichkeit. Die nähere Weise ihres Fortgangs ist aber die, daß der in ihr verschlossene Begriff durchbricht, die Rinde des Außersichseyns in sich zieht, idealisirt und, indem er die Schaale des Krystalls durchsichtig macht, selbst in die Erscheinung tritt. Der innerliche Begriff wird äußerlich oder umgekehrt: die Natur vertieft sich in sich und das Aeußerliche macht sich zur Weise des Begriffs. So tritt eine Aeußerlichkeit hervor, welche selbst ideell und in der Einheit des Begriffs gehalten ist. Dieß ist die Wahrheit der Natur, das Bewußtseyn. Im Bewußtseyn bin ich der Begriff, und das, was für mich ist, wovon ich ein Bewußtseyn habe, ist mein Daseyn überhaupt. Dieß ist in der Natur nicht Gewußtes, nur ein Aeußerliches und der Geist erst weiß die Aeußerlichkeit und setzt sie mit sich identisch. In der Empfindung, der höchsten Spitze und dem Ende der Natur, ist schon ein Fürsichseyn enthalten, so daß die Bestimmtheit, die Etwas hat, zugleich ideell und in das Subject zurückgenommen ist. Die Qualitäten eines Steines sind einander äußerlich und der Begriff, den wir davon auffassen, ist nicht in ihm. In der Empfindung hingegen sind nicht äußerliche Qualitäten als solche, sondern sie sind in sich reflectirt, und hier fängt Seele, Subjectivität an. Da ist die Identität, die als Schwere nur Trieb und Sollen ist, in die Existenz getreten. In der Schwere bleibt immer noch ein Außereinander, die verschiedenen Punkte repelliren einander und dieser Eine Punkt, der die Empfindung ist, das Insichseyn, kommt nicht hervor. Das ganze Drängen und Leben der Natur geht aber nach der Empfindung und nach

dem Geiste hin. Indem nun der Geist in diesem Fortgange als nothwendig durch die Natur, als durch sie vermittelt erscheint, so ist diese Vermittlung eine solche, die sich selbst zugleich aufhebt. Das aus der Vermittlung Hervorgehende zeigt sich als den Grund und die Wahrheit desjenigen, woraus es hervorgegangen ist. Dem philosophischen Erkennen ist der Fortgang ein Strom mit entgegengesetzter Richtung fortleitend zum Andern, aber so zugleich rückwirkend, daß dasjenige, was als das Letzte, als im Vorhergehenden begründet erscheint, vielmehr als das Erste, als der Grund erscheint.

b. Der Geist selbst ist zunächst unmittelbar, für sich ist er dadurch, daß er zu sich selbst kommt, und seine Lebendigkeit ist es, durch sich selbst für sich zu werden. In diesem Proceß sind wesentlich zwei Seiten zu unterscheiden: einmal was der Geist an und für sich ist und zweitens seine Endlichkeit. Erst ist er verhältnißlos, ideell, verschlossen in der Idee, in dem Zweiten, in seiner Endlichkeit, ist er Bewußtseyn und sieht er, da Anderes für ihn ist, im Verhältnisse. Die Natur ist nur Erscheinung, Idee ist sie für uns in der denkenden Betrachtung, also diese ihre eigene Verklärung, der Geist, fällt außer ihr. Die Bestimmung des Geistes ist dagegen, daß die Idee in ihn selbst falle und das Absolute, das an und für sich Wahre für ihn sey. In seiner Unmittelbarkeit ist der Geist noch endlich und diese Endlichkeit hat die Form, daß zunächst, was er an und für sich ist, von dem, was in sein Bewußtseyn fällt, unterschieden ist. Seine Bestimmung und seine Unendlichkeit ist nun aber, daß sein Bewußtseyn und seine Idee sich ausgleichen. Diese Vollendung des Geistes und die Ausgleichung der Unterschiede jenes Verhältnisses kann nach dieser doppelten Seite des An- und Fürsichseyns und des Bewußtseyns desselben gefaßt werden. Beides ist zunächst unterschieden: es ist nicht für das Bewußtseyn, was an und für sich ist, und dieses hat noch die Gestalt des Andern

für den Geist. Beides steht aber auch so in Wechselwirkung, daß der Fortgang des Einen zugleich die Fortbildung des Andern ist. In der Phänomenologie des Geistes ist dieser in seiner Erscheinung als Bewußtseyn und die Nothwendigkeit seines Fortgangs bis zum absoluten Standpunkt betrachtet. Da sind die Gestalten des Geistes, die Stufen, die er producirt, so betrachtet, wie sie in sein Bewußtseyn fallen. Das aber, was der Geist weiß, was er als Bewußtseyn ist, das ist nur das Eine, das Andere ist die Nothwendigkeit dessen, was der Geist weiß und was für ihn ist. Denn das Eine, daß für den Geist seine Welt ist, ist eben nur und erscheint als zufällig; das Andere, die Nothwendigkeit, daß diese Welt für ihn geworden ist, ist nicht für den Geist auf dieser Stufe des Bewußtseyns, geht im Geheimen gegen ihn vor, ist nur für die philosophische Betrachtung und fällt in die Entwickelung dessen, was der Geist seinem Begriff nach ist. In dieser Entwickelung kommt es nun zu einer Stufe, wo der Geist zu seinem absoluten Bewußtseyn gelangt, auf welcher die Vernünftigkeit als eine Welt für ihn ist, und indem er auf der andern Seite nach der Weise des Bewußtseyns sich zum Bewußtseyn des An- und Fürsichseyns der Welt ausbildet, so ist hier der Punkt, wo die beiden Weisen, die erst verschieden waren, zusammenfallen. Die Vollendung des Bewußtseyns ist, daß der wahrhafte Gegenstand für es sey, und die Vollendung des Gegenstandes, des Substantiellen, der Substanz ist die, daß sie für sich sey, d. h. sich von sich unterscheide, und sich selbst zum Gegenstand habe. Das Bewußtseyn treibt sich fort zum Bewußtseyn des Substantiellen und dieses, der Begriff des Geistes, treibt sich fort zur Erscheinung und zum Verhältniß, für sich zu seyn. Dieser letzte Punkt, wo die Bewegung beider Seiten zusammentrifft, ist die sittliche Welt, der Staat. Da ist die Freiheit des Geistes, die in ihrem Wege selbständig, wie die Sonne fortgeht, ein vorhandener, vorge-

fundener Gegenstand, als eine Nothwendigkeit und daseyende Welt. Ebenso ist hier das Bewußtseyn vollendet und Jeder findet sich in dieser Welt des Staates fertig und hat in ihr seine Freiheit. Das Bewußtseyn, das Fürsichseyn und das substantielle Wesen haben sich ausgeglichen.

c. Diese Erscheinung des göttlichen Lebens ist aber selbst noch in der Endlichkeit, und die Aufhebung dieser Endlichkeit ist der religiöse Standpunkt, auf welchem Gott als die absolute Macht und Substanz, in welche der ganze Reichthum der natürlichen wie der geistigen Welt zurückgegangen ist, Gegenstand des Bewußtseyns ist. Der religiöse Standpunkt, als Entwickelung des natürlichen und geistigen Universum, ergiebt sich in diesem Fortgange als absolut Wahres und Erstes, das nichts hinter sich zu liegen hat als eine bleibende Voraussetzung, sondern den ganzen Reichthum in sich aufgezehrt hat. Die Nothwendigkeit ist vielmehr, daß dieser gesammte Reichthum sich in seine Wahrheit versenkt hat, nämlich in das an und für sich seyende Allgemeine. Aber indem dieß Allgemeine an und für sich bestimmt und als concret, als Idee selbst dieß ist, sich von sich abzustoßen, so entwickelt es aus sich die Bestimmtheit und setzt es sich für das Bewußtseyn.

Die Formen dieser Entwickelung und Selbstbestimmung des Allgemeinen sind die logischen Hauptmomente, die ebenso die Form von allem dem früher genannten Reichthum ausmachen. Die Entwickelung Gottes in ihm selbst ist somit dieselbe logische Nothwendigkeit, welche die des Universum ist und dieses ist an sich nur insofern göttlich, als es auf jeder Stufe die Entwickelung dieser Form ist.

Zunächst ist diese Entwickelung in Ansehung des Stoffes zwar verschieden, als sie in der reinen Allgemeinheit vorgehend nur göttliche Gestaltungen und Momente giebt, im Felde der Endlichkeit hingegen endliche Gestalten und Sphären. Dieser Stoff also und seine Gestaltungen sind in-

sofern ganz verschieden, ungeachtet die Form der Nothwendigkeit dieselbe ist. Aber ferner sind auch diese beiden Stoffe — die Entwickelung Gottes in sich und die Entwickelung des Universum nicht absolut verschieden. Die göttliche Idee hat die Bedeutung, daß sie das absolute Subject, die Wahrheit des Universum der natürlichen und geistigen Welt, nicht bloß ein abstract Anderes ist. Es ist daher derselbe Stoff. Es ist die intellectuelle, göttliche Welt, das göttliche Leben in ihm selbst, das sich entwickelt, aber diese Kreise seines Lebens sind dieselben, wie die des Weltlebens. Dieses, das göttliche Leben in der Weise der Erscheinung, in der Form der Endlichkeit, ist in jenem ewigen Leben in seiner ewigen Gestalt und Wahrheit, sub specie aeterni angeschaut. So haben wir endliches Bewußtseyn, endliche Welt, Natur, was in der Welt der Erscheinung vorkommt. Dieß macht überhaupt den Gegensatz des Andern zur Idee aus. In Gott kommt auch das Andere der einfachen Idee, die noch in ihrer Substantialität ist, vor, da aber behält es die Bestimmung seiner Ewigkeit und bleibt in der Liebe und in der Göttlichkeit. Dieses im Stande des An- und Fürsichseyns bleibende Andere ist aber die Wahrheit des Andern, wie es als endliche Welt und als endliches Bewußtseyn erscheint. Der Stoff, dessen Nothwendigkeit wir betrachtet haben, ist daher an und für sich selbst derselbe, wie er in der göttlichen Idee, als an und für sich vorkommt und wie er als der Reichthum der endlichen Welt erscheint, denn diese hat ihre Wahrheit und Verklärung nur in jener Welt der Idee.

Die Nothwendigkeit, die dem religiösen Standpunkt, wenn er aus den vorhergehenden Stufen der natürlichen und geistigen Welt abgeleitet wird, im Rücken zu liegen schien, liegt also, wie wir nun sehen, in ihm selbst und ist so als seine innere Form und Entwickelung zu setzen. Indem wir nun zu dieser Entwickelung übergehen, fangen wir selbst wieder mit der Form

der Erscheinung an und betrachten wir zunächst das Bewußtseyn, wie es auf diesem Standpunkt in Verhältniß erscheint und die Formen dieses Verhältnisses bearbeitet und entwickelt, bis sich die innere Nothwendigkeit im Begriff selbst entwickelt und vollendet.

II.

Die Formen des religiösen Bewußtseyns.

Das Erste, was in der Sphäre der Erscheinung des religiösen Geistes in Betracht kommt, sind die Formen des religiösen Verhältnisses, die als psychologischer Art auf die Seite des endlichen Geistes fallen. Das Allgemeine zunächst ist das Bewußtseyn von Gott: dieses ist nicht nur Bewußtseyn, sondern näher auch Gewißheit. Die nähere Form derselben ist Glauben, diese Gewißheit, sofern sie im Glauben oder sofern dieß Wissen von Gott Gefühl und im Gefühl ist: das betrifft die subjective Seite.

Das Zweite ist die objective Seite, die Weise des Inhalts. Die Form, in der Gott zunächst für uns ist, ist die Weise der Anschauung, der Vorstellung und zuletzt die Form des Denkens als solchen.

Das Erste ist also das Bewußtseyn von Gott überhaupt, daß er uns Gegenstand ist, daß wir Vorstellungen überhaupt von ihm haben. Aber das Bewußtseyn ist nicht nur, daß wir einen Gegenstand haben und eine Vorstellung, sondern daß dieser Inhalt auch ist, nicht bloß eine Vorstellung ist. Das ist die Gewißheit von Gott.

Vorstellung, oder daß Etwas Gegenstand im Bewußtseyn ist, heißt, daß dieser Inhalt in mir, der meinige ist. Ich kann Vorstellungen haben von ganz erdichteten, phantastischen Gegenständen; dieser Inhalt ist hier der meinige, aber nur der meinige, nur in der Vorstellung, ich weiß von diesem Inhalt zugleich, daß er nicht ist. Im Traum bin ich auch Bewußtseyn, habe Gegenstände, aber sie sind nicht.

Aber das Bewußtseyn von Gott fassen wir so auf, daß der Inhalt unsre Vorstellung ist und zugleich ist, d. h. der Inhalt ist nicht bloß der meinige, im Subject, in mir, meinem Vorstellen und Wissen, er ist an und für sich. Das liegt in diesem Inhalt selbst: Gott ist diese an und für sich seyende Allgemeinheit, nicht bloß für mich seyende; außer mir, unabhängig von mir.

Es sind da also zweierlei Bestimmungen verbunden. Dieser Inhalt ist ebenso, als er selbständig ist, ungetrennt von mir: d. h. er ist der meinige und ebensosehr nicht der meinige.

Gewißheit ist diese unmittelbare Beziehung des Inhalts und meiner; will ich diese Gewißheit intensiv ausdrücken, so sage ich: Ich weiß dieß so gewiß, als ich selbst bin. Beide, die Gewißheit dieses äußerlichen Seyns und meine Gewißheit, ist Eine Gewißheit und ich würde mein Seyn aufheben, nicht von mir wissen, wenn ich jenes Seyn aufhöbe. Diese Einheit der Gewißheit ist die Ungetrenntheit dieses Inhalts, der von mir verschieden ist, und meiner selbst, die Ungetrenntheit beider von einander Unterschiedener.

Man kann nun dabei stehen bleiben und es wird auch behauptet, man müsse bei dieser Gewißheit stehen bleiben. Man macht aber sogleich, und das geschieht bei Allem, diesen Unterschied: es kann Etwas gewiß seyn, eine andere Frage ist, ob es wahr sey; der Gewißheit setzt man die Wahrheit entgegen: darin, daß Etwas gewiß ist, ist es noch nicht wahr.

Die unmittelbare Form dieser Gewißheit ist die des Glaubens. Der Glaube hat einen Gegensatz eigentlich in sich und dieser Gegensatz ist mehr oder weniger unbestimmt. Man setzt Glauben dem Wissen entgegen; ist es dem Wissen überhaupt entgegengesetzt, so ist es leerer Gegensatz: was ich glaube, weiß ich auch, das ist Inhalt in meinem Bewußtseyn, Glaube ist ein Wissen, aber man meint gewöhnlich mit Wissen ein vermitteltes, erkennendes Wissen.

Das Nähere ist, daß man eine Gewißheit Glauben nennt, insofern diese theils nicht eine unmittelbare, sinnliche ist, theils insofern dieß Wissen auch nicht ein Wissen der Nothwendigkeit eines Inhalts ist. Was ich unmittelbar vor mir sehe, das weiß ich: ich glaube nicht, daß ein Himmel über mir ist, den sehe ich. Auf der andern Seite: wenn ich die Vernunfteinsicht habe in die Nothwendigkeit einer Sache, dann sagen wir auch nicht: ich glaube, z. B. an den pythagoräischen Lehrsatz. Da setzt man voraus, daß einer nicht bloß aus Autorität den Beweis davon annimmt, sondern ihn eingesehen.

In neueren Zeiten hat man nun Glauben im Sinne der Gewißheit genommen, die zur Einsicht in die Nothwendigkeit eines Inhalts im Gegensatz steht. Das ist besonders die Bedeutung des Glaubens, die Jacobi aufgebracht hat. So sagt Jacobi: wir glauben nur, daß wir einen Körper haben, das wissen wir nicht. Da hat das Wissen diese nähere Bedeutung: Kenntniß der Nothwendigkeit. Nämlich ich sehe dieß — dieß, sagt Jacobi, ist nur ein Glauben: denn ich schaue an, fühle; so ein sinnliches Wissen ist ganz unmittelbar, unvermittelt, es ist kein Grund. Hier hat Glauben überhaupt die Bedeutung der unmittelbaren Gewißheit.

So wird nun vornemlich von der Gewißheit, daß ein Gott ist, der Ausdruck „Glaube" gebraucht, insofern man nicht die Einsicht in die Nothwendigkeit dieses Inhalts hat. Der Glaube ist insofern etwas Subjectives, insofern man die Nothwendigkeit des Inhalts, das Bewiesenseyn das Objective nennt, objectives Wissen, Erkennen. Man glaubt an Gott, insofern man nicht die Einsicht hat in die Nothwendigkeit dieses Inhalts, daß er ist, was er ist.

Glaube an Gott, sagt man auch deswegen nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauch, weil wir keine unmittelbare, sinnliche Anschauung von Gott haben. Man spricht nun wohl auch von Glaubensgrund, aber das ist schon uneigentlich gesprochen:

habe ich Gründe und zwar objective, eigentliche Gründe, so wird es mir bewiesen. Es können aber die Gründe selbst subjectiver Natur seyn, so lasse ich mein Wissen für ein bewiesenes Wissen gelten, und insofern diese Gründe subjectiv sind, sage ich Glaube.

Die erste, einfachste und noch abstracteste Form dieser subjectiven Begründung ist die, daß im Seyn des Ich auch das Seyn des Gegenstandes enthalten ist. Diese Begründung und diese Erscheinung des Gegenstandes ist als die erste und unmittelbare im Gefühl gegeben.

1. Die Form des Gefühls.

In dieser gelten zunächst folgende Bestimmungen.

a. Wir wissen von Gott und zwar unmittelbar; Gott soll nicht begriffen werden; es soll nicht über Gott räsonnirt werden, weil es mit vernünftigem Erkennen nicht hat gehen wollen.

b. Wir müssen nach einem Halt dieses Wissens fragen. Wir wissen nur in uns, es ist so nur subjectiv, daher wird nach einem Grund, nach dem Ort des göttlichen Seyns gefragt und gesagt· Gott ist im Gefühl. Das Gefühl erhält so die Stellung eines Grundes, in welchem das Seyn Gottes gegeben ist.

Diese Sätze sind ganz richtig und es soll keiner negirt werden, aber sie sind so trivial, daß es nicht der Mühe werth ist, hier davon zu sprechen. Wenn die Religionswissenschaft auf diese Sätze beschränkt wird, so ist es nicht werth, sie zu haben, und es ist nicht einzusehen, weshalb es denn Theologie giebt.

a. Wir wissen unmittelbar, daß Gott ist. Dieser Satz hat zunächst einen ganz unbefangenen Sinn, dann aber auch einen nicht unbefangenen, nämlich den, daß dieß sogenannte unmittelbare Wissen das einzige Wissen von Gott ist, und die moderne Theologie ist insofern der geoffenbarten Religion entgegen, als auch der vernünftigen Erkenntniß, die den Satz ebenso leugnet.

Das Wahre davon ist näher zu betrachten. Wir wissen, daß Gott ist und wissen dieß unmittelbar. Was heißt Wissen? Es ist von Erkennen unterschieden. Wir haben den Ausdruck: gewiß, und setzen die Gewißheit der Wahrheit entgegen. Wissen drückt die subjective Weise aus, in der etwas für mich, in meinem Bewußtseyn ist, so daß es die Bestimmung hat eines Seyenden.

Wissen ist also überhaupt dieß, daß der Gegenstand das Andere ist und sein Seyn mit meinem Seyn verknüpft ist. Ich kann auch wissen, was es ist, aus unmittelbarer Anschauung oder als Resultat der Reflexion, aber wenn ich sage, ich weiß es, so weiß ich nur sein Seyn. Dieß Seyn ist freilich nicht das leere Seyn, ich weiß auch von näheren Bestimmungen, Beschaffenheiten desselben, aber auch von ihnen nur, daß sie sind. Man gebraucht Wissen auch als Vorstellung haben, aber es liegt immer nur darin, daß der Inhalt ist. Wissen ist also abstractes Verhalten und unmittelbare Beziehung, während der Ausdruck „Wahrheit" an ein Auseinandertreten der Gewißheit und der Objectivität und an die Vermittlung beider erinnert. Erkennen sagen wir dagegen, wenn wir von einem Allgemeinen wissen, aber es auch nach seiner besondern Bestimmung und als einen Zusammenhang in sich fassen.

Wir erkennen die Natur, den Geist, aber nicht dieß Haus, nicht dieses Individuum, jenes ist Allgemeines, dieß Besonderes, und den reichen Inhalt jenes Allgemeinen erkennen wir nach seiner nothwendigen Beziehung auf einander.

Näher betrachtet ist dieß Wissen Bewußtseyn, aber ganz abstractes, d. h. abstracte Thätigkeit des Ich, während das Bewußtseyn eigentlich schon weitere Inhaltsbestimmungen enthält und diese als Gegenstand von sich unterscheidet. Dieß Wissen ist also bloß dieß, daß irgend ein Inhalt ist und es ist somit die abstracte Beziehung des Ich auf den Gegenstand, der Inhalt mag seyn, welcher er will. Oder unmittelbares

Wissen ist nichts anderes als Denken ganz abstract genommen. Denken ist aber auch die mit sich identische Thätigkeit des Ich, also überhaupt genommen unmittelbares Wissen.

Näher ist Denken das, in dem sein Gegenstand auch die Bestimmung eines Abstracten hat, die Thätigkeit des Allgemeinen. Dieß Denken ist in Allem enthalten, man mag sich noch so concret verhalten, aber man nennt es nur Denken, insofern der Inhalt die Bestimmung eines Abstracten, Allgemeinen hat.

Hier ist nun das Wissen kein unmittelbares Wissen von einem körperlichen Gegenstand, sondern von Gott, Gott ist der ganz allgemeine Gegenstand, nicht irgend eine Particularität, die allgemeinste Persönlichkeit. Unmittelbares Wissen von Gott ist unmittelbares Wissen von einem Gegenstand, der ganz allgemein ist, so daß nur das Product unmittelbar ist; es ist also Denken von Gott, denn Denken ist die Thätigkeit, für welche das Allgemeine ist.

Gott hat hier noch keinen Inhalt, keine weitere Bedeutung, er ist nur nichts Sinnliches, ein Allgemeines, von dem wir nur wissen, daß es nicht in die unmittelbare Anschauung falle. Das Denken ist in Wahrheit erst vollendet als vermittelnde Bewegung, indem es von Anderm anfängt, durch dasselbe hindurchgeht und es in dieser Bewegung in Allgemeines verwandelt. Hier aber hat das Denken das bloß Allgemeine, unbestimmt Allgemeine zum Gegenstand, d. h. eine Bestimmung, einen Inhalt, der es selbst ist, wo es eben unmittelbar, d. h. abstract bei sich selbst ist. Es ist das Licht, welches leuchtet, aber eben keinen andern Inhalt hat, als eben das Licht. Es ist gerade eben solche Unmittelbarkeit, als wenn ich frage, was fühlt das Gefühl, was schaut die Anschauung an? und nur geantwortet wird: das Gefühl hat Gefühl, das Anschauen schaut an. Um dieser Tautologie willen ist das Verhältniß ein unmittelbares.

Das Wissen von Gott will also nichts sagen als, ich denke Gott. Das Weitere ist nun hinzuzusetzen: dieser Inhalt des Denkens, dieß Product ist, ist ein Seyendes, Gott ist nicht nur gedacht, sondern er ist, er ist nicht bloß Bestimmung des Allgemeinen. Es ist nun weiter aus dem Begriff Rechenschaft zu geben und zu sehen, inwiefern das Allgemeine die Bestimmung erhält, daß es ist.

Aus der Logik müssen wir hieher nehmen, was Seyn ist. Seyn ist die Allgemeinheit in ihrem leeren abstractesten Sinn genommen, die reine Beziehung auf sich, ohne weitere Reaction nach außen oder innen. Seyn ist die Allgemeinheit, als abstracte Allgemeinheit. Das Allgemeine ist wesentlich Identität mit sich, dieß ist auch das Seyn, es ist einfach. Die Bestimmung des Allgemeinen enthält zwar sogleich die Beziehung auf Einzelnes; diese Besonderheit kann ich mir vorstellen als außerhalb des Allgemeinen, oder wahrhafter innerhalb desselben, denn das Allgemeine ist auch diese Beziehung auf sich, diese Durchgängigkeit im Besonderen. Das Seyn aber entfernt alle Relation; jede Bestimmung, die concret ist, ist ohne weitere Reflexion, ohne Beziehung auf Anderes. Das Seyn ist so in dem Allgemeinen enthalten, und wenn ich sage: das Allgemeine ist, so spreche ich auch nur seine trockene, reine, abstracte Beziehung auf sich aus, diese dürre Unmittelbarkeit, die das Seyn ist. Das Allgemeine ist kein Unmittelbares in diesem Sinne, es soll auch seyn ein Besonderes, das Allgemeine soll in ihm selber seyn, dieß sich zum Besonderen Bethätigen ist nicht das Abstracte, Unmittelbare. Das abstract Unmittelbare hingegen, diese dürre Beziehung auf sich, ist mit dem Seyn ausgesprochen. Wenn ich also sage, dieser Gegenstand ist, so wird damit ausgesprochen die letzte Spitze der trockenen Abstraction, es ist die leerste, dürftigste Bestimmung.

Wissen ist Denken und dieß ist das Allgemeine und enthält die Bestimmung des abstract Allgemeinen, die Unmittelbarkeit des Seyn: dieß ist der Sinn des unmittelbaren Wissens.

Wir sind so in der abstracten Logik; dieß geht immer so, wenn man meint, man sey auf dem concreten Boden, auf dem Boden des unmittelbaren Bewußtseyns, aber dieser ist eben der ärmste an Gedanken und die darin enthaltenen sind die kahlsten, leersten. Es ist die größte Unwissenheit, wenn man glaubt, das unmittelbare Wissen sey außer der Region des Denkens, man schlägt sich mit solchen Unterschieden herum und näher betrachtet schwinden sie zusammen. Auch nach jener ärmsten Bestimmung des unmittelbaren Wissens gehört die Religion dem Gedanken an.

Näher fragen wir dann, wodurch das, was ich im unmittelbaren Bewußtseyn weiß, verschieden ist von Anderem, was ich weiß. Ich weiß noch nichts, als daß das Allgemeine ist; was Gott für einen weitern Inhalt hat, davon ist im Folgenden zu sprechen, der Standpunkt des unmittelbaren Bewußtseyns giebt nicht mehr, als das angegebene Seyn. Daß man Gott nicht erkennen könne, ist der Standpunkt der Aufklärung und dieß fällt mit dem unmittelbaren Wissen von Gott zusammen. Ferner ist aber Gott ein Gegenstand meines Bewußtseyns, ich unterscheide ihn von mir, er ist ein Anderes von mir und ich von ihm. Wenn wir andere Gegenstände so vergleichen nach dem, was wir von ihnen wissen, so wissen wir von ihnen auch dieß: sie sind, und sind ein Anderes als wir, sind für sich, sie sind dann ein Allgemeines oder auch nicht, sie sind ein Allgemeines und zugleich Besonderes, haben irgend einen bestimmten Inhalt. Die Wand ist, ist ein Ding, Ding ist ein Allgemeines und so viel weiß ich auch von Gott. Wir wissen von anderen Dingen weit mehr; abstrahiren wir aber von allen Bestimmtheiten derselben, sagen wir, wie eben, von der Wand nur: sie ist, so wissen wir von ihr ebensoviel, als von Gott. So hat man denn Gott abstract ens

genannt. Aber dieß ens ist das Leerste, wogegen sich die übrigen entia weit erfüllter zeigen.

Wir haben gesagt, Gott ist im unmittelbaren Wissen; wir sind auch; dem Ich kommt auch diese Unmittelbarkeit des Seyns zu. Alle andern, concreten, empirischen Dinge sind auch, sind identisch mit sich, dieß ist abstract ihr Seyn als Seyn. Dieß Seyn ist gemeinschaftlich mit mir, aber der Gegenstand meines Wissens ist so beschaffen, daß ich auch sein Seyn von ihm abziehen kann, ich stelle mir ihn vor, glaube an ihn, aber dieß Geglaubte ist ein Seyn nur in meinem Bewußtseyn. Es treten somit die Allgemeinheit und diese Bestimmnng der Unmittelbarkeit auseinander und müssen es. Diese Reflexion muß eintreten, denn wir sind zwei und müssen unterschieden seyn, sonst wären wir eins, d. h. es muß dem Einen eine Bestimmung beigelegt werden, die dem Andern nicht zukommt. Eine solche Bestimmung ist das Seyn; ich bin; das Andere, der Gegenstand, ist deshalb nicht; das Seyn nehme ich auf mich, auf meine Seite, an meiner Existenz zweifele ich nicht, sie fällt bei dem Andern deshalb weg. Indem das Seyn nur das Seyn des Gegenstandes ist, so, daß der Gegenstand nur dieß gewußte Seyn ist, fehlt ihm ein Seyn an und für sich und er erhält es erst im Bewußtseyn; es ist nur als gewußtes Seyn gewußt, nicht als an und für sich selbst seyendes. Nur das Ich ist, der Gegenstand nicht. Ich kann wohl an Allem zweifeln, aber am Seyn meiner selbst nicht, denn Ich ist das Zweifelnde, der Zweifel selbst. Wird der Zweifel Gegenstand des Zweifels, zweifelt der Zweifelnde am Zweifel selbst, so verschwindet der Zweifel. Ich ist die unmittelbare Beziehung auf sich selbst; im Ich ist das Seyn. Die Unmittelbarkeit ist so fixirt gegen die Allgemeinheit und fällt auf meine Seite. Im Ich ist das Seyn schlechthin in mir selbst; ich kann von Allem abstrahiren, vom Denken kann ich nicht abstrahiren, denn das Abstrahiren ist selbst das Denken,

es ist die Thätigkeit des Allgemeinen, die einfache Beziehung auf sich. Im Abstrahiren selbst ist das Seyn, ich kann mich zwar umbringen, aber das ist die Freiheit, von meinem Daseyn zu abstrahiren. Ich bin: im Ich ist schon das Bin enthalten.

Indem man nun den Gegenstand, Gott aufzeigt, wie er das Seyn ist, so hat man das Seyn auf sich genommen; das Ich hat sich das Seyn vindicirt, vom Gegenstand ist es weggefallen; soll er gleichwohl als seyend ausgesprochen werden, so muß ein Grund anzugeben seyn. Gott muß aufgezeigt werden, daß er in meinem Seyn ist und nun lautet die Forderung so: es soll, da wir hier in der Empirie und Beobachtung stehen, der Zustand gezeigt werden, in dem Gott in mir ist, wir nicht zwei sind, ein Beobachtbares, wo die Verschiedenheit wegfällt, wo Gott in diesem Seyn ist, das mir bleibt, indem ich bin; ein Ort, in welchem das Allgemeine in mir als Seyenden und von mir ungetrennt ist.

Dieser Ort ist das Gefühl.

b. Man spricht von religiösem Gefühl und sagt, in ihm ist uns der Glaube an Gott gegeben, es ist dieser innerste Boden, auf dem uns schlechthin gewiß ist, daß Gott ist. Von der Gewißheit ist schon gesprochen. Diese Gewißheit ist, daß zweierlei Seyn gesetzt sind in der Reflexion als Ein Seyn. Seyn ist die abstracte Beziehung auf sich, es sind nun zwei Seyende, sie sind aber nur Ein Seyn und dieß ungetrennte Seyn ist mein Seyn, dieß ist die Gewißheit. Diese Gewißheit ist mit einem Inhalt in concreterer Weise das Gefühl und dieß Gefühl wird als der Grund des Glaubens und Wissens von Gott angegeben. Was in unsrem Gefühl ist, das nennen wir Wissen und so ist denn Gott; das Gefühl erhält so die Stellung des Grundes. Die Form des Wissens ist das Erste, dann die Unterschiede und damit treten die Differenzen zwischen beiden ein und die Reflexion, daß das Seyn mein Seyn ist, mir zukommt. Und da ist denn das Bedürfniß, daß in diesem

Seyn, das ich mir nehme, auch der Gegenstand ist, dieß ist denn das Gefühl. Auf das Gefühl wird so gewiesen.

Ich fühle Hartes; wenn ich so spreche, so ist Ich das Eine, das Zweite ist das Etwas, es sind ihrer Zwei. Der Ausdruck des Bewußtseyns, das Gemeinschaftliche ist die Härte. Es ist Härte in meinem Gefühl und auch der Gegenstand ist hart. Diese Gemeinschaft existirt im Gefühl, der Gegenstand berührt mich und ich bin erfüllt von seiner Bestimmtheit. Wenn ich sage Ich und der Gegenstand, so sind noch beide für sich; erst im Gefühl verschwindet das doppelte Seyn. Die Bestimmtheit des Gegenstandes wird die meinige, und zwar so sehr die meinige, daß die Reflexion gegen das Object zunächst ganz wegfällt; insofern das Andere selbständig bleibt, wird es nicht gefühlt, geschmeckt. Ich aber, der ich im Gefühl bestimmt bin, verhalte mich darin unmittelbar, ich bin im Gefühl als dieses einzelne empirische Ich und die Bestimmtheit gehört diesem empirischen Selbstbewußtseyn an.

An sich ist also im Gefühl ein Unterschied enthalten. Auf der einen Seite bin Ich, das Allgemeine, das Subject, und diese klare, reine Flüssigkeit, diese unmittelbare Reflexion in mich wird durch ein Anderes getrübt; aber in diesem Andern erhalte ich mich vollkommen bei mir selbst, die fremde Bestimmung wird in meiner Allgemeinheit flüssig und das, was mir ein Anderes ist, vermeinige ich. Wenn in das Leblose eine andere Qualität gesetzt wird, so hat dieses Ding auch eine andere Qualität bekommen; Ich aber als fühlend erhalte mich in dem Andern, das in mich eindringt und bleibe in der Bestimmtheit Ich. Der Unterschied des Gefühles ist zunächst ein innerer im Ich selbst, es ist der Unterschied zwischen mir in meiner reinen Flüssigkeit und mir in meiner Bestimmtheit. Dieser innere Unterschied wird aber auch ebensosehr, indem die Reflexion hinzutritt, als solcher gesetzt; ich nehme mich aus meiner Bestimmtheit zurück, stelle sie als Anderes

mir gegenüber und die Subjectivität ist für sich in Beziehung auf die Objectivität.

Man sagt gewöhnlich, das Gefühl sey etwas nur Subjectives; aber subjectiv bin ich doch erst gegen ein Object der Anschauung oder Vorstellung, indem ich ein Anderes mir gegenüberstelle. Es scheint somit das Gefühl, weil in ihm der Unterschied der Subjectivität und Objectivität noch nicht eingetreten, nicht ein subjectives genannt werden zu können. In der That aber ist diese Entzweiung, daß Ich Subject gegen die Objectivität bin, eine Beziehung und Identität, die zugleich unterschieden ist von diesem Unterschiede und beginnt darin die Allgemeinheit. Indem ich mich zu einem Andern verhalte und im Anschauen, Vorstellen den Gegenstand von mir unterscheide, bin ich nämlich die Beziehung dieser beiden, meiner und des Andern, und ein Unterscheiden, worin eine Identität gesetzt ist, und ich verhalte mich zu dem Gegenstande übergreifend. Im Gefühl als solchem dagegen ist Ich in dieser unmittelbaren einfachen Einheit, in dieser Erfüllung mit der Bestimmtheit und geht es über diese Bestimmtheit noch nicht hinaus. So aber bin ich als fühlend ganz Besonderes, durch und durch in die Bestimmtheit versenkt und im eigentlichen Sinne nur subjectiv ohne Objectivität und ohne Allgemeinheit.

Wenn nun das wesentliche religiöse Verhältniß im Gefühl ist, so ist dieß Verhältniß identisch mit meinem empirischen Selbst. Die Bestimmtheit als das unendliche Denken des Allgemeinen und ich als ganz empirische Subjectivität, sind zusammengefaßt im Gefühl in mir, ich bin die unmittelbare Einigung und Auflösung des Kampfes beider. Aber indem ich mich so bestimmt finde als dieses empirische Subject und im Gegentheil mich bestimmt finde als in eine ganz andere Region erhoben und das Herüber- und Hinübergehen von einem zum andern und das Verhältniß derselben empfinde, so finde ich mich eben darin gegen mich selbst oder mich als

unterschieden von mir bestimmt, d. h. in diesem meinem Gefühl selbst bin ich durch dessen Inhalt in den Gegensatz, zur Reflexion und zum Unterscheiden des Subjects und Objects getrieben.

Dieser Uebergang zur Reflexion ist nicht allein dem religiösen Gefühl eigenthümlich, sondern dem menschlichen Gefühl überhaupt. Denn der Mensch ist Geist, Bewußtseyn, Vorstellen; es giebt kein Gefühl, das nicht in sich diesen Uebergang zur Reflexion enthielte. In jedem andern Gefühl ist es aber nur die innere Nothwendigkeit und Natur der Sache, was zur Reflexion treibt, es ist nur diese Nothwendigkeit, daß das Ich von seiner Bestimmtheit sich unterscheidet. Hingegen das religiöse Gefühl enthält in seinem Inhalt, in seiner Bestimmtheit selbst nicht nur die Nothwendigkeit, sondern die Wirklichkeit des Gegensatzes selber und damit die Reflexion. Denn der Gehalt des religiösen Verhältnisses ist einmal das Denken des Allgemeinen, welches selbst schon Reflexion ist, sodann das andere Moment meines empirischen Bewußtseyns und die Beziehung beider. Im religiösen Gefühl bin ich daher mir selbst entäußert, denn das Allgemeine, das an und für sich seyende Denken, ist die Negation meiner besondern empirischen Existenz, die dagegen als ein Nichtiges, das nur im Allgemeinen seine Wahrheit hat, erscheint. Das religiöse Verhältniß ist Einigkeit, aber enthält die Kraft des Urtheils. Indem ich das Moment der empirischen Existenz fühle, so fühle ich jene Seite des Allgemeinen, der Negation als eine außer mir fallende Bestimmtheit, oder indem ich in dieser bin, fühle ich mich in meiner empirischen Existenz mir entfremdet, mich verläugnend und mein empirisches Bewußtseyn negirend.

Weil nun die Subjectivität, die im religiösen Gefühl enthalten ist, empirische, besondere ist, so ist sie im Gefühl in besonderem Interesse, in besonderer Bestimmtheit überhaupt.

Das religiöse Gefühl enthält selbst diese Bestimmtheit, die des empirischen Selbstbewußtseyns und des allgemeinen Denkens und ihre Beziehung und Einheit, es schwebt daher zwischen der Bestimmtheit des Gegensatzes derselben und ihrer Einigkeit und Befriedigung und ist darnach unterschieden, wie sich nach der besondern Weise meines Interesses, in dem ich gerade existire, das Verhältniß meiner Subjectivität zum Allgemeinen bestimmt. Die Beziehung des Allgemeinen und des empirischen Selbstbewußtseyns kann danach sehr verschiedener Art seyn: höchste Spannung und Feindseligkeit der Extreme und höchste Einigkeit. In der Bestimmtheit der Trennung, in welcher das Allgemeine das Substantielle ist, gegen welches das empirische Bewußtseyn sich und zugleich seine wesentliche Nichtigkeit fühlt, aber nach seiner positiven Existenz noch bleiben will, was es ist, da ist das Gefühl der Furcht. Die eigene, innere Existenz und Gesinnung sich als nichtig fühlend und das Selbstbewußtseyn zugleich auf der Seite des Allgemeinen und jene verdammend — giebt das Gefühl der Reue, des Schmerzes über sich. Die empirische Existenz des Selbstbewußtseyns im Ganzen oder nach irgend einer Seite sich gefördert fühlend und zwar nicht etwa durch eigene Selbstthätigkeit, sondern durch eine außer seiner Kraft und Klugheit liegende Verknüpfung und Macht, die als das an und für sich seyende Allgemeine gedacht ist und der jene Forderung zugeschrieben wird, giebt das Gefühl der Dankbarkeit u. s. f. Die höhere Einigkeit meines Selbstbewußtseyns überhaupt mit dem Allgemeinen, die Gewißheit, Sicherheit und das Gefühl dieser Identität ist Liebe, Seligkeit.

c. Wird nun aber bei diesem Fortschritt des Gefühls zur Reflexion und bei der Unterscheidung des Ich und seiner Bestimmtheit, so daß diese als Inhalt und Gegenstand erscheint, dem Gefühl die Stellung gegeben, daß es an sich selbst schon die Berechtigung des Inhalts

und der Beweis von deſſen Seyn oder Wahrheit ſey, ſo iſt Folgendes zu bemerken.

Das Gefühl kann den allermannigfaltigſten Inhalt haben, wir haben Gefühl von Recht, von Unrecht, Gott, Farbe, Haß, Feindſchaft, Freude ꝛc., es findet ſich darin der widerſprechendſte Inhalt, das Niederträchtigſte und das Höchſte, Edelſte hat ſeinen Platz darin. Es iſt Erfahrung, daß das Gefühl den zufälligſten Inhalt hat; dieſer kann der wahrhafteſte und der ſchlechteſte ſeyn. Gott hat, wenn er im Gefühl iſt, nichts vor dem Schlechteſten voraus; ſondern es ſproßt die königlichſte Blume auf demſelben Boden neben dem wucherndſten Unkraut auf. Daß ein Inhalt im Gefühl iſt, dieß macht für ihn ſelbſt nichts Vortreffliches aus. Denn nicht nur das, was iſt, kommt in unſer Gefühl, nicht bloß Reales, Seyendes, ſondern auch Erdichtetes, Erlogenes, alles Gute und alles Schlechte, alles Wirkliche und alles Nichtwirkliche iſt in unſerm Gefühl, das Entgegengeſetzteſte iſt darin. Alle Einbildungen von Gegenſtänden fühle ich, ich kann mich begeiſtern für das Unwürdigſte. Ich habe Hoffnung, Hoffnung iſt ein Gefühl, in ihr iſt, wie in der Furcht, das Zukünftige, unmittelbar ſolches, was noch nicht iſt, vielleicht erſt ſeyn wird, vielleicht nie ſeyn wird. Ebenſo kann ich mich begeiſtern für Vergangenes, aber auch für ſolches, was weder geweſen iſt, noch ſeyn wird. Ich kann mir einbilden, ein tüchtiger, großer, ein edler und vortrefflicher Menſch zu ſeyn, fähig zu ſeyn, alles aufzuopfern für Recht, für meine Meinung, kann mir einbilden, viel genutzt, geſchafft zu haben, aber es iſt die Frage, ob es wahr iſt, oder ob ich in der That ſo edel handle und wirklich ſo tüchtig bin, als ich zu ſeyn mir einbilde. Ob mein Gefühl wahrhafter Art, gut iſt, kommt auf ſeinen Inhalt an. Daß Inhalt überhaupt im Gefühl iſt, macht es nicht aus, denn auch das Schlechteſte iſt darin. Ob der Inhalt exiſtirt, hängt ebenſo nicht davon ab, ob er im Gefühl iſt, denn Eingebildetes, das nie exiſtirt hat und nie

exiſtiren wird, iſt darin. Gefühl iſt demnach eine Form für allen möglichen Inhalt und dieſer Inhalt erhält darin keine Beſtimmung, die ſein An- und Fürſichſeyn beträfe. Das Gefühl iſt die Form, in der der Inhalt geſetzt iſt als vollkommen zufällig, da er ebenſoſehr durch mein Belieben, meine Willkür geſetzt ſeyn kann, wie durch die Natur. Der Inhalt hat alſo im Gefühl die Form, daß er nicht an und für ſich beſtimmt iſt, nicht durch das Allgemeine, nicht durch den Begriff geſetzt iſt. Er iſt daher in ſeinem Weſen das Beſondere, das Beſchränkte und es iſt gleichgültig, daß er dieſer ſey, da auch ein andrer Inhalt in meinem Gefühl ſeyn kann. Wenn alſo das Seyn Gottes in unſerm Gefühl nachgewieſen wird, ſo iſt es darin eben ſo zufällig, wie jedes Andere, dem dieß Seyn zukommen kann. Das nennen wir dann Subjectivität, aber im ſchlechteſten Sinne; die Perſönlichkeit, das ſich ſelbſt Beſtimmen, die höchſte Intenſität des Geiſtes in ſich iſt auch Subjectivität, aber in einem höheren Sinne, in einer freieren Form; hier aber heißt Subjectivität nur Zufälligkeit.

Man beruft ſich häufig auf ſein Gefühl, wenn die Gründe ausgehen; ſo einen Menſchen muß man ſtehen laſſen; denn mit dem Appelliren an das eigene Gefühl iſt die Gemeinſchaft unter uns abgeriſſen. Auf dem Boden des Gedankens, des Begriffs dagegen ſind wir auf dem des Allgemeinen, der Vernünftigkeit; da haben wir die Natur der Sache vor uns und darüber können wir uns verſtändigen, da wir uns der Sache unterwerfen und ſie das uns Gemeinſame iſt. Gehen wir aber zum Gefühl über, ſo verlaſſen wir dieß Gemeinſame und wir ziehen uns zurück in die Sphäre unſrer Zufälligkeit und ſehen nur zu, wie die Sache ſich da vorfindet. In dieſer Sphäre macht dann jeder die Sache zu ſeiner Sache, zu ſeiner Particularität und wenn der eine fordert: du ſollſt ſolche Gefühle haben, ſo kann der andere antworten: ich habe ſie einmal nicht, ich bin eben nicht ſo, denn es iſt ja bei jener Forderung

nur von meinem zufälligen Seyn die Rede, das so und so seyn kann.

Das Gefühl ist ferner das, was der Mensch mit dem Thiere gemein hat, es ist die thierische, sinnliche Form. Wenn also das, was Recht, Sittlichkeit, Gott ist, im Gefühl aufgezeigt wird, so ist dieß die schlechteste Weise, in der ein solcher Inhalt nachgewiesen werden kann. Gott ist wesentlich im Denken. Der Verdacht, daß er durch das Denken nur im Denken ist, muß uns schon dadurch aufsteigen, daß der Mensch nur Religion hat, nicht das Thier.

Alles im Menschen, dessen Boden der Gedanke ist, kann in die Form des Gefühls versetzt werden. Recht, Freiheit, Sittlichkeit ꝛc. hat aber seine Wurzel in der höheren Bestimmung, wodurch der Mensch nicht Thier, sondern Geist ist; alles dies höheren Bestimmungen Angehörige kann in die Form des Gefühls versetzt werden; doch das Gefühl ist nur Form für diesen Inhalt, der einem ganz andern Boden angehört. Wir haben so Gefühle von Recht, Freiheit, Sittlichkeit, aber es ist nicht das Verdienst des Gefühls, daß sein Inhalt dieser wahrhafte ist. Der gebildete Mensch kann ein wahres Gefühl von Recht, von Gott haben, aber dieß kommt nicht vom Gefühl her, sondern der Bildung des Gedankens hat er es zu verdanken, durch diesen ist erst der Inhalt der Vorstellung und so das Gefühl vorhanden. Es ist eine Täuschung, das Wahre, Gute auf Rechnung des Gefühls zu schreiben.

Aber nicht nur kann ein wahrhafter Inhalt in unserm Gefühl seyn, er soll und muß es auch; wie man sonst sagte: Gott muß man im Herzen haben. Herz ist schon mehr als Gefühl; dieses ist nur momentan, zufällig, flüchtig, wenn ich aber sage, ich habe Gott im Herzen, so ist das Gefühl hier als fortdauernde, feste Weise meiner Existenz ausgesprochen. Das Herz ist, was ich bin, nicht bloß, was ich augenblicklich bin, sondern was ich im Allgemeinen bin, mein Charakter.

Die Form des Gefühls als Allgemeines heißt dann Grundsätze oder Gewohnheiten meines Seyns, feste Art meiner Handlungsweise.

In der Bibel aber wird ausdrücklich dem Herzen das Böse als solches zugeschrieben; das Herz ist so auch der Sitz desselben, diese natürliche Besonderheit. Das Gute, Sittliche ist aber nicht, daß der Mensch seine Besonderheit, Eigensucht, Selbstischkeit geltend macht; thut er das, so ist er böse. Das Selbstische ist das Böse, das wir überhaupt Herz nennen. Wenn man nun auf diese Weise sagt, Gott, Recht ꝛc. soll auch in meinem Gefühl, in meinem Herzen seyn, so drückt man damit nur aus, daß es nicht bloß von mir Vorgestelltes, sondern ungetrennt identisch mit mir seyn soll. Ich als Wirklicher, als Dieser soll durch und durch so bestimmt seyn, diese Bestimmtheit soll meinem Charakter eigen seyn, die allgemeine Weise meiner Wirklichkeit ausmachen, und so ist es wesentlich, daß aller wahrhafte Inhalt im Gefühl, im Herzen sey. Die Religion ist so ins Herz zu bringen und hieher fällt die Nothwendigkeit, daß das Individuum religiös gebildet werde. Das Herz, Gefühl muß gereinigt, gebildet werden; dieß Bilden heißt, daß ein anderes, höheres das Wahrhafte sey und werde. Aber darum, daß der Inhalt im Gefühl ist, ist er noch nicht wahrhaft, noch nicht an und für sich, nicht gut, vortrefflich in sich. Wenn wahr ist, was im Gefühl ist, so müßte Alles wahr seyn, Apisdienst u. s. w. Das Gefühl ist der Punkt des subjectiven, zufälligen Seyns. Es ist daher Sache des Individuums, seinem Gefühl einen wahren Inhalt zu geben. Eine Theologie aber, die nur Gefühle beschreibt, bleibt in der Empirie, Historie und derselben Zufälligkeiten stehen, hat es mit Gedanken, die einen Inhalt haben, noch nicht zu thun.

Die gebildete Vorstellung und Erkenntniß schließen das Gefühl und die Empfindung nicht aus. Im Gegentheil das Gefühl ernährt sich und macht sich fortdauernd durch die Vor-

stellung und erneuert und entzündet sich an dieser wieder. Zorn, Unwillen, Haß sind ebenso geschäftig, sich durch die Vorstellung der mannigfaltigen Seiten des erlittenen Unrechts und des Feindes zu unterhalten, als die Liebe, Wohlwollen, Freude sich beleben, indem sie die ebenso vielfachen Beziehungen ihrer Gegenstände sich vergegenwärtigen. Ohne an den Gegenstand des Hasses, des Zorns oder der Liebe, wie man sagt, zu denken, erlischt das Gefühl und die Neigung. Schwindet der Gegenstand aus der Vorstellung, so verschwindet das Gefühl und jede von außen kommende Veranlassung regt den Schmerz und die Liebe wieder an. Es ist ein Mittel, die Empfindung und das Gefühl zu schwächen, wenn man den Geist zerstreut, ihm andere Gegenstände vor die Anschauung und Vorstellung bringt und ihn in andere Situationen und Umstände versetzt, in welchen jene mannigfaltigen Beziehungen für die Vorstellung nicht vorhanden sind. Die Vorstellung soll den Gegenstand vergessen — und Vergessen ist für den Haß mehr als Vergeben, sowie in der Liebe mehr als nur untreu werden und vergessen werden mehr, als nur unerhört zu seyn. Der Mensch ist als Geist, weil er nicht bloß Thier ist, im Gefühl zugleich wesentlich wissend, Bewußtseyn und er weiß nur von sich, indem er sich aus der unmittelbaren Identität mit der Bestimmtheit zurücknimmt. Soll daher die Religion nur als Gefühl seyn, so verglimmt sie zum Vorstellungslosen wie zum Handlungslosen und verliert sie allen bestimmten Inhalt.

Ja, das Gefühl ist so weit davon entfernt, daß wir darin allein und wahrhaft Gott finden könnten, daß wir diesen Inhalt, wenn wir ihn darin finden sollten, sonst woher schon kennen müßten. Und heißt es, daß wir Gott nicht erkennen, nichts von ihm wissen können, wie sollen wir denn sagen, daß er im Gefühl sey? Erst müssen wir uns sonst im Bewußtseyn nach Bestimmungen des Inhalts, der vom Ich unterschieden ist, umgesehen haben, dann erst können wir das Gefühl als

religiös nachweisen, insofern wir nämlich diese Bestimmungen des Inhalts darin wiederfinden.

In neuerer Zeit spricht man nicht mehr vom Herzen, sondern von Ueberzeugung; mit dem Herzen spricht man noch seinen unmittelbaren Charakter aus; wenn man aber von Handeln nach der Ueberzeugung spricht, so liegt darin, daß der Inhalt eine Macht ist, die mich regiert, er ist meine Macht und ich bin der seinige, aber diese Macht beherrscht mich in der Weise der Innerlichkeit, daß sie schon mehr durch den Gedanken und die Einsicht vermittelt ist.

Was noch insonderheit dieß betrifft, daß das Herz der Keim seines Inhalts sey, so kann dieß ganz zugegeben werden, aber damit ist nicht viel gesagt. Es ist die Quelle, das heißt etwa: es ist die erste Weise, in welcher solcher Inhalt im Subject erscheint, sein erster Ort und Sitz. Zuerst hat der Mensch vielleicht religiöses Gefühl, vielleicht auch nicht, in jenem Falle ist allerdings das Herz der Keim, aber wie bei einem vegetabilischen Samenkorn dieser die unentwickelte Weise der Existenz der Pflanze ist, so ist auch das Gefühl diese eingehüllte Weise.

Dieses Samenkorn, womit das Leben der Pflanze anfängt, ist aber sogar nur in der Erscheinung, empirischer Weise das Erste: denn es ist ebenso Product, Resultat, das Letzte, es ist Resultat des ganz entwickelten Lebens des Baumes und schließt diese vollständige Entwickelung der Natur des Baumes in sich ein. Jene Ursprünglichkeit ist also eine nur relative.

So ist auch im Gefühl dieser ganze Inhalt auf diese eingehüllte Weise in unsrer subjectiven Wirklichkeit; aber ein ganz Anderes ist es, daß dieser Inhalt als solcher dem Gefühl als solchem angehöre. Solcher Inhalt, wie Gott, ist ein an und für sich allgemeiner Inhalt, ebenso der Inhalt von Recht und Pflicht ist Bestimmung des vernünftigen Willens.

Ich bin Wille, nicht nur Begierde, habe nicht nur Nei-

gung; — Ich ist das Allgemeine — als Wille aber bin ich in meiner Freiheit, in meiner Allgemeinheit selbst, in der Allgemeinheit meiner Selbstbestimmung, und ist mein Wille vernünftig, so ist sein Bestimmen überhaupt ein allgemeines, ein Bestimmen nach dem reinen Begriff. Der vernünftige Wille ist sehr unterschieden vom zufälligen Willen, vom Wollen nach zufälligen Trieben, Neigungen; der vernünftige Wille bestimmt sich nach seinem Begriff, und der Begriff, die Substanz des Willens ist die reine Freiheit, und alle Bestimmungen des Willens, die vernünftig sind, sind Entwickelungen der Freiheit, und die Entwickelungen, die aus den Bestimmungen hervorgehen, sind Pflichten.

Solcher Inhalt gehört der Vernünftigkeit an, er ist Bestimmung durch, nach dem reinen Begriff und gehört also ebenso dem Denken an: der Wille ist nur vernünftig, insofern er denkend ist. Man muß daher die gewöhnliche Vorstellung aufgeben, nach welcher Wille und Intelligenz zweierlei Fächer sind und der Wille ohne Denken vernünftig und damit sittlich seyn kann. So ist auch von Gott schon erinnert, daß dieser Inhalt ebenso dem Denken angehört, daß der Boden, auf dem dieser Inhalt aufgefaßt ebenso, wie erzeugt wird, das Denken ist.

Wenn wir nun das Gefühl als den Ort genannt haben, in welchem das Seyn Gottes unmittelbar aufzuzeigen ist, so haben wir darin das Seyn, den Gegenstand, Gott nicht angetroffen, wie wir es verlangt haben, nämlich nicht als freies An- und Fürsichseyn. Gott ist, ist an und für sich selbständig, ist frei, diese Selbständigkeit, dieß freie Seyn finden wir nicht im Gefühl, ebensowenig den Inhalt als an und für sich seyenden Inhalt, sondern es kann jeder besondere Inhalt darin seyn. Wenn das Gefühl wahrhaft, echter Natur seyn soll, so muß es dieses durch seinen Inhalt seyn, das Gefühl als solches macht ihn aber nicht dazu, daß er wahrhafter Natur sey.

Dieß ist die Natur dieses Bodens des Gefühls und die Bestimmungen, die ihm angehören. Es ist Gefühl irgend eines Inhalts und zugleich Selbstgefühl. Im Gefühl genießen wir uns so zugleich, unsre Erfüllung von der Sache. Das Gefühl ist darum etwas so beliebtes, weil der Mensch seine Particularität darin vor sich hat. Wer in der Sache lebt, in den Wissenschaften, im Praktischen, der vergißt sich selbst darin, hat kein Gefühl dabei, sofern das Gefühl Reminiscenz seiner selbst ist, und er ist dann in jenem Vergessen seiner selbst mit seiner Besonderheit ein Minimum. Die Eitelkeit und Selbstgefälligkeit dagegen, die nichts lieber hat und behält als sich selbst und nur im Genuß ihrer selbst bleiben will, appellirt an ihr eignes Gefühl und kommt deshalb nicht zum objectiven Denken und Handeln. Der Mensch, der nur mit dem Gefühl zu thun hat, ist noch nicht fertig, ist ein Anfänger im Wissen, Handeln ꝛc.

Wir müssen uns nun also nach einem andern Boden umsehen. Im Gefühl haben wir Gott weder nach seinem selbständigen Seyn, noch nach seinem Inhalt gefunden. Im unmittelbaren Wissen war der Gegenstand nicht seyend, sondern sein Seyn fiel in das wissende Subject, welches den Grund dieses Seyns im Gefühl fand.

Von der Bestimmtheit des Ich, die den Inhalt des Gefühls ausmacht, sahen wir aber bereits, daß sie nicht nur von dem reinen Ich unterschieden sey, sondern auch von dem Gefühl in seiner eignen Bewegung so unterschieden werde, daß das Ich sich als gegen sich selbst bestimmt findet. Dieser Unterschied ist nun auch als solcher zu setzen, so daß die Thätigkeit des Ich eintritt, seine Bestimmtheit als nicht die seinige zu entfernen, hinauszusetzen und objectiv zu machen. Das Ich, sahen wir ferner, ist an sich im Gefühl sich selbst entäußert und hat in der Allgemeinheit, die es enthält, an sich die Negation seiner besondern empirischen Existenz.

Indem nun das Ich seine Bestimmtheit aus sich heraussetzt, so entäußert es sich selbst, hebt es überhaupt seine Unmittelbarkeit auf und ist es in die Sphäre des Allgemeinen eingetreten.

Zunächst ist aber die Bestimmtheit des Geistes, der Gegenstand als äußerer überhaupt und in der vollständigen objectiven Bestimmung der Aeußerlichkeit in der Räumlichkeit und Zeitlichkeit gesetzt und das Bewußtseyn, das ihn in dieser Aeußerlichkeit setzt und sich auf ihn bezieht, ist Anschauung, die wir hier in ihrer Vollendung als Kunstanschauung zu betrachten haben.

2. Die Anschauung.

Die Kunst ist erzeugt worden durch das absolute geistige Bedürfniß, daß das Göttliche, die geistige Idee als Gegenstand für das Bewußtseyn und zunächst für die unmittelbare Anschauung sey. Gesetz und Inhalt der Kunst ist die Wahrheit, wie sie im Geist erscheint, also geistige Wahrheit ist, aber so zugleich, daß sie eine sinnliche für die unmittelbare Anschauung ist. So ist die Darstellung der Wahrheit von dem Menschen hervorgebracht, aber äußerlich gesetzt, so daß sie von ihm in sinnlicher Weise gesetzt ist. Wie die Idee in der Natur unmittelbar erscheint und auch in geistigen Verhältnissen und in der zerstreuten Mannigfaltigkeit das Wahre da ist, so ist die Idee noch nicht in Ein Centrum der Erscheinungen gesammelt und erscheint sie noch in der Form des Außereinanderseyns. In der unmittelbaren Existenz ist die Erscheinung des Begriffs noch nicht mit der Wahrheit harmonisch gesetzt. Hingegen die sinnliche Anschauung, welche die Kunst hervorbringt, ist nothwendig ein vom Geist Producirtes, ist nicht unmittelbare, sinnliche Gestaltung und hat die Idee zu ihrem belebenden Centrum.

In demjenigen, was wir zum Umfang der Kunst rechnen, kann auch Anderes enthalten seyn als dasjenige, was wir so eben angaben. Die Wahrheit hat da einen doppelten Sinn,

erstlich den der Richtigkeit, daß die Darstellung mit dem sonst bekannten Gegenstand übereinstimmt. In diesem Sinne ist die Kunst formell und die Nachahmung gegebener Gegenstände, der Inhalt mag seyn, welcher er will. Da ist ihr Gesetz nicht die Schönheit. Aber auch insofern diese das Gesetz ist, kann die Kunst noch als Form genommen werden und sonst einen beschränkten Inhalt haben, so wie die wahrhafte Wahrheit selbst. Diese aber in ihrem wahrhaften Sinne ist Zusammenstimmung des Gegenstandes mit seinem Begriff, die Idee, und diese als die freie durch keine Zufälligkeit oder Willkür verkümmerte Aeußerung des Begriffs ist der an und für sich seyende Inhalt der Kunst und zwar ein Inhalt, der die substantiellen, allgemeinen Elemente, Wesenheiten und Mächte der Natur und des Geistes betrifft.

Der Künstler hat die Wahrheit nun darzustellen, so daß die Realität, worin der Begriff seine Macht und Herrschaft hat, zugleich ein Sinnliches ist. Die Idee ist so in sinnlicher Gestalt und in einer Individualisirung, für welche die Zufälligkeiten des Sinnlichen nicht entbehrt werden können. Das Kunstwerk ist im Geist des Künstlers empfangen und in diesem ist an sich die Vereinigung des Begriffs und der Realität geschehen; hat aber der Künstler seine Gedanken in die Aeußerlichkeit entlassen und ist das Werk vollendet, so tritt er von demselben zurück.

So ist das Kunstwerk als für die Anschauung gesetzt zunächst ein ganz gemein äußerlicher Gegenstand, der sich nicht selbst empfindet und sich nicht selbst weiß. Die Form, die Subjectivität, die der Künstler seinem Werke gegeben hat, ist nur äußerliche, nicht die absolute Form des sich Wissenden, des Selbstbewußtseyns. Die vollendete Subjectivität fehlt dem Kunstwerke. Dieses Selbstbewußtseyn fällt in das subjective Bewußtseyn, in das anschauende Subject. Gegen das Kunstwerk, das nicht in sich selbst das Wissende ist, ist da-

her das Moment des Selbstbewußtseyns das Andere, aber ein Moment, das schlechthin zu ihm gehört und welches das Dargestellte weiß und als die substantielle Wahrheit vorstellt. Das Kunstwerk als sich selbst nicht wissend, ist in sich unvollendet und bedarf, weil zur Idee Selbstbewußtseyn gehört, der Ergänzung, die es durch die Beziehung des Selbstbewußten zu ihm erhält. In dieses Bewußtseyn fällt ferner der Proceß, wodurch das Kunstwerk aufhört, nur Gegenstand zu seyn, und das Selbstbewußtseyn dasjenige, das ihm als ein Anderes erscheint, mit sich identisch setzt. Es ist dieß der Proceß, der die Aeußerlichkeit, in welcher im Kunstwerk die Wahrheit erscheint, aufhebt, diese todten Verhältnisse der Unmittelbarkeit tilgt und bewirkt, daß das anschauende Subject sich das bewußte Gefühl, im Gegenstand sein Wesen zu haben, giebt. Da diese Bestimmung des Insichgehens aus der Aeußerlichkeit in das Subject fällt, so ist zwischen diesem und dem Kunstwerke eine Trennung vorhanden, das Subject kann das Werk ganz äußerlich betrachten, kann es zerschlagen oder vorwitzige, aesthetische und gelehrte Bemerkungen darüber machen — aber jener für die Anschauung wesentliche Proceß, jene nothwendige Ergänzung des Kunstwerks hebt diese prosaische Trennung wieder auf.

In der morgenländischen Substantialität des Bewußtseyns ist noch nicht zu dieser Trennung fortgegangen und ist daher auch nicht die Kunstanschauung vollendet, denn diese setzt die höhere Freiheit des Selbstbewußtseyns voraus, das sich seine Wahrheit und Substantialität frei gegenüberstellen kann. Bruce zeigte in Abyssinien einem Türken einen gemalten Fisch, dieser sogte aber: Der Fisch wird dich am jüngsten Tage verklagen, daß du ihm keine Seele gabst. Nicht nur die Gestalt will der Orientale, sondern auch die Seele verbleibt in der Einheit und geht nicht zur Trennung und zu dem Proceß fort, in welchem die Wahrheit als körperlich ohne Seele auf der einen Seite

steht und auf der andern das anschauende Selbstbewußtseyn, das diese Trennung wieder aufhebt.

Sehen wir nun zurück auf den Fortschritt, den in der bisherigen Entwickelung das religiöse Verhältniß gemacht hat, und vergleichen wir die Anschauung mit dem Gefühl, so ist zwar die Wahrheit in ihrer Objectivität hervorgetreten, aber der Mangel ihrer Erscheinung ist der, daß sie in der sinnlichen, unmittelbaren Selbständigkeit sich hält, d. h. in derjenigen, die sich selbst wieder aufhebt, nicht an und für sich seyend ist und sich ebenso als vom Subject producirt erweist, als sie die Subjectivität und das Selbstbewußtseyn erst in dem anschauenden Subject gewinnt. In der Anschauung ist die Totalität des religiösen Verhältnisses, der Gegenstand und das Selbstbewußtseyn auseinandergefallen. Der religiöse Proceß fällt eigentlich nur in das anschauende Subject und ist in diesem doch nicht vollständig, sondern bedarf des sinnlichen angeschauten Gegenstandes. Andrer Seits ist der Gegenstand die Wahrheit und bedarf doch, um wahrhaft zu seyn, des außer ihm fallenden Selbstbewußtseyns.

Der Fortschritt, der nun nothwendig ist, ist der, daß die Totalität des religiösen Verhältnisses wirklich als solche und als Einheit gesetzt wird. Die Wahrheit gewinnt die Objectivität, in der ihr Inhalt als an und für sich seyend nicht ein nur Gesetztes, aber wesentlich in der Form der Subjectivität selbst ist und der gesammte Proceß im Element des Selbstbewußtseyns geschieht.

So ist das religiöse Verhältniß zunächst die Vorstellung.

3. Die Vorstellung.

Wir unterscheiden sehr wohl, was Bild und was Vorstellung ist, es ist etwas Anderes, ob wir sagen: wir haben eine Vorstellung oder ein Bild von Gott; derselbe Fall ist es bei sinnlichen Gegenständen. Das Bild nimmt seinen Inhalt aus der Sphäre des Sinnlichen und stellt ihn in der unmittel-

baren Weise seiner Existenz, in seiner Einzelnheit und in der Willkürlichkeit seiner sinnlichen Erscheinung dar. Da aber die unendliche Menge des Einzelnen, wie es im unmittelbaren Daseyn vorhanden ist, auch durch die ausführlichste Darstellung in einem Ganzen nicht wiedergegeben werden kann, so ist das Bild immer nothwendig ein beschränktes und in der religiösen Anschauung, die ihren Inhalt nur im Bilde darzustellen weiß, zerfällt die Idee in eine Menge von Gestalten, in denen sie sich beschränkt und verendlicht. Die allgemeine Idee, die im Kreise dieser endlichen Gestalten, aber nur in ihnen erscheint, ihnen nur zu Grunde liegt, bleibt deshalb als solche verborgen.

Die Vorstellung ist dagegen das Bild, wie es in die Form der Allgemeinheit, des Gedankens erhoben ist, so daß die Eine Grundbestimmung, welche das Wesen des Gegenstandes ausmacht, festgehalten wird und dem vorstellenden Geiste vorschwebt. Sagen wir z. B. Welt, so haben wir in diesen Einen Laut das Ganze dieses unendlichen Reichthums versammelt und vereinigt. Wenn das Bewußtseyn des Gegenstandes auf diese einfache Gedankenbestimmtheit reducirt ist, so ist es Vorstellung, die zu ihrer Erscheinung nur noch des Wortes bedarf, dieser einfachen Aeußerung, die in sich selbst bleibt. Der mannigfache Inhalt, den die Vorstellung vereinfacht, kann aus dem Inneren, aus der Freiheit stammen, so haben wir Vorstellungen von Recht, Sittlichkeit, vom Bösen, oder er kann auch aus der äußeren Erscheinung genommen seyn, wie wir z. B. von Schlachten, Kriegen überhaupt eine Vorstellung haben.

Wenn die Religion in die Form der Vorstellung erhoben ist, so hat sie sogleich etwas Polemisches an sich. Der Inhalt wird nicht im sinnlichen Anschauen, nicht auf bildliche Weise unmittelbar aufgefaßt, sondern mittelbar auf dem Wege der Abstraction und das Sinnliche, Bildliche wird in das Allgemeine erhoben und mit dieser Erhebung ist dann

nothwendig das negative Verhalten zum Bildlichen verknüpft. Diese negative Richtung betrifft aber nicht nur die Form, so daß nur in dieser der Unterschied der Anschauung und Vorstellung läge, sondern sie berührt auch den Inhalt. Für die Anschauung hängt die Idee und die Weise der Darstellung so eng zusammen, daß Beides als Eins erscheint, und das Bildliche hat die Bedeutung, daß die Idee an dasselbe wesentlich geknüpft und von ihm nicht getrennt werden könne. Die Vorstellung hingegen geht davon aus, daß die absolut wahrhafte Idee durch ein Bild nicht gefaßt werden könne und die bildliche Weise eine Beschränkung des Inhalts sey; sie hebt daher jene Einheit der Anschauung auf, verwirft die Einigkeit des Bildes und seiner Bedeutung und hebt diese für sich heraus.

Endlich hat die religiöse Vorstellung die Bedeutung der Wahrheit, des objectiven Inhalts und ist so gegen andere Weisen der Subjectivität, nicht bloß gegen die bildliche Weise gerichtet. Ihr Inhalt ist das, was an und für sich gilt, substantiell festbleibt gegen mein Dafürhalten und Meinen und gegen das Hin- und Hergehen meiner Wünsche, meines Belieben starr ist.

Dieß betrifft das Wesen der Vorstellung überhaupt. Was ihre nähere Bestimmtheit betrifft, so ist Folgendes zu merken.

a. Wir sahen, in der Vorstellung sey der wesentliche Inhalt in die Form des Gedankens gesetzt, aber damit ist er noch nicht als Gedanke gesetzt. Wenn wir daher sagten, die Vorstellung sey polemisch gegen das Sinnliche und Bildliche gerichtet und verhalte sich dagegen negativ, so ist darin noch nicht enthalten, daß sie sich absolut vom Sinnlichen befreit und dasselbe in vollendeter Weise ideell gesetzt hätte. Dies wird erst im wirklichen Denken erreicht, welches die sinnlichen Bestimmungen des Inhalts zu allgemeinen Gedankenbestimmungen, zu den inneren Momenten oder zur eignen Bestimmtheit

der Idee erhebt. Da die Vorstellung diese concrete Erhebung des Sinnlichen zum Allgemeinen nicht ist, so heißt ihr negatives Verhalten gegen das Sinnliche Nichts Anderes als: sie ist von demselben nicht wahrhaft befreit, sie ist mit ihm noch wesentlich verwickelt und sie bedarf desselben und dieses Kampfes gegen das Sinnliche, um selbst zu seyn. Es gehört also wesentlich zu ihr, wenn sie es auch nie als selbständig gelten lassen darf. Ferner das Allgemeine, dessen sich die Vorstellung bewußt ist, ist nur die abstracte Allgemeinheit ihres Gegenstandes, ist nur das unbestimmte Wesen oder das Ohngefähr desselben. Um es zu bestimmen, bedarf sie wieder des Sinnlich-Bestimmten, des Bildlichen, aber giebt diesem, als dem Sinnlichen die Stellung, daß es verschieden ist von der Bedeutung und daß bei ihm nicht stehen geblieben werden darf, daß es nur dazu diene, den eigentlichen von ihm verschiedenen Inhalt vorstellig zu machen.

Daher steht nun die Vorstellung in beständiger Unruhe zwischen der unmittelbaren sinnlichen Anschauung und dem eigentlichen Gedanken. Die Bestimmtheit ist sinnlicher Art, aus dem Sinnlichen genommen, aber das Denken hat sich hineingelegt oder das Sinnliche wird auf dem Wege der Abstraction in das Denken erhoben. Aber Beides, das Sinnliche und Allgemeine durchdringen sich nicht innerlich, das Denken hat die sinnliche Bestimmtheit noch nicht vollständig überwältigt und wenn der Inhalt der Vorstellung auch Allgemeines ist, so ist er doch noch mit der Bestimmtheit des Sinnlichen behaftet und bedarf er der Form der Natürlichkeit. Aber das bleibt dann immer, daß dieß Moment des Sinnlichen nicht für sich gilt.

So sind in der Religion viele Formen, von denen wir wissen, daß sie nicht in eigentlichem Verstande zu nehmen sind. Z. B. Sohn, Erzeugen ist nur ein Bild, von einem natürlichen Verhältniß hergenommen, von dem wir wohl wissen, daß es in seiner Unmittelbarkeit nicht gemeint seyn soll, daß die

Bedeutung vielmehr ein Verhältniß ist, das nur ungefähr dieß ist und daß dieses sinnliche Verhältniß am meisten Entsprechendes in sich habe dem Verhältniß, das bei Gott eigentlich gemeint ist. Ferner, wenn vom Zorn Gottes, seiner Reue, Rache gesprochen wird, wissen wir bald, daß es nicht im eigentlichen Sinn genommen, nur Aehnlichkeit, Gleichniß ist. Dann finden wir auch ausführliche Bilder. So hören wir von einem Baum der Erkenntniß des Guten und Bösen. Beim Essen der Frucht fängt es schon an, zweideutig zu werden, ob dieser Baum zu nehmen sey als eigentlicher, geschichtlicher, als ein Historisches, ebenso das Essen; oder aber ob dieser Baum zu nehmen sey als ein Bild. Spricht man von einem Baum der Erkenntniß des Guten und Bösen, so ist das so contrastirend, daß es sehr bald auf die Erkenntniß führt, es sey keine sinnliche Frucht und der Baum nicht im eigentlichen Sinn zu nehmen.

b. Es gehört auch in Rücksicht auf das Sinnliche das der Weise der Vorstellung an, was nicht bloß als Bild, sondern als Geschichtliches als solches zu nehmen ist. Es kann Etwas in geschichtlicher Weise vorgetragen seyn, aber wir machen nicht recht Ernst daraus, fragen nicht, ob das Ernst sey. So verhalten wir uns zu dem, was uns Homer von Jupiter und den übrigen Göttern erzählt.

Aber dann giebt es auch Geschichtliches, das eine göttliche Geschichte ist und so, daß es im eigentlichen Sinn eine Geschichte seyn soll, die Geschichte Jesu Christi; diese gilt nicht bloß für einen Mythus nach Weise der Bilder, sondern als etwas vollkommen Geschichtliches. Das ist denn für die Vorstellung, hat aber auch noch eine andere Seite: es hat Göttliches zu seinem Inhalte, göttliches Thun, göttliches, zeitloses Geschehen, absolut göttliche Handlung, und diese ist das Innere, Wahrhafte, Substantielle dieser Geschichte und ist eben das, was Gegenstand der Vernunft ist. Dieß Gedoppelte ist überhaupt in jeder Geschichte, so gut ein Mythus eine Be-

deutung in sich hat. Es giebt allerdings Mythen, wo die äußerliche Erscheinung das Ueberwiegende ist, aber gewöhnlich enthält ein solcher Mythus eine Allegorie, wie die Mythen des Plato.

Jede Geschichte überhaupt enthält diese äußerliche Reihe von Begebenheiten und Handlungen, diese sind aber Begebenheiten eines Menschen, eines Geistes. Die Geschichte eines Staates ist Handlung, Thun, Schicksal eines allgemeinen Geistes, des Geistes eines Volkes. Dergleichen hat an und für sich in-sich schon ein Allgemeines: nimmt man es im oberflächlichen Sinn, so kann gesagt werden: man kann aus jeder Geschichte eine Moral ziehen.

Die Moral, die daraus gezogen wird, enthält wenigstens die wesentlichen sittlichen Mächte, die dabei gewirkt, die dieß hervorgebracht haben. Diese sind das Innere, Substantielle. Die Geschichte hat so diese vereinzelte Seite, Einzelnes, bis aufs Aeußerste hinaus Individualisirtes, aber darin sind auch die allgemeinen Gesetze, Mächte des Sittlichen erkennbar. Diese sind nicht für die Vorstellung als solche: für diese ist die Geschichte in der Weise, wie sie als Geschichte sich darstellt und in der Erscheinung ist.

In solcher Geschichte aber ist etwas selbst für den Menschen, dessen Gedanken, Begriffe noch nicht bestimmte Ausbildung erhalten haben; er fühlt diese Mächte darin und hat ein dunkles Bewußtseyn von ihnen. Auf solche Weise ist die Religion wesentlich für das gewöhnliche Bewußtseyn, für das Bewußtseyn in seiner gewöhnlichen Ausbildung. Es ist ein Inhalt, der sich zunächst sinnlich präsentirt, eine Folge von Handlungen, sinnlichen Bestimmungen, die in der Zeit nach einander folgen, dann im Raum neben einander stehn. Der Inhalt ist empirisch, concret, mannigfach, hat aber auch ein Inneres; es ist Geist darin, der wirkt auf den Geist: der subjective Geist giebt Zeugniß dem Geist, der im Inhalt ist; zunächst durch

dunkles Anerkennen, ohne daß dieser Geist herausgebildet ist für das Bewußtseyn.

c. Aller geistige Inhalt, Verhältniß überhaupt ist endlich Vorstellung durch die Form, daß seine innneren Bestimmungen so gefaßt werden, wie sie sich einfach auf sich beziehen und in Form der Selbständigkeit sind.

Wenn wir sagen: Gott ist allweise, gütig, gerecht, so haben wir bestimmten Inhalt, jede dieser Inhaltsbestimmungen ist aber einzeln und selbständig; „und, auch" ist die Verbindungsweise der Vorstellung. Allweise, allgütig sind auch Begriffe, sie sind nicht mehr ein Bildliches, Sinnliches oder Geschichtliches, sondern geistige Bestimmungen, aber sie sind noch nicht in sich analysirt und die Unterschiede noch nicht gesetzt, wie sie sich auf einander beziehen, sondern nur in abstracter, einfacher Beziehung auf sich genommen. Insofern der Inhalt allerdings schon mannigfache Beziehungen in sich enthält, die Beziehung aber nur äußerlich ist, so ist äußerliche Identität damit gesetzt. „Etwas ist das, dann das, dann ist es so", es haben diese Bestimmungen so zunächst die Form der Zufälligkeit.

Oder enthält die Vorstellung Verhältnisse, die dem Gedanken schon näher sind, z. B. daß Gott die Welt geschaffen habe, so wird von ihr das Verhältniß noch in der Form der Zufälligkeit und Aeußerlichkeit gefaßt. So bleibt in der Vorstellung von der Schöpfung Gott einer Seits für sich, die Welt auf der andern Seite, aber der Zusammenhang beider Seiten ist nicht in die Form der Nothwendigkeit gesetzt; er wird entweder nach der Analogie des natürlichen Lebens und Geschehens ausgedrückt, oder, wenn er als Schöpfung bezeichnet wird, als ein solcher bezeichnet, der für sich ganz eigenthümlich und unbegreiflich seyn soll. Gebraucht man aber den Ausdruck „Thätigkeit", aus der die Welt hervorgegangen sey, so ist der wohl etwas Abstracteres, aber noch nicht der Begriff. Der wesentliche Inhalt steht fest für sich in der Form der einfachen

Allgemeinheit, in die er eingehüllt ist, und sein Uebergehen durch sich selbst in Anderes, seine Identität mit Anderem fehlt ihm, er ist nur mit sich identisch. Den einzelnen Punkten fehlt das Band der Nothwendigkeit und die Einheit ihres Unterschiedes.

Sobald daher die Vorstellung den Ansatz dazu macht, einen wesentlichen Zusammenhang zu fassen, so läßt sie ihn in der Form der Zufälligkeit stehen nnd geht hier nicht zum wahrhaften Ansich desselben und zu seiner ewigen sich durchdringenden Einheit fort. So ist in der Vorstellung der Gedanke der Vorsehung und die Bewegungen der Geschichte werden im ewigen Rathschluß Gottes zusammengefaßt und begründet. Aber da wird der Zusammenhang sogleich in eine Sphäre versetzt, wo er für uns unbegreiflich und unerforschlich seyn soll. Der Gedanke des Allgemeinen wird also nicht in sich bestimmt und, so wie er ausgesprochen ist, sogleich wieder aufgegeben. —

Nachdem wir die allgemeine Bestimmtheit der Vorstellung gesehen haben, so ist hier der Ort, die pädagogische Frage der neueren Zeit zu berühren, ob die Religion gelehrt werden könne. Lehrer, die nicht wissen, was sie mit den Lehren der Religion anfangen sollen, halten den Unterricht in derselben für ungehörig. Allein die Religion hat einen Inhalt, der auf gegenständliche Weise vorstellig seyn muß. Darin liegt es, daß dieser vorgestellte Inhalt mitgetheilt werden kann, denn Vorstellungen sind mittheilbar durch das Wort. Ein Anderes ist es, das Herz erwärmen, Empfindungen aufregen; das ist nicht lehren, das ist ein Interessiren meiner Subjectivität für Etwas und kann wohl eine rednerische Predigt geben, aber nicht Lehre seyn. Wenn man zwar vom Gefühl ausgeht, dieses als das Erste und Ursprüngliche setzt und dann sagt, die religiösen Vorstellungen kommen aus dem Gefühl, so ist das einer Seits richtig, insofern die ursprüngliche Bestimmtheit in der Natur des Geistes selbst liegt. Aber andrer Seits

ist das Gefühl so unbestimmt, daß Alles darin seyn kann und das Wissen dessen, was im Gefühl liegt, gehört nicht diesem selbst an, sondern wird nur durch die Bildung und Lehre gegeben, welche die Vorstellung mittheilt. Jene Erzieher wollen, daß die Kinder und überhaupt die Menschen in ihrer subjectiven Empfindung der Liebe bleiben, und die Liebe Gottes stellen sie sich so vor, wie die der Eltern zu den Kindern, die sie lieben und lieben sollen, wie sie sind, rühmen sich, in der Liebe Gottes zu bleiben, und treten alle göttliche und menschliche Gesetze mit Füßen und meinen und sagen, sie hätten die Liebe nicht verletzt. Soll aber die Liebe rein seyn, so muß sie sich vorher der Selbstsucht begeben, sich befreit haben, und befreit wird der Geist nur, indem er außer sich gekommen ist und das Substantielle einmal als ein gegen ihn Anderes, Höheres angeschaut hat. Erst dadurch kehrt der Geist wahrhaft zu sich zurück, daß er gegen die absolute Macht, gegen das ungeheure Object sich verhalten hat, in diesem außer sich gekommen, und sich von sich befreit und sich aufgegeben hat. D. h. die Furcht Gottes ist die Voraussetzung der wahren Liebe. Was das an und für sich Wahre ist, muß dem Gemüth als ein Selbständiges erscheinen, in welchem es auf sich Verzicht leistet und erst durch diese Vermittlung, durch die Wiederherstellung seiner selbst die wahre Freiheit gewinnt.

Wenn die objective Wahrheit für mich ist, so habe ich mich entäußert, nichts für mich behalten und zugleich diese Wahrheit als die meinige begriffen. Ich habe mich damit identificirt und mich, aber als reines, begierdeloses Selbstbewußtseyn darin erhalten. Diese Beziehung, der Glaube, als absolute Identität des Inhalts mit mir ist dasselbe, was das religiöse Gefühl ist, aber so, daß sie zugleich die absolute Objectivität ausdrückt, welche der Inhalt für mich hat. Die Kirche und die Reformatoren haben recht wohl gewußt, was sie mit dem Glauben wollten. Sie haben nicht gesagt, daß

man durch das Gefühl, durch die Empfindung, αἴσθησις, selig werde, sondern durch den Glauben, so daß ich in dem absoluten Gegenstand die Freiheit habe, die wesentlich das Verzichtleisten auf mein Gutdünken und auf die particuläre Ueberzeugung enthält.

Da nun im Vergleich mit dem Gefühl, in welchem der Inhalt als Bestimmtheit des Subjects und darum zufällig ist, für die Vorstellung der Gehalt zur Gegenständlichkeit erhoben ist, so fällt es schon mehr auf ihre Seite, daß einer Seits der Inhalt sich für sich berechtige und andrer Seits die Nothwendigkeit der wesentlichen Verknüpfung desselben mit dem Selbstbewußtseyn entwickelt werde.

Allein was zunächst den Inhalt für sich betrifft, so gilt dieser in der Vorstellung als ein Gegebenes, von dem nur gewußt wird, daß es so ist. Dieser abstracten, unmittelbaren Objectivität gegenüber erscheint dann auch die Verknüpfung des Inhalts mit dem Selbstbewußtseyn zunächst als eine solche, die noch rein subjectiver Natur ist. Der Inhalt, heißt es dann, sagt mir an sich zu und das Zeugniß des Geistes lehrt mich, ihn als Wahrheit, als meine wesentliche Bestimmung anzuerkennen. Allerdings hat z. B. die unendliche Idee der Menschwerdung Gottes — dieser speculative Mittelpunkt — eine so große Gewalt in ihr, daß sie unwiderstehlich in das durch Reflexion noch nicht verdünkelte Gemüth eindringt. Aber so ist der Zusammenhang meiner mit dem Inhalt noch nicht wahrhaft entwickelt und er erscheint nur als etwas Instinctmäßiges. Das Ich, das sich so dem Inhalt zuwendet, braucht nicht bloß dieses einfache und unbefangene zu seyn, es kann in sich selbst schon mehrfach bearbeitet seyn. So kann die beginnende Reflexion, die über das Festhalten am Gegebenen hinausgeht, mich bereits verwirrt haben, und die Verwirrung in dieser Region ist um so gefährlicher und bedenklicher, als durch sie das Sittliche und aller andere Halt in mir und im Leben, im Handeln und im Staate schwankend wird. Die Erfahrung

nun, daß ich mir durch Reflexion nicht selbst helfen, überhaupt nicht auf mich selbst mich stellen kann, und der Umstand, daß ich doch nach etwas Festem verlange, dieß wirft mich von der Reflexion zurück und führt mich auf das Festhalten an dem Inhalt in der Gestalt, wie er gegeben ist. Doch ist diese Rückkehr zum Inhalt nicht durch die Form der inneren Nothwendigkeit vermittelt und nur eine Folge der Verzweiflung, daß ich nicht aus noch ein und mir nicht anders als durch jenen Schritt zu helfen weiß. Oder es wird darauf reflectirt, wie die Religion wundervoll sich ausgebreitet hat und wie Millionen in ihr Trost, Befriedigung und Würde gefunden haben: von dieser Autorität sich abzusondern erklärt man für gefährlich und stellt dagegen die Autorität der eignen Meinung zurück. Allein auch dieß ist noch eine schiefe Wendung, daß so die eigne Ueberzeugung der Autorität des Allgemeinen unterworfen und gegen sie beschwichtigt wird. Die Beruhigung liegt nur in der Vermuthung, so wie es Millionen ansehen, so müsse es wohl recht seyn, und es bleibt die Möglichkeit, daß die Sache, wenn man sie noch einmal ansieht, sich anders zeigt.

Alle diese Wendungen können in die Form von Beweisen für die Wahrheit der Religion gebracht werden und sie haben von den Apologeten diese Form erhalten. Allein damit wird nur die Form des Räsonnements und der Reflexion hereingebracht, eine Form, welche nicht den Inhalt der Wahrheit an und für sich betrifft, nur Glaubwürdigkeiten, Wahrscheinlichkeiten u. s. f. aufzeigt und die Wahrheit, statt sie in ihrem An- und Fürsichseyn zu betrachten, nur im Zusammenhange mit anderen Umständen, Begebenheiten und Zuständen aufzufassen vermag. Ohnehin aber, obwohl die Apologetik mit ihren Räsonnements zum Denken und Schließen übergeht und Gründe aufstellen will, die von der Autorität verschieden seyn sollen, ist ihr Hauptgrund doch nur wieder eine Autorität, nämlich die göttliche, daß Gott das Vorzustellende

den Menschen geoffenbart habe. Ohne diese Autorität kann sich die Apologetik nicht einmal Einen Augenblick bewegen und ihrem Standpunkt ist dieses beständige Durcheinanderspielen des Denkens, Schließens und der Autorität wesentlich. Aber wie es denn auf diesem Standpunkt unvermeidlich ist, daß das Räsonnement ins Unendliche gehen muß, so ist auch jene höchste, göttliche Autorität wieder eine solche, die selbst erst der Begründung bedarf und auf einer Autorität beruht. Denn wir sind nicht dabei gewesen und haben Gott nicht gesehen, als er offenbarte. Es sind immer nur Andere, die es uns erzählen und versichern, und eben die Zeugnisse dieser Andern, die das Geschichtliche erlebt oder es zunächst von Augenzeugen erfahren haben, sollen nach jener Apologetik die Ueberzeugung mit dem zeitlich und räumlich von uns getrennten Inhalt zusammenschließen. Doch auch diese Vermittlung ist nicht absolut sicher; denn es kommt hier darauf an, wie das Medium, das zwischen uns und dem Inhalt steht, die Wahrnehmung Anderer beschaffen ist. Die Fähigkeit wahrzunehmen verlangt prosaischen Verstand und die Bildung desselben, also Bedingungen, die bei den Alten nicht vorhanden waren, denn diesen fehlte die Fähigkeit, die Geschichte nach ihrer Endlichkeit aufzufassen und was darin die innere Bedeutung ist, herauszunehmen, da für sie der Gegensatz des Poetischen und Prosaischen noch nicht in seiner ganzen Schärfe gesetzt war. Und setzen wir das Göttliche in das Geschichtliche, so fallen wir immer in das Schwankende und Unstäte, das allem Geschichtlichen eigen ist. Den Wundern, von denen die Apostel berichten, setzt sich der prosaische Verstand und der Unglaube entgegen und nach der objectiven Seite die Unverhältnißmäßigkeit des Wunders und des Göttlichen.

Wenn nun aber auch alle jene Weisen, den Zusammenhang des Inhalts der Vorstellung mit dem Selbstbewußtseyn zu vermitteln, einmal ihren Zweck erreichen, wenn das apologetische

Räsonnement mit seinen Gründen manchen zur Ueberzeugung gebracht hat, oder ich mit den Bedürfnissen, Trieben und Schmerzen meines Herzens in dem Inhalt der Religion Trost und Beruhigung gefunden habe, so ist das nur zufällig, daß es so geschehen ist, und hängt davon ab, daß gerade dieser Standpunkt der Reflexion und des Gemüths noch nicht beunruhigt war und noch nicht die Ahnung eines Höheren in sich erweckt hatte. Es ist also von einem zufälligen Mangel abhängig.

Ich bin aber nicht bloß dieses Herz und Gemüth oder diese gutmüthige, der verständigen Apologetik willfährige und unbefangen entgegenkommende Reflexion, die sich nur freuen kann, wenn sie die ihr entsprechenden und zusagenden Gründe vernimmt, sondern ich habe noch andere, höhere Bedürfnisse. Ich bin auch noch concret bestimmt auf eine ganz einfache allgemeine Weise, so daß die Bestimmtheit in mir die reine einfache Bestimmtheit ist. D. h. ich bin absolut concretes Ich, sich in sich bestimmendes Denken — ich bin als der Begriff. Dieß ist eine andere Weise, daß ich concret bin, da suche ich nicht nur Beruhigung für mein Herz, sondern der Begriff sucht Befriedigung und gegen diesen ist es, daß der religiöse Inhalt in der Weise der Vorstellung die Form der Aeußerlichkeit behält. Wenn auch manches große und reiche Gemüth und mancher tiefe Sinn in der religiösen Wahrheit Befriedigung gefunden hat, so ist es doch der Begriff, dieses in sich concrete Denken, was noch nicht befriedigt ist und sich zunächst als der Trieb der vernünftigen Einsicht geltend macht. Wenn sich das an sich noch unbestimmte Wort „Vernunft, vernünftige Einsicht" nicht bloß darauf reducirt, daß in mir irgend etwas als äußerliche Bestimmung gewiß sey, sondern das Denken sich dahin bestimmt hat, daß der Gegenstand mir für sich selbst feststehe und in sich gegründet sey, so ist es der Begriff als das allgemeine Denken, das sich in sich besondert und in

der Besonderung mit sich identisch bleibt. Welchen weiteren Inhalt in Bezug auf den Willen, Intelligenz ich im Vernünftigen habe: das ist immer das Substantielle, daß solcher Inhalt so als in sich gegründet von mir gewußt werde, daß ich darin das Bewußtseyn des Begriffs habe, d. h. nicht nur die Ueberzeugung, die Gewißheit und Gemäßheit mit sonst für wahr gehaltenen Grundsätzen, unter die ich ihn subsumire, sondern daß ich darin die Wahrheit als Wahrheit, in der Form der Wahrheit — in der Form des absolut Concreten und des schlechthin und rein in sich Zusammenstimmenden habe.

So ist es, daß sich die Vorstellung in die Form des Denkens auflöst, und jene Bestimmung der Form ist es, welche die philosophische Erkenntniß der Wahrheit hinzufügt. Es erhellt aber hieraus, daß es der Philosophie um nichts weniger zu thun ist als die Religion umzustoßen und nun etwa zu behaupten, daß der Inhalt der Religion nicht für sich selbst Wahrheit seyn könne; vielmehr ist die Religion eben der wahrhafte Inhalt nur in Form der Vorstellung und die Philosophie soll nicht erst die substantielle Wahrheit geben, noch hat die Menschheit erst auf die Philosophie zu warten gehabt, um das Bewußtseyn der Wahrheit zu empfangen.

III.

Die Nothwendigkeit und Vermittlung des religiösen Verhältnisses in der Form des Denkens.

Der innere Zusammenhang und die absolute Nothwendigkeit, in welche der Inhalt der Vorstellung im Denken versetzt wird, ist nichts Anderes als der Begriff in seiner Freiheit, so daß aller Inhalt Bestimmung des Begriffs und mit dem Ich selbst ausgeglichen wird. Die Bestimmtheit ist hier schlechthin die meinige, der Geist hat darin seine Wesentlichkeit selbst zum Gegenstand und das Gegebenseyn, die Autorität und die Aeußerlichkeit des Inhalts gegen mich verschwindet.

Das Denken giebt somit dem Selbstbewußtseyn das absolute Verhältniß der Freiheit. Die Vorstellung hält sich noch in der Sphäre der äußern Nothwendigkeit, da alle ihre Momente, indem sie sich auf einander beziehen, dieß so thun, daß sie ihre Selbständigkeit nicht aufgeben. Das Verhältniß dieser Gestaltungen im Denken hingegen ist das Verhältniß der Idealität, so daß keine Gestaltung selbständig für sich abgesondert steht, jede vielmehr die Weise eines Scheines gegen die andere hat. Jeder Unterschied, jede Gestaltung ist so ein Durchsichtiges, nicht finster und undurchdringlich für sich bestehend. Damit sind die Unterschiedenen nicht solche, die für sich selbständig eines dem Andern Widerstand leisten, sondern sie sind in ihrer Idealität gesetzt. Das Verhältniß der Unfreiheit, sowohl des Inhalts wie des Subjects, ist nun verschwunden, weil die absolute Angemessenheit des Inhalts und der Form eingetreten ist. Der Inhalt ist in sich frei und sein Scheinen in sich selbst ist seine absolute Form und im Gegenstand hat das Subject das Thun der Idee, des an und für sich seyenden Begriffs, das es selber ist, vor sich.

Indem wir nun das Denken und seine Entwickelung darstellen, so haben wir zunächst zu sehen, wie es 1) im Verhältniß zu der Vorstellung oder vielmehr als die innere Dialektik der Vorstellung erscheint, sodann 2) wie es als Reflexion die wesentlichen Momente des religiösen Verhältnisses zu vermitteln sucht, und endlich 3) wie es sich als speculatives Denken im Begriff der Religion vollendet und die Reflexion in der freien Nothwendigkeit der Idee aufhebt.

1. Die Dialektik der Vorstellung.

a. Zu bedenken ist hier zunächst, daß das Denken diese Form des Einfachen, in der der Inhalt in der Vorstellung ist, auflöst, und das ist eben der Vorwurf, den man gewöhnlich der Philosophie macht, wenn man sagt, sie lasse die Form der Vorstellung nicht bestehen, sondern ändere sie oder streife sie von dem Inhalt ab. Und weil dann für das gewöhnliche

Bewußtseyn an jene Form die Wahrheit geknüpft ist, so meint es, wenn die Form verändert werde, verliere es den Inhalt und die Sache und erklärt es jene Umformung für Zerstörung. Wenn die Philosophie das, was in Form der Vorstellung ist, in die Form des Begriffs umwandelt, so kommt freilich die Schwierigkeit hervor, an einem Inhalt zu trennen, was Inhalt als solcher, der Gedanke ist, von dem, was der Vorstellung als solcher angehört. Allein das Einfache der Vorstellung auflösen heißt zunächst nur, in diesem Einfachen *unterschiedene Bestimmungen* fassen und aufzeigen, so daß es als ein in sich Mannigfaches gewußt wird. Dieß haben wir sogleich damit, wenn wir fragen: was ist das? Blau ist eine sinnliche Vorstellung. Fragt man: was ist blau: so zeigt man es wohl, daß man die Anschauung erhält; in der Vorstellung ist aber diese Anschauung schon enthalten. Mit jener Frage will man vielmehr, wenn sie ernstlich gemeint ist, den *Begriff* wissen, will blau wissen als *Verhältniß seiner in sich selbst*, unterschiedene Bestimmungen und die Einheit davon. Blau ist nach der Goethe'schen Theorie: eine Einheit von Hellem und Dunkelm und zwar so, daß das Dunkle der Grund sey und das Trübende dieses Dunkeln ein Anderes, ein Erhellendes, ein Medium, wodurch wir dieses Dunkle sehen. Der Himmel ist Nacht, finster, die Atmosphäre hell; durch dieses helle Medium sehen wir das Blau.

So ist Gott als Inhalt der Vorstellung noch in Form der Einfachheit. Jetzt denken wir diesen einfachen Inhalt, da sollen unterschiedene Bestimmungen angegeben werden, deren Einheit, so zu sagen, die Summe, näher ihre Identität, den Gegenstand ausmacht. Die Morgenländer sagen: Gott hat eine unendliche Menge von Namen, d. h. von Bestimmungen, man kann nicht erschöpfend aussprechen, was er ist. Sollen wir aber den Begriff von Gott fassen, so sind unterschiedene Bestimmungen zu geben, diese auf einen engen Kreis zu reduciren, daß durch dieselben und die Einheit der Bestimmungen der Gegenstand vollständig sey.

b. Eine nähere Kategorie ist: insofern etwas gedacht wird, so wird es gesetzt *in Beziehung auf ein Anderes*, entweder der Gegenstand in sich selbst gewußt als Beziehung Unterschiedener auf einander oder als Beziehung seiner auf ein Anderes, das wir außerhalb demselben wissen. In der Vorstellung haben wir immer unterschiedene Bestimmungen, sie gehören nun einem Ganzen zu oder seyen auseinandergestellt.

Im Denken kommt aber zum Bewußtseyn der *Widerspruch* derselben, die zugleich *Eines* ausmachen sollen. Wenn sie sich widersprechen, scheint es nicht, daß sie Einem zukommen könnten. Ist z. B. Gott gütig und auch gerecht, so widerspricht die Güte der Gerechtigkeit. Ebenso: Gott ist allmächtig und weise. Er ist also einer Seits die Macht, vor der Alles verschwindet, nicht ist, aber diese Negation alles Bestimmten ist Widerspruch gegen die Weisheit: diese will etwas Bestimmtes, hat einen Zweck, ist Beschränkung des Unbestimmten, was die Macht ist. In der Vorstellung hat Alles neben einander ruhig Platz: der Mensch ist frei, auch abhängig, es ist Gutes, auch Böses in der Welt. Im Denken wird das auf einander bezogen, der Widerspruch kommt so zum Vorschein.

Eigenthümlich ist das Thun des reflectirenden Denkens, wenn es als *abstracter Verstand* erscheint und sich auf die Vorstellung richtet, wie sie die inneren Bestimmungen und Verhältnisse auf sinnliche, natürliche oder überhaupt *äußerliche Weise* bezeichnet. Wie der reflectirende Verstand sonst immer Voraussetzungen der *Endlichkeit* hat, diese absolut gelten läßt, zur Regel oder zum Maaßstab macht und die Idee und absolute Wahrheit, dagegen gehalten, umstößt: so macht er auch die sinnlichen und natürlichen Bestimmtheiten, in denen aber die Vorstellung doch zugleich den *Gedanken des Allgemeinen* anerkannt wissen will, zu ganz bestimmten, *endlichen* Ver-

hältnissen, hält diese Endlichkeit fest und erklärt nun die Vorstellung für einen Irrthum. Zum Theil ist in dieser Thätigkeit des Verstandes noch die eigne Dialektik der Vorstellung enthalten und darin liegt die ungeheure Wichtigkeit der Aufklärung, welche jenes verständige Thun war, für die Aufklärung des Gedankens. Zum Theil ist aber auch die Dialektik der Vorstellung damit über ihren wahren Umfang hinausgetrieben und in das Gebiet der formellen Willkür versetzt.

So ist z. B. in der Vorstellung der Erbsünde das innere Verhältniß des Gedankens zugleich in der Bestimmtheit des Natürlichen gefaßt; wenn aber die Vorstellung so spricht, so will sie doch mit dem Ausdruck „Sünde" das Natürliche, das in der Bestimmung des Erbes liegt, in die Sphäre des Allgemeinen erhoben wissen. Hingegen der Verstand faßt das Verhältniß in der Weise der Endlichkeit und denkt nur an das natürliche Besitzthum oder an Erbkrankheit. In dieser Sphäre giebt man allerdings zu, es sey für die Kinder zufällig, daß die Eltern Vermögen hatten oder mit Krankheit behaftet waren; da erben die Kinder den Adel, das Vermögen oder das Uebel ohne Verdienst und Schuld. Wird dann weiter darauf reflectirt, daß die Freiheit des Selbstbewußtseyns über dieß Verhältniß der Zufälligkeit erhaben ist und daß im absolut geistigen Gebiet des Guten Jeder in dem, was er thut, sein Thun, seine Schuld hat, so ist es leicht, den Widerspruch zu zeigen, daß das, was absolut meiner Freiheit angehört, anderswoher auf natürliche Weise unbewußt und äußerlich auf mich gekommen seyn soll.

Aehnlich ist es, wenn der Verstand sich gegen die Vorstellung der Dreieinigkeit richtet. Auch in dieser Vorstellung ist das innere Gedankenverhältniß in der Weise der Aeußerlichkeit gefaßt, denn die Zahl ist der Gedanke in der abstracten Bestimmung der Aeußerlichkeit. Aber der Verstand hält nun

die Aeußerlichkeit allein fest, bleibt beim Zählen stehen und findet jeden der Drei vollkommen äußerlich gegen den Andern. Wenn man nun diese Bestimmtheit der Zahl zur Grundlage des Verhältnisses macht, so ist es allerdings wieder vollkommen widersprechend, daß diese einander vollkommen Aeußerlichen doch zugleich Eins seyn sollen.

c. Es kommt endlich auch die Kategorie der Nothwendigkeit herein. In der Vorstellung ist, giebt es einen Raum; das Denken verlangt die Nothwendigkeit zu wissen. Diese Nothwendigkeit liegt darin, daß im Denken nicht ein Inhalt als seyend, als in einfacher Bestimmtheit, in dieser einfachen Beziehung auf sich nur genommen wird, sondern wesentlich in Beziehung auf Anderes und als Beziehung Unterschiedener.

Das heißen wir nothwendig: wenn das Eine ist, so ist auch damit gesetzt das Andere, die Bestimmtheit des Ersten ist nur, insofern das Zweite ist, und umgekehrt. Für die Vorstellung ist das Endliche, das ist. Für das Denken ist das Endliche sogleich nur ein Solches, das nicht für sich ist, sondern zu seinem Seyn ein Anderes erfordert, durch ein Anderes ist. Für das Denken überhaupt, für das bestimmte Denken, näher für das Begreifen giebt es nichts Unmittelbares.

Die Unmittelbarkeit ist die Hauptkategorie der Vorstellung, wo der Inhalt gewußt wird in seiner einfachen Beziehung auf sich. Für das Denken giebt es nur Solches, in dem wesentlich die Vermittlung ist. Das sind die abstracten, allgemeinen Bestimmungen, dieser abstracte Unterschied religiösen Vorstellens und des Denkens.

Betrachten wir das näher in Beziehung auf die Frage in unserm Felde, so gehören in dieser Rücksicht auf die Seite der Vorstellung alle Formen des unmittelbaren Wissens, der Glaube, das Gefühl ꝛc. Diese Frage fällt hieher: ist Religion, das Wissen von Gott, ein unmittelbares oder aber ein vermitteltes?

2. Die Vermittlung des religiösen Bewußtseyns in ihm selbst.

Indem wir nun zu der Bestimmung des Denkens und der Nothwendigkeit und damit zur Vermittlung übergehen, so tritt die Forderung eines solchen vermittelten Wissens in Gegensatz zu dem unmittelbaren Wissen und in diesem Gegensatze ist es zunächst zu betrachten.

a. Das unmittelbare Wissen und die Vermittlung.

Es ist eine sehr allgemeine Ansicht und Versicherung, das Wissen von Gott sey nur auf unmittelbare Weise; es ist Thatsache unsers Bewußtseyns, es ist so: wir haben eine Vorstellung von Gott und daß diese nicht nur subjectiv, in uns ist, sondern daß Gott auch ist. Man sagt, die Religion, das Wissen von Gott ist nur Glaube, das vermittelte Wissen ist auszuschließen, es verdirbt die Gewißheit, Sicherheit des Glaubens und den Inhalt dessen, was Glaube ist. Da haben wir diesen Gegensatz des unmittelbaren und vermittelten Wissens. Das Denken, concrete Denken, Begreifen ist vermitteltes Wissen. Aber Unmittelbarkeit und Vermittlung des Wissens sind eine einseitige Abstraction, das eine wie das andere. Es ist nicht die Meinung, Voraussetzung, als ob dem Einen mit Ausschluß des Andern, dem Einen für sich oder dem Andern, Einem von Beiden isolirt die Richtigkeit, Wahrheit zugesprochen werden soll. Weiterhin werden wir sehen, daß das wahrhafte Denken, das Begreifen beide in sich vereint, nicht eines von beiden ausschließt.

α. Zum vermittelten Wissen gehört das Schließen vom Einen auf das Andere, die Abhängigkeit, Bedingtheit einer Bestimmung von einer andern, die Form der Reflexion. Das unmittelbare Wissen entfernt alle Unterschiede, diese Weisen des Zusammenhangs, und hat nur ein Einfaches, Einen Zusammenhang, Wissen, die subjective Form, und dann: es ist. Insofern ich gewiß weiß, daß Gott ist, ist das Wissen Zusammenhang meiner und dieses Inhalts, das Seyn meiner — so gewiß ich bin, so gewiß ist Gott — mein Seyn und das Seyn Gottes ist Ein Zusammenhang und die Beziehung ist das Seyn: dieß Seyn ist ein einfaches und zugleich ein zweifaches.

Im unmittelbaren Wissen ist dieser Zusammenhang ganz einfach, alle Weisen des Verhältnisses sind vertilgt. Zunächst wollen wir selbst es auf empirische Weise auffassen, d. h. uns auf denselben Standpunkt stellen, auf dem das unmittelbare Wissen steht. Dieses ist im Allgemeinen, was wir das empirische Wissen nennen: ich weiß es eben, das ist Thatsache des Bewußtseyns, ich finde in mir die Vorstellung Gottes und daß er ist.

Der Standpunkt ist: es soll nur gelten das Empirische, man soll nicht hinausgehen über das, was man im Bewußtseyn finde; warum ich es finde, wie es nothwendig ist, wird nicht gefragt. Dieß führte zum Erkennen und das ist eben das Uebel, das abzuhalten ist. Da ist die empirische Frage: giebt es ein unmittelbares Wissen?

Zum vermittelten Wissen gehört Wissen der Nothwendigkeit: was nothwendig ist, hat eine Ursache, es muß seyn — es ist wesentlich ein Anderes, wodurch es ist, und indem dieß ist, ist es selbst — da ist Zusammenhang von Unterschiedenem. Die Vermittlung kann nur seyn die bloß endliche, die Wirkung z. B. wird angenommen als Etwas auf der einen Seite, die Ursache als etwas auf der andern.

Das Endliche ist ein Abhängiges von einem Andern, ist nicht an und für sich, durch sich selbst; es gehört zu seiner Existenz ein Anderes. Der Mensch ist physisch abhängig, dazu hat er nöthig eine äußerliche Natur, äußerliche Dinge. Diese sind nicht durch ihn gesetzt, erscheinen als selbst seyend gegen ihn und er kann sein Leben nur fristen, insofern sie sind und brauchbar sind.

Die höhere Vermittlung des Begriffs, der Vernunft ist eine Vermittlung mit sich selbst. Zur Vermittlung gehört diese

Unterschiedenheit und Zusammenhang von Zweien und solcher Zusammenhang, daß das Eine nur ist, insofern das Andere. Diese Vermittlung wird nun ausgeschlossen in der Weise der Unmittelbarkeit.

β. Wenn wir uns aber auch nur äußerlicher Weise, empirisch verhalten, so *giebt es gar nichts Unmittelbares*, es ist Nichts, dem zukäme nur die Bestimmung der Unmittelbarkeit mit Ausschließung der Bestimmung der Vermittlung, sondern was unmittelbar ist, ist ebenso vermittelt und die Unmittelbarkeit ist wesentlich selbst vermittelt.

Endliche Dinge sind dieß, daß sie vermittelt sind: endliche Dinge, der Stern, das Thier sind geschaffen, erzeugt. Der Mensch, der Vater ist, ist ebenso erzeugt, vermittelt, wie der Sohn. Fangen wir vom Vater an, so ist dieser zunächst das Unmittelbare und der Sohn als das Erzeugte, Vermittelte. Alles Lebendige aber, indem es ein Erzeugendes ist, als Anfangendes, Unmittelbares bestimmt, ist Erzeugtes.

Unmittelbarkeit heißt Seyn überhaupt, diese einfache Beziehung auf sich: es ist unmittelbar, insofern wir das Verhältniß entfernen. Wenn wir diese Existenz als solche, die im Verhältniß eine der Seiten des Verhältnisses ist, als Wirkung bestimmen, so wird das Verhältnißlose erkannt als Solches, das vermittelt ist. Ebenso ist die Ursache nur darin, daß sie Wirkung hat, denn sonst wäre sie gar nicht Ursache; nur in diesem Verhältnisse, also nur in dieser *Vermittlung* ist sie Ursache. Alles, was existirt, — wir sprechen noch nicht von Vermittlung mit sich selbst — da es zu seinem Seyn d. h. zu seiner Unmittelbarkeit ein Anderes nöthig hat, ist insofern vermittelt.

Das Logische ist das Dialektische, wo das Seyn als solches betrachtet ist, das als Unmittelbares unwahr ist. Die Wahrheit des Seyns ist das Werden; Werden ist Eine Bestimmung, sich auf sich beziehend, etwas Unmittelbares, eine ganz einfache Vorstellung, enthält aber die beiden Bestimmungen, Seyn und

Nichtseyn. Es giebt kein Unmittelbares, das vielmehr nur eine Schulweisheit ist; Unmittelbares giebt es nur in diesem schlechten Verstande.

Ebenso ist es mit dem unmittelbaren Wissen, einer besondern Weise, einer Art der Unmittelbarkeit; es giebt kein unmittelbares Wissen. Unmittelbares Wissen ist, wo wir das *Bewußtseyn* der Vermittlung nicht haben, vermittelt aber ist es. Gefühle haben wir, das ist unmittelbar, haben Anschauung, das erscheint unter Form der Unmittelbarkeit. Wenn wir aber mit *Gedankenbestimmungen* zu thun haben, so muß man nicht dabei stehen bleiben, wie das Einem *zunächst* vorkommt, sondern ob es *in der That* so ist.

Betrachten wir eine Anschauung, so bin ich, das Wissen, Anschauen und dann ist ein Anderes, ein Object, oder eine Bestimmtheit, wenn es nicht als Objectives gefaßt wird, sondern als Subjectives: ich bin in der Empfindung vermittelt nur durch das Object, durch die *Bestimmtheit* meines Empfindens. Es ist immer ein *Inhalt*, es gehören Zwei dazu. Wissen ist ganz einfach, aber ich muß Etwas wissen: bin ich nur Wissen, so weiß ich gar Nichts. Ebenso reines Sehen, da sehe ich gar nicht. Das reine Wissen kann man unmittelbar nennen, dieß ist einfach; ist aber das Wissen ein wirkliches, so ist Wissendes und Gewußtes, da ist *Verhältniß* und *Vermittlung*.

Näher ist das in Ansehung des religiösen Wissens der Fall, daß es wesentlich ein vermitteltes ist, aber ebenso wenig dürfen wir einseitig das bloß vermittelte Wissen als ein Reelles, Wahrhaftes betrachten. Mag man in jeder Religion seyn, so weiß Jeder, daß er darin erzogen worden, Unterricht darin erhalten hat. Dieser Unterricht, diese Erziehung verschafft mir mein Wissen, mein Wissen ist vermittelt durch Lehre, Bildung ꝛc.

Spricht man ohnehin von positiver Religion, so ist sie geoffenbart, und zwar auf eine dem Individuum äußerliche

Weise: da ist der Glaube der Religion wesentlich vermittelt durch Offenbarung. Diese Umstände, Lehre, Offenbarung, sind nicht zufällig, accidentell, sondern wesentlich; allerdings betreffen sie ein äußerliches Verhältniß, aber daß es äußerliches Verhältniß ist, darum ist es nicht unwesentlich.

Sehen wir uns nun nach der andern, innern Seite um und vergessen, daß Glaube, Ueberzeugung so ein Vermitteltes ist, so sind wir auf dem Standpunkt, sie für sich zu betrachten. Hieher ist es vornehmlich, daß die Behauptung des unmittelbaren Wissens fällt: wir wissen unmittelbar von Gott, das ist eine Offenbarung in uns. Dieß ist ein großer Grundsatz, den wir wesentlich festhalten müssen: es liegt das darin, daß positive Offenbarung nicht so Religion bewirken kann, daß sie ein mechanisch Hervorgebrachtes, von Außen Gewirktes und in den Menschen Gesetztes wäre.

Hierher gehört das Alte, was Plato sagt: der Mensch lerne Nichts, er erinnere sich nur, es sey Etwas, das der Mensch ursprünglich in sich trage; äußerlicher, nicht philosophischer Weise heißt es, er erinnere sich an einen Inhalt, den er früher in einem vorhergehenden Zustande gewußt habe. Dort ist es mythisch dargestellt, aber das ist darin: Religion, Recht, Sittlichkeit, alles Geistige werde im Menschen nur aufgeregt; er sey Geist an sich, die Wahrheit liege in ihm und es handle sich nur darum, daß sie zum Bewußtseyn gebracht werde.

Der Geist giebt Zeugniß dem Geist, dieß Zeugniß ist die eigne innere Natur des Geistes. Es ist diese wichtige Bestimmung darin, daß die Religion nicht äußerlich in den Menschen hineingebracht ist, sondern in ihm selbst, in seiner Vernunft, Freiheit überhaupt liegt. Wenn wir von diesem Verhältniß abstrahiren und betrachten, was dieses Wissen ist, wie dieses religiöse Gefühl, dieses sich Offenbaren im Geiste beschaffen ist, so ist dieß wohl Unmittelbarkeit, wie alles Wissen, aber Unmittelbarkeit, die ebenso Vermittlung in sich enthält. Denn wenn

ich mir Gott vorstelle, so ist dieß sogleich vermittelt, obschon die Beziehung ganz direct, unmittelbar auf Gott geht. Ich bin als Wissen und dann ist ein Gegenstand, Gott, also ein Verhältniß und Wissen als dieß Verhältniß ist Vermittlung. Ich als religiös wissender bin nur ein solcher vermittelst dieses Inhalts.

γ. Betrachten wir das religiöse Wissen näher, so zeigt es sich nicht nur als einfache Beziehung von mir auf den Gegenstand, sondern dieß Wissen ist ein viel concreteres: diese ganze Einfachheit, das Wissen von Gott, ist Bewegung in sich, näher Erhebung zu Gott. Die Religion sprechen wir wesentlich aus als dieß Uebergehen von einem Inhalt zu einem andern, vom endlichen Inhalt zum absoluten, unendlichen.

Dieß Uebergehen, worin das Eigenthümliche des Vermittelns bestimmt ausgesprochen ist, ist von gedoppelter Art: von endlichen Dingen, von Dingen der Welt oder von der Endlichkeit unsres Bewußtseyns und dieser Endlichkeit überhaupt, die wir uns nennen — Ich, dieses besondre Subject — zum Unendlichen, dieses Unendliche näher bestimmt als Gott. Die zweite Art des Uebergehens hat abstractere Seiten, die sich nach einem tiefern, abstractern Gegensatz verhalten. Da ist nämlich die eine Seite bestimmt als Gott, das Unendliche überhaupt als Gewußtes von uns, und die andere Seite, zu der wir übergehen, ist die Bestimmtheit als Objectives überhaupt, oder als Seyendes. Im erstern Uebergang ist das Gemeinschaftliche das Seyn und dieser Inhalt beider Seiten wird als endlich und unendlich gesetzt; im zweiten ist das Gemeinschaftliche das Unendliche und dieses wird in der Form des Subjectiven und Objectiven gesetzt.

Es ist jetzt zu betrachten das Verhältniß des Wissens von Gott in sich selbst. Das Wissen ist Verhältniß in sich selbst, vermittelt, entweder Vermittlung durch Anderes oder in sich,

Vermittlung überhaupt, weil da Beziehung von mir stattfindet auf einen Gegenstand, Gott, der ein Anderes ist.

Ich und Gott sind von einander *verschieden*; wären Beide Eins, so wäre unmittelbare, vermittlungslose Beziehung, beziehungslose d. h. unterschiedslose Einheit. Indem Beide verschieden sind, sind sie Eines nicht, was das Andere: wenn sie aber doch *bezogen* sind, bei ihrer Verschiedenheit zugleich *Identität* haben, so ist diese Identität selbst verschieden von ihrem Verschiedenseyn, etwas von diesen Beiden Verschiedenes, weil sie sonst nicht verschieden wären.

Beide sind verschieden, ihre Einheit ist nicht sie selbst, das, worin sie Eins sind, ist das, worin sie verschieden sind; sie aber sind verschieden, also ist ihre Einheit verschieden von ihrer Verschiedenheit. Die Vermittlung ist damit näher in einem *Dritten* gegen das Verschiedene, so haben wir einen Schluß: zwei Verschiedene und ein Drittes, das sie zusammenbringt, in dem sie vermittelt, identisch sind.

Damit liegt es also, nahe nicht nur, sondern in der Sache selbst, daß, insofern vom Wissen Gottes gesprochen wird, gleich von der Form eines Schlusses die Rede ist. Beide sind verschieden und es ist eine Einheit, worin Beide durch ein Drittes in Eins gesetzt sind: das ist Schluß. Es ist also näher von der Natur des Wissens von Gott, das in sich wesentlich vermittelt ist, zu sprechen. Die nähere Form des Wissens von Gott kommt unter der Form von *Beweisen* vom Daseyn Gottes vor: dieß ist das Wissen von Gott als ein vermitteltes vorgestellt.

Nur das ist unvermittelt, was Eins ist, abstract Eins. Die Beweise vom Daseyn Gottes stellen das Wissen von Gott vor, weil es Vermittlung in sich enthält. Das ist die Religion selbst, Wissen von Gott. Die Explication dieses Wissens, welches vermittelt ist, ist Explication der Religion selbst. Aber diese Form der Beweise hat allerdings etwas Schiefes an ihr,

wenn dies Wissen vorgestellt wird, als Beweisen vom Daseyn Gottes. Gegen jenes hat sich die Kritik gerichtet, aber das einseitige Moment der Form, das an diesem vermittelten Wissen ist, macht nicht die ganze Sache zu Nichts.

Es ist darum zu thun, die Beweise vom Daseyn Gottes wieder zu Ehren zu bringen, indem wir ihnen das Unangemessene abstreifen. Wir haben Gott und sein Daseyn — Daseyn ist bestimmtes, endliches Seyn, das Seyn Gottes ist nicht auf irgend eine Weise ein beschränktes; Existenz wird auch in bestimmtem Sinne genommen — wir haben also Gott in seinem Seyn, Wirklichkeit, Objectivität, und das Beweisen hat den Zweck, uns den *Zusammenhang* aufzuzeigen zwischen beiden Bestimmungen, weil sie verschieden, nicht unmittelbar Eins sind.

Unmittelbar ist Jedes in seiner Beziehung auf sich, Gott als Gott, Seyn als Seyn. Beweisen ist, daß diese zunächst Verschiedenen auch einen Zusammenhang, Identität haben, nicht reine Identität, das wäre Unmittelbarkeit, Einerleiheit. Zusammenhang zeigen heißt beweisen überhaupt, dieser Zusammenhang kann von verschiedener Art seyn, und bei Beweisen ist es unbestimmt, von welcher Art Zusammenhang die Rede sey.

Es giebt ganz äußerlichen, mechanischen Zusammenhang: wir sehen, daß ein Dach nothwendig ist zu den Wänden, das Haus hat diese Bestimmung gegen Witterung ꝛc.; man kann sagen: es ist bewiesen, daß ein Haus ein Dach haben muß, der Zweck ist das Verknüpfende der Wände mit dem Dach. Das gehört wohl zusammen, ist Zusammenhang, aber wir haben zugleich das Bewußtseyn, daß dieser Zusammenhang nicht das Seyn dieser Gegenstände betrifft; daß Holz, Ziegel ein Dach ausmachen, geht ihr Seyn nichts an, ist für sie bloß äußerlicher Zusammenhang. Hier liegt im Beweisen: einen Zusammenhang aufzeigen zwischen solchen Bestimmungen, denen der Zusammenhang selbst äußerlich ist.

Sodann giebt es andere Zusammenhänge, die in der Sache, dem Inhalt selbst liegen. Das ist der Fall z. B. bei geometrischen Lehrsätzen. Wenn ein rechtwinkliges Dreieck ist, so ist sogleich vorhanden ein Verhältniß des Quadrats der Hypotenuse zu den Quadraten der Katheten. Das ist Nothwendigkeit der Sache, hier ist Beziehung nicht von Solchen, denen der Zusammenhang äußerlich ist, sondern hier kann das Eine nicht ohne das Andere seyn, mit dem Einen ist hier auch das Andere gesetzt.

Aber in dieser Nothwendigkeit ist die Art unsrer Einsicht in die Nothwendigkeit verschieden vom Zusammenhang der Bestimmungen in der Sache selbst. Der Gang, den wir im Beweisen machen, ist nicht Gang der Sache selbst, ist ein anderer, als der in der Natur der Sache ist. Wir ziehen Hilfslinien: es wird Niemand einfallen, zu sagen: damit ein Dreieck drei Winkel gleich zwei Rechten habe, nehme es diesen Gang, einen seiner Winkel zu verlängern, und erst dadurch erreiche es dieß. Da ist unsre Einsicht, die Vermittlung, die wir durchgehen, und die Vermittlung in der Sache selbst von einander verschieden.

Die Construction und der Beweis sind nur zum Behuf unsrer subjectiven Erkenntniß; das ist nicht objective Weise, daß die Sache durch diese Vermittlung zu diesem Verhältniß gelangt, sondern nur wir gelangen durch diese Vermittlung zur Einsicht, das ist bloß subjective Nothwendigkeit, nicht Zusammenhang, Vermittlung im Gegenstande selbst.

Diese Art von Beweisen, diese Zusammenhänge sind unbefriedigend sogleich für sich selbst in Rücksicht auf das Wissen von Gott, auf den Zusammenhang der Bestimmungen Gottes in sich und den Zusammenhang unsers Wissens von Gott und seinen Bestimmungen.

Näher erscheint das Unbefriedigende so: in jenem Gang der subjectiven Nothwendigkeit gehen wir aus von ersten

gewissen Bestimmungen, von Solchem, das uns schon bekannt ist. Da haben wir Voraussetzungen, gewisse Bedingungen, daß das Dreieck, der rechte Winkel ist. Es gehen voraus gewisse Zusammenhänge und wir zeigen in solchen Beweisen auf: wenn diese Bestimmung ist, so ist auch die, d. h. wir machen das Resultat abhängig von gegebenen, bereits vorhandenen Bedingungen.

Es ist das Verhältniß dieß: das, worauf wir kommen, wird vorgestellt als ein Abhängiges von Voraussetzungen. Das geometrische Beweisen als bloß verständiges ist allerdings das vollkommenste, das verständige Beweisen am consequentesten durchgeführt, daß Etwas aufgezeigt wird als abhängig von einem Andern. Indem wir das anwenden auf das Seyn Gottes, so erscheint da gleich die Unangemessenheit, einen solchen Zusammenhang bei Gott aufzeigen zu wollen. Es erscheint nämlich besonders im ersten Gang, den wir Erhebung zu Gott nannten, so, daß, wenn wir dieß in die Form des Beweises fassen, wir das Verhältniß haben, daß das Endliche die Grundlage sey, aus welcher bewiesen wird das Seyn Gottes; in diesem Zusammenhang erscheint das Seyn Gottes als Folge, als abhängig vom Seyn des Endlichen.

Da erscheint die Unangemessenheit dieses Fortgangs, den wir Beweisen nennen, mit dem, was wir uns unter Gott vorstellen, daß er gerade das Nichtabgeleitete, schlechthin an und für sich Seyende ist. Das ist das Schiefe: wenn man nun aber meint, durch solche Bemerkung habe man überhaupt diesen Gang als nichtig gezeigt, so ist dieß ebenso eine Einseitigkeit, das dem allgemeinen Bewußtseyn der Menschen sogleich widerspricht.

Der Mensch betrachtet die Welt und erhebt sich, weil er denkend, vernünftig ist, da er in der Zufälligkeit der Dinge keine Befriedigung findet, vom Endlichen zum absolut Nothwendigen, und sagt: weil das Endliche ein Zufälliges ist, muß

ein an und für sich Nothwendiges seyn, welches Grund dieser Zufälligkeit ist. Das ist Gang der menschlichen Vernunft, des menschlichen Geistes und dieser Beweis vom Daseyn Gottes ist nichts als die Beschreibung von dieser Erhebung zum Unendlichen.

Ebenso werden die Menschen immer diesen concretern Gang gehen: weil Lebendiges in der Welt ist, das für seine Lebendigkeit, als Lebendiges in sich organisirt, eine solche Zusammenstimmung seiner verschiedenen Theile ist, und diese Lebendigen ebenso bedürfen äußerer Gegenstände, Luft ꝛc., die selbständig gegen sie sind; weil diese, die nicht durch sie selbst gesetzt sind, so zusammenstimmen, muß ein innerer Grund dieser Zusammenstimmung seyn.

Es ist diese Zusammenstimmung an und für sich und sie setzt eine Thätigkeit, die sie hervorgebracht hat, ein nach Zwecken Thätiges voraus. Das ist, was man nennt, die Weisheit Gottes in der Natur bewundern, dieses Wunderbare des lebendigen Organismus und die Zusammenstimmung äußerlicher Gegenstände zu ihm: von dieser erhebt sich der Mensch zum Bewußtseyn Gottes. Wenn man meint, falls die Form der Beweise vom Daseyn Gottes bestritten wird, diese auch ihrem Inhalt nach antiquirt zu haben, so irrt man sich.

Aber der Inhalt ist allerdings nicht in seiner Reinheit dargestellt. Dieser Mangel kann auch so bemerklich gemacht werden. Man sagt, bei den Beweisen bleibe man kalt, man hat es mit gegenständlichem Inhalt zu thun, man kann wohl einsehen: das und das ist, aber das Erkennen ist äußerlich, dieses Einsehen bleibt nur etwas Aeußerliches, dieser Gang sey zu objectiv, es ist kalte Ueberzeugung, diese Einsicht sey nicht im Herzen, die Ueberzeugung müsse im Gemüth seyn.

In diesem Vorwurf des Mangelhaften liegt, daß eben dieser Gang seyn soll unsre eigne Erhebung, nicht daß wir uns betrachtend verhalten gegen einen Zusammenhang von äußerlichen Bestimmungen, sondern es soll der fühlende, glaubende Geist, der Geist überhaupt sich erheben. Die geistige Bewegung, die Bewegung unserer selbst, unseres Wissens soll auch darin seyn, und das vermissen wir, wenn wir sagen, es sey ein äußerlicher Zusammenhang von Bestimmungen.

Die Erhebung und die Bewegung des gegenständlichen Inhalts fällt aber in der That in Eines, in das Denken. Ich selbst als denkend bin dieses Uebergehen, diese geistige Bewegung, und als diese Bewegung ist jetzt das Denken zu betrachten. Zunächst aber ist es die empirische Beobachtung und die Reflexion.

b. Das vermittelte Wissen als Beobachtung und als Reflexion.

Dieser Standpunkt, der überhaupt unsrer Zeit eigenthümlich ist, verfährt nach empirischer Psychologie, nimmt dasjenige auf, was und wie es sich im gewöhnlichen Bewußtseyn findet, beobachtet die Erscheinung und setzt außerhalb derselben, was das Unendliche darin ist.

Religion ist auf diesem Standpunkt das Bewußtseyn des Menschen von einem Höheren, Jenseitigen, außer ihm und über ihm Seyenden. Das Bewußtseyn findet sich nämlich abhängig, endlich und in diesem seinem Empfinden ist es insoweit Bewußtseyn, daß es ein Anderes voraussetzt, von dem es abhängt und welches ihm als das Wesen gilt, weil es selbst als das Negative, Endliche bestimmt ist.

Diese Beobachtung und Reflexion entwickelt sich, wenn wir sie zunächst in ihrer allgemeinen Form betrachten, in folgender Gestalt.

Im Bewußtseyn, insofern ich von einem Gegenstande weiß und ich in mich gegen denselben reflectirt bin, weiß ich den Gegenstand als das Andere meiner, mich daher durch ihn beschränkt und endlich. Wir finden uns endlich; das ist diese Bestimmung; darüber scheint nichts weiter zu sagen, wir finden überall ein Ende, das Ende des Einen ist da, wo

ein Anderes anfängt. Schon dadurch, daß wir ein Object haben, sind wir endlich, wo das anfängt, bin ich nicht, also endlich. Wir wissen uns endlich nach vielfachen Seiten. Nach der physikalischen Seite: das Leben ist endlich, als Leben sind wir äußerlich abhängig von Andern, haben Bedürfnisse ꝛc. und haben das Bewußtseyn dieser Schranke. Dieß Gefühl haben wir mit dem Thiere gemein. Die Pflanze, das Mineral ist auch endlich, aber es hat kein Gefühl seiner Schranke; es ist ein Vorzug des Lebenden, seine Schranke zu wissen, und noch mehr des Geistigen; es hat Furcht, Angst, Hunger, Durst ꝛc., in seinem Selbstgefühl ist eine Unterbrechung, eine Negation und es ist Gefühl derselben vorhanden. Wenn man sagt, die Religion beruhe auf diesem Gefühl der Abhängigkeit, so hätte auch das Thier Religion. Für den Menschen ist diese Schranke nur insofern, als er darüber hinausgeht; im Gefühl, im Bewußtseyn der Schranke liegt das Darüberhinausseyn. Dieß Gefühl ist eine Vergleichung seiner Natur mit seinem Daseyn in diesem Moment; sein Daseyn ist seiner Natur nicht entsprechend.

Für uns ist der Stein beschränkt, für sich selbst nicht, wir sind über seine Bestimmtheit hinaus; er ist mit dem, was er ist, unmittelbar identisch; das, was sein bestimmtes Seyn ausmacht, ist ihm nicht als ein Nichtseyn. Das Schrankefühlen des Thieres ist Vergleichung seiner Allgemeinheit mit seinem Daseyn in diesem bestimmten Moment. Das Thier als Lebendiges ist sich Allgemeines; es fühlt seine Beschränkung, als negirte Allgemeinheit, als Bedürfniß. Der Mensch ist wesentlich ebenso negative Einheit, Identität mit sich und hat die Gewißheit der Einheit mit sich, das Selbstgefühl seiner selbst, seiner Beziehung auf sich; diesem widerspricht das Gefühl einer Negation in ihm, das Subject fühlt sich auch als Macht gegen seine Negation und hebt dieß Accidentelle auf, d. h. es befriedigt sein Bedürfniß. Alle Triebe im Menschen, wie im Thiere,

sind diese Affirmation seines Selbst und das Thier stellt sich so her gegen die Negation in ihm. Das Lebendige ist nur im Aufheben der Schranke und es versöhnt sich darin mit sich selbst. Diese Noth in ihm erscheint zugleich als Object außer ihm, dessen es sich bemächtigt und so sein Selbst wiederherstellt.

Die Schranke der Endlichkeit also ist für uns, insofern wir darüber hinaus sind. Diese so abstracte Reflexion wird auf diesem Standpunkt des Bewußtseyns nicht gemacht, sondern es bleibt in der Schranke stehen. Das Object ist das Nichtseyn desselben; daß es so als verschieden vom Ich gesetzt sey, dazu gehört, daß es nicht das, was Ich ist, sey. Ich bin das Endliche. So ist das Unendliche, was über die Schranken hinaus ist; es ist ein Anderes, als das Beschränkte; es ist das Unbeschränkte, Unendliche. So haben wir Endliches und Unendliches.

Es ist aber darin schon enthalten, daß beide Seiten in Relation mit einander sind, und es ist zu sehen, wie sich diese bestimmt; dieß ist auf ganz einfache Weise.

Das Unendliche, dieß als mein Gegenstand, ist das Nichtendliche, Nichtbesondere, Nichtbeschränkte, das Allgemeine; das Endliche in Relation auf Unendliches ist gesetzt als das Negative, Abhängige, was zerfließt im Verhältniß zum Unendlichen. Indem beide zusammengebracht werden, entsteht eine Einheit, durch das Aufheben des Einen und zwar des Endlichen, welches nicht aushalten kann gegen das Unendliche. Dieß Verhältniß als Gefühl ausgedrückt ist es das der Furcht, der Abhängigkeit. Dieß ist die Relation beider, aber es ist noch eine andere Bestimmung darin.

Einer Seits bestimme ich mich als das Endliche; das Andere ist, daß ich in der Relation nicht untergehe, daß ich mich auf mich selbst beziehe. Ich bin, ich bestehe, ich bin auch das Affirmative, einer Seits weiß ich mich als nichtig, andrer Seits als affirmativ, als geltend, so daß das Unend-

liche mich gewähren läßt. Man kann dieß die Güte des Unendlichen nennen, wie das Aufheben des Endlichen die Gerechtigkeit genannt werden kann, wonach das Endliche manifestirt werden muß als Endliches.

Dieß ist das so bestimmte Bewußtseyn, über welches hinaus die Beobachtung nicht geht. Man sagt nun, wenn man so weit geht, darin sey das Ganze der Religion enthalten. Wir können aber auch weiter gehen, erkennen, daß man Gott erkennen kann; aber es wird gleichsam mit Willkür hier festgehalten, oder weil man sich nur beobachtend verhalten will, muß man bei dieser Bestimmung des Bewußtseyns stehen bleiben. Das Beobachten kann nur auf das Subject gehen und nicht weiter kommen, weil es nur empirisch zu Werke gehen, sich nur an das unmittelbar Vorhandene, Gegebene halten will, und Gott nicht ein solches ist, das sich beobachten läßt. Hier kann daher nur das Gegenstand seyn, was in uns als solchen ist und was wir als die Endlichen sind und Gott bestimmt sich für diesen Standpunkt nur als das Unendliche, als das Andere des Endlichen, als das Jenseits desselben; so weit er ist, bin ich nicht, so weit er mich berührt, schwindet das Endliche zusammen. Gott ist so bestimmt mit einem Gegensatz, der absolut erscheint. Man sagt, das Endliche kann das Unendliche nicht fassen, erreichen, begreifen, man kann über diesen Standpunkt nicht hinausgehen. Man sagt: wir haben darin Alles, was wir von Gott und Religion zu wissen brauchen, und was darüber ist, ist vom Uebel. Man könnte selbst noch beobachten, daß wir Gott erkennen können, daß wir von einem Reichthum seiner Lebendigkeit und Geistigkeit wissen, das wäre aber vom Uebel.

Wenn man sich auf den Standpunkt des empirischen Verfahrens, des Beobachtens gestellt hat, so kann man wahrhaft nicht weiter gehen; denn beobachten heißt: sich den Inhalt desselben äußerlich halten; dieß Aeußerliche, Beschränkte ist aber das Endliche, das gegen ein Anderes äußerlich ist,

und dieß Andere ist als das Unendliche das Jenseits desselben. Wenn ich nun weiter gehe, aus einem geistig höheren Standpunkt des Bewußtseyns zu betrachten anfange, so finde ich mich nicht mehr beobachtend, sondern ich vergesse mich, hineingehend in das Object; ich versenke mich darin, indem ich Gott zu erkennen, zu begreifen suche; ich gebe mich darin auf, und wenn ich dieß thue, so bin ich nicht mehr in dem Verhältniß des empirischen Bewußtseyns, des Beobachtens. Wenn Gott für mich nicht mehr ein Jenseits ist, so bin ich nicht mehr reiner Beobachter. Insofern man also beobachten will, muß man auf diesem Standpunkt bleiben. Und das ist die ganze Weisheit unsrer Zeit.

Man bleibt bei der Endlichkeit des Subjects stehen; sie gilt hier als das Höchste, das Letzte, als Unverrückbares, Unveränderliches, Ehernes, und ihm gegenüber ist dann ein Anderes, an dem dieß Subject ein Ende hat. Dieß Andere, Gott genannt, ist ein Jenseits, wonach wir im Gefühl unsrer Endlichkeit suchen; weiter nichts, denn wir sind in unsrer Endlichkeit fest und absolut.

Die Reflexion des Hinüberseyns über die Schranke ist auch noch wohl zugegeben; jedoch ist dieß Hinausgehen nur ein Versuchtes, eine bloße Sehnsucht, die das nicht erreicht, was sie sucht; das Object erreichen, es erkennen hieße ja meine Endlichkeit aufgeben; sie ist aber das Letzte, soll nicht aufgegeben werden, und wir sind in ihr fertig, befriedigt und mit derselben versöhnt.

Dieser ganze Standpunkt ist nun noch näher ins Auge zu fassen und zu sehen, was die allgemeine Bestimmtheit desselben ausmacht, und sein Wesentliches zu beurtheilen.

Es ist in ihm die Bestimmtheit meiner Endlichkeit, meiner Relativität, das Unendliche steht ihm gegenüber, aber als ein Jenseits. Mit der Negation, als die ich wesentlich bestimmt bin, wechselt ab meine Affirmation, die Bestimmung, daß ich

bin. Wir werden sehen, daß beide, Negation und Affirmation, in eins zusammenfallen und die Absolutheit des Ich herauskommen wird.

1. Einer Seits ist hier das Hinausgehen aus meiner Endlichkeit zu einem Höheren, andrer Seits bin ich als das Negative dieses Höheren bestimmt; dieses bleibt ein Anderes, von mir unbestimmbar, unerreicht, insofern die Bestimmung einen objectiven Sinn haben soll. Vorhanden ist nur mein Hinaus als Richtung in die Ferne, ich bleibe diesseits und habe die Sehnsucht nach einem Jenseits.

2. Zu bemerken ist, daß diese Richtung nach einem Jenseits durchaus nur mein ist, mein Thun, meine Richtung, meine Rührung, mein Wollen, mein Streben. Wenn ich die Prädicate allgütig, allmächtig als Bestimmungen von diesem Jenseits gebrauche, so haben sie nur Sinn in mir, einen subjectiven, nicht objectiven Sinn und sie fallen durchaus nur in jene meine Richtung. Meine absolute, feste Endlichkeit hindert mich, das Jenseits zu erreichen; meine Endlichkeit aufgeben und es erreichen wäre eins. Das Interesse, jenes nicht zu erreichen und mich zu erhalten, ist identisch.

3. Es erhellt hieraus, daß die gedoppelte Negativität, meines als Endlichen und eines Unendlichen gegen mich, in dem Ich selbst ihren Sitz hat, nur eine Entzweiung einer Seits ist in mir, die Bestimmung, daß ich das Negative bin, andrer Seits ist aber auch das Negative als Anderes gegen mich bestimmt. Diese zweite Bestimmung gehört ebenso mir an, es sind verschiedene Richtungen, eine auf mich und eine nach Außen, die aber ebenso in mich fällt; meine Richtung zum Jenseits und meine Endlichkeit sind Bestimmungen in mir; ich bleibe darin bei mir selbst. Dadurch ist also das Ich sich selbst affirmativ geworden und dieß ist es, was die andere Seite dieses Standpunktes ausmacht. Meine Affirmation spricht sich so aus: ich bin. Dieß ist von meiner Endlichkeit ein Unterschiedenes und die Aufhebung meiner Endlichkeit. Es heißt in Rücksicht auf das Sehnen, Streben, Sollen überhaupt: ich bin, was ich soll, d. h. ich bin gut von Natur, d. h. ich bin und zwar insofern ich unmittelbar gut bin. In dieser Rücksicht ist es nur darum zu thun, mich so zu erhalten; es ist zwar in mir auch eine Möglichkeit von Beziehung auf Anderes, von Sünden, Fehlern ꝛc., dieß ist aber dann sogleich als Späteres, äußerlich Accidentelles bestimmt. Ich bin, das ist eine Beziehung auf mich, eine Affirmation, ich bin, wie ich seyn soll, das Fehlerhafte ist, was Ich nicht ist, und das ist nicht in meiner Wurzel, sondern eine zufällige Verwickelung überhaupt.

In diesem Standpunkt der Affirmation ist also wohl enthalten, daß ich mich auch zu einem Aeußerlichen verhalten, das Gute getrübt werden kann. Meine Affirmation in Beziehung auf solches Unrecht wird dann auch vermittelte, aus solcher Vereinzelung sich herstellende Affirmation, vermittelt durch das Aufheben der Fehlerhaftigkeit, die an sich nur zufällig ist. Das Gute meiner Natur ist zur Gleichheit mit sich selbst zurückgekehrt, diese Versöhnung schafft dann nichts Innerliches weg, berührt es nicht, sondern schafft nur Aeußerliches fort. Die Welt, das Endliche versöhnt sich in dieser Weise mit sich selbst. Wenn es sonst also hieß: Gott habe die Welt mit sich versöhnt, so geht diese Versöhnung jetzt in mir als Endlichem vor; ich als Einzelner bin gut; in Fehler verfallend, brauche ich nur ein Accidentelles von mir zu werfen und ich bin versöhnt mit mir. Das Innere ist nur an seiner Oberfläche getrübt, aber bis in den Boden reicht diese Trübung nicht; der Geist ist nicht damit in Verhältnisse gekommen, er bleibt außer dem Spiele, das Innere, der Geist, ist das ursprünglich Gute und das Negative ist nicht innerhalb der Natur des Geistes selbst bestimmt.

In der alten Theologie war dagegen die Vorstellung von

ewiger Verdammniß, sie setzte den Willen als schlechthin frei voraus, es kommt nicht auf meine Natur, sondern auf meinen selbstbewußten Willen an, was ich bin, und ich bin schuldig durch den Willen. So ist meine Natur, das Ursprüngliche, nicht das Gute, ich kann mir kein Gutseyn zuschreiben außer meinem Willen, dieß fällt nur in die Seite meines selbstbewußten Geistes. Hier hingegen ist nur die gute Ursprünglichkeit angenommen, deren Berührung durch Anderes aufgehoben wird durch Wiederherstellung des Ursprünglichen. Zu dieser guten Ursprünglichkeit kann nichts weiter hinzukommen als das Wissen von ihr, die Ueberzeugung, Meinung des Gutseyns, und jene versöhnende Vermittlung besteht bloß in diesem Bewußtseyn, Wissen, daß ich von Natur gut bin, ist somit ein eitles, leeres Schaukelsystem. Ich nämlich schaukle mich in mir hinüber in die Sehnsucht und in die Richtung nach dem Jenseits oder in das Erkennen meiner begangenen Fehler und ich schaukle mich in jener Sehnsucht und in der Rührung, die nur in mir vorgehen, zu mir herüber, bin unmittelbar darin bei mir selbst.

Dieß ist die abstracte Bestimmung; weiter entwickelt würden alle Ansichten der Zeit hineinfallen, z. B. daß das Gute nur in meiner Ueberzeugung liegt, und hier auf dieser Ueberzeugung beruhe meine Sittlichkeit und was gut sey, beruhe wieder nur in meiner Natur. Meine Ueberzeugung sey hinreichend in Ansehung meiner. Daß ich die Handlung als gut weiß, ist genug in Ansehung meiner. Eines weiteren Bewußtseyns über die substantielle Natur der Handlung bedarf es nicht. Kommt es aber einzig auf jenes Bewußtseyn an, so kann ich eigentlich gar keinen Fehler begehen: denn ich bin mir nur affirmativ, während die Entzweiung formell bleibt, ein Schein, der mein wesentliches Inneres nicht trübt. Meine Sehnsucht, meine Rührung ist das Substantielle. In diesem Standpunkt liegen alle Ansichten neuerer Zeit seit der Kantischen Philosophie, welche zuerst diesen Glauben an das Gute aufstellte.

Dieß ist der Standpunkt des subjectiven Bewußtseyns, welches die Gegensätze entwickelt, die das Bewußtseyn betreffen, die aber darin bleiben und die es in seiner Gewalt behält, weil es das Affirmative ist.

Zu betrachten ist nun, was Endlichkeit überhaupt ist und welches wahrhafte Verhältniß das Endliche zum Unendlichen hat; daß der menschliche Geist endlich sey, dieß hören wir täglich versichern. Wir wollen von der Endlichkeit zuerst in dem populären Sinn sprechen, den man meint, wenn man sagt, der Mensch ist endlich, dann von dem wahrhaften Sinne und der vernünftigen Anschauung derselben.

Es sind dreierlei Formen, in denen die Endlichkeit erscheint, nämlich in der sinnlichen Existenz, in der Reflexion und in der Weise, wie sie im Geist und für den Geist ist.

α. Die Endlichkeit in der sinnlichen Existenz.

Daß der Mensch endlich sey, dieß hat zunächst den Sinn, ich der Mensch verhalte mich zu Anderem, es ist ein Anderes, Negatives meiner vorhanden, mit dem ich in Verbindung stehe und das macht meine Endlichkeit aus, wir sind beide ausschließend und verhalten uns selbständig gegen einander. So bin ich als sinnlich Empfindendes; alles Lebendige ist so ausschließend. Im Hören und Sehen habe ich nur Einzelnes vor mir und mich praktisch verhaltend habe ich es immer nur mit Einzelnem zu thun, die Gegenstände meiner Befriedigung sind ebenso einzeln. Dieß ist der Standpunkt des natürlichen Seyns, der natürlichen Existenz, ich bin danach in vielfachen Verhältnissen, vielfach äußerem Seyn, in Empfindungen, Bedürfnissen, praktischen und theoretischen Verhältnissen, alle sind ihrem Inhalt nach beschränkt und abhängig, endlich. Innerhalb dieser Endlichkeit fällt schon die Aufhebung des

Endlichen, jeder Trieb als subjectiv bezieht sich auf Anderes, ist endlich, aber er hebt diese Beziehung, dieß Endliche auf, indem er sich befriedigt, diese Rückkehr in seine Affirmation ist die Befriedigung; sie bleibt aber andrer Seits endlich, denn der befriedigte Trieb erwacht wieder und die Aufhebung der Negation fällt in das Bedürfniß zurück. Die Befriedigung, diese Unendlichkeit ist nur eine Unendlichkeit der Form und deshalb keine wahrhaft concrete: der Inhalt bleibt endlich und so bleibt auch die Befriedigung ebenso endlich, als das Bedürfniß als solches den Mangel hat und endlich ist; aber nach der formellen Seite ist dieß, daß das Bedürfniß sich befriedigt, ein Aufheben seiner Endlichkeit. Die Befriedigung des Hungers ist Aufheben der Trennung zwischen mir und meinem Object, ist Aufheben der Endlichkeit, jedoch nur formelles.

Das Natürliche ist nicht an und für sich, sondern daß es ein nicht durch sich selbst Gesetztes ist, macht die Endlichkeit seiner Natur aus. Auch unser sinnliches Bewußtseyn, insofern wir es darin mit Einzelnen zu thun haben, gehört in diese natürliche Endlichkeit, diese hat sich zu manifestiren. Das Endliche ist als das Negative bestimmt, muß sich von sich befreien, dieß erste natürliche unbefangene sich Befreien des Endlichen von seiner Endlichkeit ist der Tod, dieß ist das Verzichtleisten auf das Endliche und es wird hier real, actualiter gesetzt, was das natürliche Leben an sich ist. Die sinnliche Lebendigkeit des Einzelnen hat ihr Ende im Tode. Die einzelnen Empfindungen sind als einzeln vorübergehend: eine verdrängt die andere; ein Trieb, eine Begierde vertreibt die andere. Dieses Sinnliche setzt sich realiter als das, was es ist, in seinem Untergange. Im Tode ist das Endliche als aufgehobenes gesetzt. Aber der Tod ist nur die abstracte Negation des an sich Negativen; er ist selbst ein Nichtiges, die offenbare Nichtigkeit. Aber die gesetzte Nichtigkeit ist zugleich die aufgehobene und die Rückkehr zum Positiven. Hier tritt

das Aufhören, das Loskommen von der Endlichkeit ein. Dieß Loskommen von der Endlichkeit ist im Bewußtseyn nicht das, was der Tod ist, sondern dieß Höhere ist im Denken, schon in der Vorstellung, soweit darin das Denken thätig ist.

β. Die Endlichkeit auf dem Standpunkt der Reflexion.

Indem wir uns jetzt aus dem unmittelbaren Bewußtseyn in den Standpunkt der Reflexion erheben, haben wir es auch wieder mit einer Endlichkeit zu thun, die im bestimmten Gegensatz mit der Unendlichkeit auftritt.

Dieser Gegensatz hat verschiedene Formen und die Frage ist: welches sind diese?

Es ist auf diesem Standpunkt ein Loskommen von der Endlichkeit vorhanden, aber die wahrhafte Unendlichkeit ist auch in dieser Sphäre nur erst als die aufgehobene Endlichkeit. Es fragt sich also: kommt die Reflexion dazu, das Endliche als das an sich Nichtige zu setzen, oder kommt die Reflexion so weit wie die Natur; kann sie das sterben machen, was sterblich ist, oder ist ihr das Nichtige unsterblich? Weil es nichtig ist, sollen wir es schwinden lassen, denn was die Natur vermag, muß der unendliche Geist noch mehr können. So zeigt die Reflexion, wie die Natur, das Endliche als Nichtiges auf. Aber die Natur fällt immer wieder in das Endliche zurück und ebenso ist es der Standpunkt der Reflexion, den Gegensatz, die Endlichkeit gegen die Unendlichkeit perennirend festzuhalten; eben die Beziehung dieser beiden ist der Standpunkt der Reflexion; beide gehören zum Gegensatz, der diesem Standpunkt eigen ist. Es wird nämlich zum Unendlichen nur als der abstracten Negation des Endlichen, als dem Nicht-Endlichen, fortgegangen, das aber, als das Endliche nicht als sich selbst in sich habend, gegen dasselbe ein Anderes und somit selbst ein Endliches bleibt, welches wieder zu einem Unendlichen fortgeht, und so weiter, ins Unendliche.

αα. Das Außereinander der Endlichkeit und die Allgemeinheit.

Wenn wir den ersten Gegensatz vom Endlichen und Unendlichen in der Reflexion betrachten, so ist die Endlichkeit ein verschiedenes mannigfaches Außereinander, von denen jedes ein Besonderes, Beschränktes ist, ihm gegenüber bestimmt sich das Mannigfache in seiner Allgemeinheit, Unbeschränktheit, das Allgemeine in dieser Vielheit. Diese Form kommt in concreterer Gestalt in unserem Bewußtseyn so vor.

Wir wissen von vielen Dingen, aber immer nur von einzelnen. Als wollend ist der Geist nach particulären Zwecken und Interessen bestimmt. In beiden Beziehungen aber als vorstellend und wollend verhält sich der Geist als ausschließende Besonderheit und steht also im Zusammenhang mit selbständigen anderen Dingen. Auch hier tritt der Gegensatz ein, indem der Geist seine daseyende Einzelnheit mit seiner als allgemein bestimmten, vorgestellten Einzelnheit vergleicht. Den Reichthum der Kenntnisse, die ich besitze, vergleiche ich mit der vorgestellten Masse von Kenntnissen, finde beides, meine Wirklichkeit und die vorgestellte Allgemeinheit, unangemessen und es wird gefordert, daß die wirkliche Vielheit weiter gefördert, vervollständigt, erschöpft und zur Allgemeinheit gebracht werde. Ebenso kann man sich im Praktischen eine Allgemeinheit der Befriedigung, Vollständigkeit der Triebe, Genüsse zum Plan machen, die man dann Glückseligkeit nennt. Die eine Totalität heißt Allgemeinheit des Wissens, die andere Totalität die des Besitzes, der Befriedigung, der Begierde, des Genusses. Allein die Totalität ist hier nur als Vielheit und Allheit gedacht und sie bleibt daher der Endlichkeit, die nicht Alles besitzen kann, gegenüberstehen. Ich ist so noch Ausschließendes gegen Ausschließendes, also Vieles ist als schlechthin ausschließend gegen anderes Vieles, und Alles ist nur eine äußerlich bleibende

Abstraction an dem Vielen. So wird nun gefunden, daß die Kenntnisse keine Grenze haben, so ist der Flug von Sternen zu Sternen unbegrenzt und man kann sich wohl denken, daß die Naturwissenschaft alle Thiere kennt, aber nicht bis in ihre subtilsten Bestimmtheiten; ebenso ist es mit der Befriedigung der Triebe; viele Interessen und Zwecke kann der Mensch erreichen, aber alle, oder die Glückseligkeit selbst nicht; die Allheit ist ein unerreichbares Ideal. Diese Endlichkeit bleibt; eben weil sie etwas Wahres ist; das Unwahre ist die Einheit, die Allgemeinheit; die Vielheit müßte ihren Charakter aufgeben, um unter die Einheit gesetzt zu werden. Das Ideal ist daher unerreichbar, eben weil es unwahr in sich ist, eine Einheit von Vielem, die zugleich ein mannigfaltiges Außereinander bleiben soll. Der Zweck ferner und das Ideal, diesseits dessen man stehen bleibt, ist selbst ein wesentlich Endliches und eben deswegen muß ich diesseits desselben stehen bleiben, denn in der Erreichung desselben würde ich doch nur Endliches erreichen.

ββ. Der Gegensatz des Endlichen und Unendlichen.

Zu betrachten ist nun die Form des Gegensatzes des Endlichen gegen Unendliches, wie er in der Reflexion als solcher ist. Dieß ist die Endlichkeit im Gegensatz zur Unendlichkeit, beide für sich gesetzt, nicht bloß als Prädicat, sondern als wesentlicher Gegensatz und so, daß das Eine bestimmt ist als das Andere des Anderen. Die Endlichkeit bleibt auch hier eben deswegen, weil das Unendliche, das ihr gegenübersteht, selbst ein Endliches ist und zwar ein solches, das als das Andere des Ersten gesetzt wird. Erst das wahrhaft Unendliche, welches sich selbst als Endliches setzt, greift zugleich über sich als sein Anderes über und bleibt darin, weil es sein Anderes ist, in der Einheit mit sich. Ist aber das Eine, Unendliche nur als das Nicht-Viele, Nicht-Endliche bestimmt, so bleibt es jenseits des Vielen und Endlichen und so bleibt

das Viele des Endlichen selbst gleichfalls für sich stehen, ohne sein Jenseits erreichen zu können.

Wir müssen nun fragen, ob dieser Gegensatz Wahrheit hat, d. h. ob diese beiden Seiten auseinander fallen und außereinander bestehen. In dieser Rücksicht ist schon gesagt, daß wir, wenn wir das Endliche als endlich setzen, darüber hinaus sind. In der Schranke haben wir eine Schranke, aber nur, indem wir darüber hinaus sind, sie ist nicht mehr das Affirmative; indem wir dabei sind, sind wir nicht mehr dabei.

Das Endliche bezieht sich auf das Unendliche, beide schließen sich gegen einander aus; näher betrachtet soll das Endliche das Begrenzte und die Grenze desselben das Unendliche seyn.

Bei der ersten Form begrenzte ein Besonderes ein anderes, hier hat das Endliche am Unendlichen selbst eine Grenze. Wenn nun das Endliche begrenzt wird vom Unendlichen und auf einer Seite steht, so ist das Unendliche selbst auch ein Begrenztes, es hat am Endlichen eine Grenze, es ist das, was das Endliche nicht ist, hat ein Drüben und ist so ein Endliches, Begrenztes. Wir haben so statt des Höchsten ein Endliches. Wir haben nicht das, was wir wollen, wir haben nur ein Endliches an diesem Unendlichen. Oder sagt man auf der andern Seite, daß das Unendliche nicht begrenzt wird, so wird das Endliche auch nicht begrenzt; wird es nicht begrenzt, so ist es nicht vom Unendlichen verschieden, sondern fließt mit ihm zusammen, ist identisch mit ihm in der Unendlichkeit, wie vorher in der Endlichkeit. Dieß ist die abstracte Natur dieses Gegensatzes. Wir müssen dieß im Bewußtseyn behalten, dieß festzuhalten ist von durchgängiger Wichtigkeit in Rücksicht aller Formen des reflectirenden Bewußtseyns und der Philosophie. Eben in der absoluten Entgegensetzung verschwindet der Gegensatz selbst, beide Seiten des Verhältnisses verschwinden zu

leeren Momenten und das, was ist und bleibt, ist die Einheit beider, worin sie aufgehoben sind.

Das Endliche concreter gefaßt ist Ich, und das Unendliche ist zuerst das Jenseits dieses Endlichen, das Negative desselben, als das Negative des Negativen ist das Unendliche aber das Affirmative. Auf die Seite des Unendlichen fällt somit die Affirmation, das Seyende, das Jenseits des Ich, meines Selbstbewußtseyns, meines Bewußtseyns als Können, als Wollen. Aber es ist bemerkt worden, daß es das Ich selbst ist, welches hier bestimmt hat zunächst das Jenseits als das Affirmative, diesem ist aber entgegengesetzt jenes Ich, welches wir vorher als das Affirmative bestimmt haben, ich bin unmittelbar, ich bin eins mit mir selbst.

Wenn das Bewußtseyn sich als endlich bestimmt und jenseits das Unendliche ist, so macht dieß Ich dieselbe Reflexion, die wir gemacht haben, daß jenes Unendliche nur ein verschwindendes ist, nur ein von mir gesetzter Gedanke. Ich bin der, welcher jenes Jenseits producirt und mich dadurch als endlich bestimmt, beides ist mein Product, verschwindend sind sie in mir, ich bin der Herr und Meister dieser Bestimmung und so ist das zweite gesetzt, daß ich das jenseits gelegte Affirmative bin, ich bin die Negation der Negation, ich bin es, in welchem der Gegensatz verschwindet, ich die Reflexion, sie zu nichte zu machen. Das Ich richtet so durch seine eigne Reflexion jene sich auflösenden Gegensätze zu Grunde.

γγ. Die absolute Behauptung des Endlichen in der Reflexion.

Hier stehen wir nun auf diesem Punkt und wollen sehen, wie es dem Endlichen geschieht, ob wirklich, real von ihm loszukommen ist und es sein Recht erhält, nämlich wahrhaft aufgehoben zu werden, sich zu vernendlichen, oder ob es in seiner Endlichkeit stehen bleibt und nur die Form des

Unendlichen dadurch erhält, daß das Unendliche ihm gegenüber ein Endliches ist. Es scheint hier der Fall zu seyn, daß die Reflexion das Nichtige nicht stehen lassen will, und als wolle das Selbstbewußtseyn Ernst machen mit seiner Endlichkeit und sich ihrer wahrhaft entäußern. Aber das ist gerade, was hier nicht geschieht, sondern nur Schein ist; vielmehr geschieht hier, daß das Endliche sich *erhält*, ich mich an mir halte, meine Nichtigkeit nicht aufgebe, aber mich darin zum Unendlichen mache, zum *wirksamen bethätigenden Unendlichen*. Was wir also haben, ist, daß das endliche Ich, indem es das Setzen eines Unendlichen jenseits seiner ist, das Unendliche selbst als ein Endliches gesetzt hat und darin mit sich als dem gleichfalls Endlichen identisch ist und nun als identisch mit dem Unendlichen sich zum Unendlichen wird. Es ist dies die höchste Spitze der Subjectivität, die an sich festhält, die Endlichkeit, die bleibt und sich darin zum Unendlichen macht, die unendliche Subjectivität, die mit allem Inhalt fertig wird, aber diese Subjectivität selbst, diese Spitze der Endlichkeit erhält sich noch, aller Inhalt ist darin verflüchtigt und vereitelt, es ist aber nur diese Eitelkeit, die nicht verschwindet. Diese Spitze hat den Schein, Verzicht zu leisten auf das Endliche; aber sie ist es, worin die Endlichkeit *als solche* sich noch behauptet. Näher ist das abstracte Selbstbewußtseyn, das reine Denken als die absolute Macht der Negativität, mit allem fertig zu werden, aber die Macht, die sich als *dieß Ich* noch erhält, indem sie die ganze Endlichkeit aufgiebt und dies Endliche als die Unendlichkeit, als das allgemeine Affirmative ausspricht. Der Mangel ist der der Objectivität. Bei der wahrhaften Verzichtleistung kommt es darauf an, ob diese Spitze noch einen Gegenstand hat.

Der betrachtete Standpunkt ist *die Reflexion in ihrer Vollendung*, die abstracte Subjectivität, das Ich, das absolut idealisirende, als für welches aller Unterschied, Bestimmung, Inhalt aufgehoben und als ein nur durch es gesetzter

ist. Das Bestimmende bin Ich und *nur* Ich und bin es als *dieses Einzelne*, als das unmittelbare Selbst, als Ich, der ich unmittelbar bin.

Ich bin in allem Inhalt die *unmittelbare Beziehung auf mich d. i. Seyn* und bin es als *Einzelheit*, als die Beziehung der Negativität auf sich selbst. Das von mir Gesetzte ist als von mir unterschieden gesetzt — das *Negative* und so als negirt, als *nur* gesetzt. Ich bin somit die *unmittelbare Negativität*. So bin Ich, dieser ausschließende, wie ich unmittelbar bin d. h. nach meinen Gefühlen, Meinungen, nach der Willkür und Zufälligkeit meiner Empfindung und meines Wollens, das *Affirmative überhaupt*, gut. Aller objective Inhalt, Gesetz, Wahrheit, Pflicht, verschwindet für mich, ich anerkenne Nichts, nichts Objectives, keine Wahrheit; Gott, das Unendliche ist mir ein Jenseits, abgehalten von mir. Ich allein bin das Positive und kein Inhalt gilt an und für sich, er hat keine Affirmation mehr an sich selbst, sondern nur insofern ich ihn setze; das Wahre und das Gute ist nur *mein Ueberzeugtseyn*, und dazu, daß etwas gut ist, gehört nur dieß mein Ueberzeugtseyn, diese meine Anerkennung. In dieser Idealität aller Bestimmungen bin ich allein das Reale. Dieser Standpunkt giebt sich nun zunächst an als den der Demuth, und diese seine Demuth besteht darin, daß das Ich das Unendliche, das Wissen und Erkennen Gottes von sich ausschließt, Verzicht darauf leistet und sich als Endliches dagegen bestimmt. Aber diese Demuth widerlegt sich damit selbst, ist vielmehr Hochmuth, denn ich *schließe eben das Wahre von mir aus*, so daß ich *als dieser im Diesseits allein* das Affirmative und das an und für sich Seyende bin, wogegen alles Andere verschwindet. Die wahre Demuth thut vielmehr auf sich, auf *Diesen als das Affirmative* Verzicht und anerkennt nur das Wahre und An- und Fürsichseyende als das Affirmative. Hingegen jene falsche De-

muth macht, indem sie das Endliche als das Negative, Beschränkte anerkennt, dasselbe zugleich zum einzigen Affirmativen, Unendlichen und Absoluten: Ich, Dieser, bin allein das einzige Wesenhafte, d. h. Ich, dieß Endliche, bin das Unendliche. Das Unendliche als Jenseitiges ausgesprochen ist nur durch mich gesetzt. In dieser Bestimmung ist die Einheit des Endlichen und Unendlichen enthalten, aber eine solche Einheit, worin das Endliche nicht untergegangen, sondern das Feste, Absolute, Perennirende geworden ist. Dadurch, daß diese Einheit durch das endliche Ich gesetzt ist, wird sie selbst zur endlichen Einheit. Das Ich heuchelt demüthig, während es vor Stolz der Eitelkeit und der Nichtigkeit sich nicht zu lassen weiß. Andrerseits, indem das Wissen von einem Höhern wegfällt und nur die subjective Rührung, das Belieben übrig bleibt, so verbindet die Einzelnen nichts objectiv Gemeinsames und bei der beliebigen Verschiedenheit ihres Gefühls sind sie feindselig mit Haß und Verachtung gegen einander gerichtet.

Diese Version des Standpunktes in der äußersten, inhaltsleeren Spitze der sich als absolut setzenden endlichen Subjectivität macht das Schwierige für die Auffassung dieses Standpunktes aus.

Die erste Schwierigkeit desselben ist, daß er ein solches Abstractum ist, die zweite ist die Annäherung desselben an den philosophischen Begriff. Er grenzt an den philosophischen Standpunkt, denn er ist der höchste der Reflexion. Er enthält Ausdrücke, die oberflächlich angesehen dieselben scheinen, die die Philosophie hat. Er enthält die Idealität, Negativität, die Subjectivität, und dieses alles ist, für sich betrachtet, ein wahres und wesentliches Moment der Freiheit und der Idee. Ferner enthält er die Einheit des Endlichen und Unendlichen; dieß muß auch von der Idee gesagt werden. Allerdings ist es die Subjectivität, welche aus sich selbst alle Objectivität entwickelt und somit als Form sich zum Inhalt umsetzt, und erst wahre

Form durch ihren wahren Inhalt wird. Dessenungeachtet aber ist, was so als das Nächste erscheint, sich das Entfernteste. Diese Idealität, dieß Feuer, in dem alle Bestimmungen sich aufzehren, ist auf diesem Standpunkte noch unvollendete Negativität; ich als unmittelbar, Dieser, bin die einzige Realität, alle übrigen Bestimmungen sind ideell gesetzt, verbrannt, nur ich erhalte mich und alle Bestimmungen gelten, wenn Ich will. Nur die Bestimmung meiner selbst und daß Alles nur durch mich gesetzt ist, ist, gilt. Die Idealität ist nicht durchgeführt, diese letzte Spitze enthält noch das, was negirt werden muß, daß ich als Dieser nicht Wahrheit, Realität habe. Ich allein bin selbst noch positiv, da doch alles nur durch Negation soll affirmativ werden. Der Standpunkt widerspricht sich so selbst. Er setzt die Idealität als Princip, und das die Idealität vollführende ist selbst nicht ideal.

Die Einheit des Endlichen und Unendlichen, die in der Reflexion gesetzt ist, ist allerdings eine Definition der Idee, aber so, daß das Unendliche das Setzen seiner als des Endlichen ist, während das Endliche das Endliche seiner selbst und durch diese Aufgehobenheit die Negation seiner Negation, und somit das Unendliche, dieß Unendliche aber nur als Setzen seiner in sich selbst als des Endlichen und das Aufheben dieser Endlichkeit als solcher ist. Auf dem subjectiven Standpunkt hingegen ist diese Einheit noch in die Einseitigkeit gesetzt, daß sie vom Endlichen selbst gesetzt, noch unter der Bestimmung des Endlichen ist, ich, dieser Endliche, bin das Unendliche. Somit ist diese Unendlichkeit selbst die Endlichkeit. Von dieser Affirmation, von diesem Unendlichen ist noch zu trennen diese Einzelnheit meines endlichen Seyns, meine unmittelbare Ichheit. Die Reflexion ist selbst das Trennende, sie versäumt aber hier ihr Geschäft des Trennens und Unterscheidens und kommt zur Einheit, die aber nur endliche Einheit ist. Sie unterläßt es hier, von dem Unendlichen und Affirmativen

die unmittelbare Einzelnheit des Ich, des Diesen abzutrennen, und statt das für sich haltungslose Einzelne in die Allgemeinheit zu versenken und die Affirmation in ihrer absoluten Allgemeinheit aufzufassen, in welcher sie das Einzelne in sich schließt, faßt sie die Einzelnheit selbst unmittelbar als das Allgemeine. Dieß ist der Mangel dieses Standpunktes. Die Gegensätze können nur beurtheilt werden, wenn man sie auf den letzten Gedanken zurückführt.

Es ist der Standpunkt unsrer Zeit, und die Philosophie tritt damit in ein eigenthümliches Verhältniß. Wenn man diesen Standpunkt mit der frühern Religiosität vergleicht, so bemerkt man leicht, daß früher dieß religiöse Bewußtseyn einen an und für sich seyenden Inhalt hatte, einen Inhalt, der die Natur Gottes beschrieb. Es war der Standpunkt der Wahrheit und der Würde. Die höchste Pflicht war, Gott zu erkennen, ihn im Geist und in der Wahrheit anzubeten, und an das Fürwahrhalten, Wissen von diesem Inhalt war Seligkeit oder Verdammniß, absoluter Werth oder Unwerth des Menschen geknüpft. Jetzt ist das Höchste, nicht von der Wahrheit, nicht von Gott zu wissen, und damit weiß man auch nicht, was Recht und Pflicht ist. Aller objective Inhalt hat sich zu dieser reinen, formellen Subjectivität verflüchtigt. In diesem Standpunkt liegt ausdrücklich entwickelt, daß ich *von Natur gut bin*; nicht *durch mich* oder durch mein Wollen bin ich es, sondern darin, daß ich *bewußtlos* bin, bin ich gut. Die entgegengesetzte Einsicht enthält vielmehr: ich bin nur gut durch meine selbstbewußte, geistige Thätigkeit, Freiheit; nicht ursprünglich durch die Natur ist es, daß ich gut bin, sondern es muß in meinem Bewußtseyn hervorgehen, es gehört meiner geistigen Welt an; die Gnade Gottes hat da ihr Werk; aber mein Dabeiseyn als Bewußtseyn und als *mein* Wollen gehört auch nothwendig mit dazu. Jetzt ist das Gutseyn meine Willkür, denn alles ist durch mich gesetzt.

Bei diesem merkwürdigen Gegensatz in der religiösen Ansicht müssen wir eine ungeheure Revolution in der christlichen Welt erkennen: es ist ein ganz anderes *Selbstbewußtseyn* über das Wahre eingetreten. Alle Pflicht, alles Recht hängt von dem innersten Bewußtseyn, dem Standpunkt des religiösen Selbstbewußtseyns, der Wurzel des Geistes ab, und diese ist das Fundament aller Wirklichkeit. Doch hat sie nur Wahrheit, wenn sie die Form für den *objectiven Inhalt* ist. Auf jenem inhaltslosen Standpunkt hingegen ist gar *keine Religion möglich*, denn ich bin das Affirmative, während die an und für sich seyende Idee in der Religion schlechthin durch sich, und nicht durch mich, gesetzt seyn muß: es kann also hier keine Religion seyn, so wenig als auf dem Standpunkt des sinnlichen Bewußtseyns.

Die Philosophie ist in dieser Rücksicht etwas Besonderes. Ist die allgemeine Bildung in das Bewußtseyn gesetzt, so ist die Philosophie ein Geschäft, eine Weise der Ansicht, die außerhalb der Gemeine ist, ein Geschäft, das einen besonderen Ort hat, und so ist auch Religionsphilosophie, nach der Zeitansicht, etwas, was nicht in der Gemeine Bedeutung haben kann, und sie hat vielmehr Opposition, Feindseligkeit von allen Seiten zu erwarten.

War nun das erste Verhältniß des Endlichen zum Unendlichen das *natürliche* und unwahre, weil die Menge und Vielheit der Besonderheit der Allgemeinheit gegenüber festgehalten wurde, sehen wir ferner als das zweite Verhältniß das in der *Reflexion*, wo die Endlichkeit in der ganz vollendeten Abstraction des reinen Denkens liegt, das sich nicht wirklich als allgemeines faßt, sondern als Ich, als Dieser bleibt, so ist jenes Verhältniß zu betrachten, wie es sich in der *Vernunft* offenbart.

γ. Die vernünftige Betrachtung der Endlichkeit.

Dieser Standpunkt ist zunächst so zu betrachten, wie er *im Verhältniß* steht mit der Form der Reflexion in ihrer

höchsten Spitze. Der Uebergang von diesem Standpunkt muß seiner Natur nach dialektisch seyn und gemacht werden; dieß gehört jedoch der Logik an; wir wollen so verfahren, daß wir ihn auf concrete Weise darstellen und in Ansehung der Nothwendigkeit des Uebergangs nur an die eigne Consequenz dieses Standpunktes appelliren. Er sagt, ich als endlich bin ein Richtiges, welches aufzuheben ist; aber diese Aufhebung ist doch wohl nicht vollbracht, wenn diese unmittelbare Einzelnheit zugleich bleibt und so bleibt, daß nur dieß Ich das Affirmative wird, wie es der Standpunkt der Reflexion angiebt. Das Endliche, das sich zum Unendlichen steigert, ist nur abstracte Identität, leer in sich selbst, die höchste Form der Unwahrheit, die Lüge und das Böse. Es muß daher ein Standpunkt aufgezeigt werden, wo das Ich in dieser Einzelnheit in der That und Wirklichkeit Verzicht auf sich thut. Ich muß die in der That aufgehobene particulare Subjectivität seyn; so muß ein Objectives von mir anerkannt seyn, welches in der That für mich als Wahres gilt, welches anerkannt ist als das Affirmative, für mich gesetzt, in welchem ich als dieses Ich negirt bin, worin aber meine Freiheit zugleich erhalten ist. Die Freiheit der Reflexion ist eine solche, die nichts in sich entstehen läßt und da sie doch entstehen lassen muß, in diesem Setzen ohne Gesetz und Ordnung verfährt, d. h. nichts Objectives entstehen läßt. Soll wirklich ein Objectives anerkannt werden, so gehört dazu, daß ich als Allgemeines bestimmt werde, mich erhalte, mir nur gelte als Allgemeines. Dieß ist nun nichts Anderes als der Standpunkt der denkenden Vernunft, und die Religion selbst ist dieß Thun, diese Thätigkeit der denkenden Vernunft, und des vernünftig Denkenden: sich, als Einzelner, als das Allgemeine zu setzen, und sich als Einzelner aufhebend, sein wahrhaftes Selbst als das Allgemeine zu finden. Philosophie ist ebenso denkende Vernunft, nur daß bei ihr dieß Thun, welches Religion ist, in der Form des

Denkens erscheint, während die Religion als so zu sagen unbefangen denkende Vernunft in der Weise der Vorstellung stehen bleibt.

Von diesem Standpunkt sind nun die allgemeinen Bestimmungen, die näheren Gedankenbestimmungen aufzuweisen.

Zuerst ist gesagt, die Subjectivität giebt ihr Einzelnes auf im Object, ein Objectives überhaupt anerkennend. Dieß Object kann nichts Sinnliches seyn, vom sinnlichen Gegenstand weiß ich, da ist mir die Sache das Bestehende, aber darin ist meine Freiheit noch nicht; die Unwahrheit des sinnlichen Bewußtseyns müssen wir hier voraussetzen. Die nothwendige Bestimmung ist, daß dieß Objective als Wahrhaftes, Affirmatives in der Bestimmung des Allgemeinen ist, in diesem Anerkennen eines Objects, eines Allgemeinen thue ich Verzicht auf meine Endlichkeit, auf mich als diesen. Mir gilt das Allgemeine, ein solches wäre nicht, wenn ich als dieser erhalten bin. Dieß ist auch in dem unmittelbaren Wissen von Gott vorhanden, ich weiß von dem objectiv Allgemeinen, das an und für sich ist, aber weil es nur unmittelbares Verhalten ist und die Reflexion noch nicht eintritt, so ist dieß Allgemeine, dieß Object des Allgemeinen, selbst nur ein Subjectives, dem die an und für sich seyende Objectivität fehlt. Die letzte Reflexion ist denn nur, daß diese Bestimmungen nur ins Gefühl gelegt, in dem subjectiven Bewußtseyn eingeschlossen sind, das auf sich nach seiner unmittelbaren Particularität noch nicht Verzicht geleistet hat, so daß diese Bestimmung des objectiv Allgemeinen als solchen noch nicht hinreichend ist. Es gehört vielmehr dazu, daß das abstract Allgemeine auch einen Inhalt, Bestimmungen in sich hat; so ist es erst für mich als an und für sich seyend vorhanden; wenn es leer ist, so ist die Bestimmtheit nur eine gemeinte, sie fällt auf mich, mir bleibt aller Inhalt, alle Thätigkeit, alle Lebendigkeit, das Bestimmen und Objectiviren ist nur das Meinige, ich habe nur einen todten, leeren Gott,

ein sogenanntes höchstes Wesen, und diese Leerheit, diese Vorstellung bleibt nur subjectiv, bringt es nicht zur wahrhaften Objectivität. Auf diesem letzteren Standpunkt findet nur Gewißheit, aber keine Wahrheit statt und ich kann dabei noch ganz als Dieses, Endliches bestimmt bleiben. Die Objectivität ist dann nur Schein.

Nicht bloß für die Philosophie ist der Gegenstand inhaltsvoll, sondern dieß ist ein Gemeinsames der Philosophie und Religion, ein Unterschied in der Ansicht beider ist hier noch nicht vorhanden.

Hieran knüpft sich die Frage: wie ist das Subject darin bestimmt? Dasselbe ist in Beziehung auf den anerkannten Gegenstand denkend bestimmt. Thätigkeit des Allgemeinen ist das Denken, ein Allgemeines zum Gegenstand habend, hier soll das Allgemeine seyn das schlechthin absolut Allgemeine; die Beziehung auf solchen Gegenstand ist deshalb das Denken des Subjects, der Gegenstand ist das Wesen, das Seyende für das Subject. Der Gedanke ist nicht bloß subjectiv, sondern auch objectiv.

Bei dem Gedanken über die Sache, reflectirend, bin ich subjectiv, habe meine Gedanken darüber; die Sache denkend, den Gedanken derselben denkend, ist die Beziehung meiner als Besonderes gegen die Sache weggenommen, und ich verhalte mich objectiv; ich habe darin Verzicht gethan auf mich als diesen nach seiner Particularität und bin Allgemeines; dieß und denken, daß das Allgemeine mein Gegenstand ist, ist dasselbe; ich thue hier actualiter, realiter Verzicht auf mich. Das Wirken und Leben in der Objectivität ist das wahrhafte Bekenntniß der Endlichkeit, die reale Demuth.

Es kann bemerkt werden, daß wesentliche Bestimmung des Denkens ist, daß es vermittelnde Thätigkeit ist, vermittelte Allgemeinheit, die als Negation der Negation Affirmation ist. Es ist Vermittlung durch Aufhebung der Vermittlung. All-

gemeinheit, Substanz sind solche Gedanken, die nur sind durch Negation der Negation. So ist die Weise der Unmittelbarkeit darin enthalten, aber nicht mehr allein. So kommt der Ausdruck vor, wir wissen unmittelbar von Gott, Wissen ist die reine Thätigkeit und ist nur das Unreine, Unmittelbare negirend. Auf empirische Weise können wir von Gott wissen, dieser allgemeine Gegenstand ist so unmittelbar vor mir, ohne Beweise. Diese Unmittelbarkeit im empirischen Subject ist theils selbst Resultat vieler Vermittlungen, theils nur eine Seite dieser Thätigkeit. Ein schweres Klavierstück kann leicht gespielt werden, nachdem es oft wiederholt einzeln durchgegangen ist, es wird gespielt mit unmittelbarer Thätigkeit als Resultat so vieler vermittelnder Actionen. Dasselbe ist der Fall mit der Gewohnheit, die uns als zur zweiten Natur geworden. Das einfache Resultat der Entdeckung des Columbus ist Resultat vieler vorhergegangener, einzelner Thätigkeiten, Ueberlegungen.

Die Natur einer solchen Thätigkeit ist verschieden von der Erscheinung, so ist die Natur des Denkens diese Gleichheit mit sich selbst, diese reine Durchsichtigkeit der Thätigkeit, die in sich Negation des Negativen ist und das Resultat ist es, das sich zum Unmittelbaren macht, als Unmittelbares erscheint.

Ich bin also bestimmt in der Beziehung auf den Gegenstand als denkend, und zwar nicht bloß in der Philosophie, sondern auch in der affirmativen Religion, in der Andacht, die von denken und Gedachtem herkommt, ist Gott für mich. Dieß Denken des Allgemeinen ist dann eine bestimmte Weise wie ich bin, als rein Denkendes. Das Weitere ist, daß ich in der Andacht, in dieser Beziehung zur allgemeinen Substanz auf mich reflectirt bin, mich von diesem Gegenstand, ihn von mir unterscheide; denn ich habe mich aufzugeben: darin liegt das Bewußtseyn meiner und sofern ich nur Andacht habe als mich gegen Gott aufgebend, bin ich nur als Reflexion zugleich aus Gott in mich. Wie bin ich nun in dieser Rücksicht

bestimmt, Ich, das wieder erscheint? Hier bin ich *als Endliches* bestimmt auf wahrhafte Weise, endlich als unterschieden von diesem Gegenstand, als das Particulare gegen das Allgemeine, als das Accidentelle an dieser Substanz, als ein Moment, als ein Unterschied bestimmt, das zugleich nicht für sich ist, sondern das auf sich Verzicht geleistet hat und sich als endlich weiß. So also bleibe ich im Bewußtseyn meiner selbst und dieß kommt daher, daß der *allgemeine Gegenstand* jetzt *an sich* selbst *Gedanke* ist und den Inhalt hat in sich, in sich bewegende Substanz und als innerer Proceß, in dem er seinen Inhalt erzeugt, nicht leer, sondern absolute Erfüllung ist; alle *Besonderheit* gehört ihm an, als Allgemeines ist es gegen mich *übergreifend* und so schaue ich mich an als endlich, daß ich bin ein *Moment in diesem Leben*, als das, welches sein besonderes Seyn, sein Bestehen nur hat in dieser Substanz und in ihren wesentlichen Momenten. So bin ich nicht nur an sich, sondern auch actualiter als endlich gesetzt. Eben darum behalte ich mich nicht als Unmittelbares, als Affirmatives.

Betrachteten wir nun bisher in concreter Weise das Verhältniß des Ich zur allgemeinen Substanz, so hätten wir noch das *abstracte Verhältniß* des Endlichen zum Unendlichen überhaupt zu betrachten.

In der *Reflexion* steht das Endliche dem Unendlichen nur so gegenüber, daß *das Endliche verdoppelt* ist. Das Wahre ist die *untrennbare Einheit beider*. Es ist dieß das, was wir eben in concreterer Form als Verhältniß des subjectiven Ich zum Allgemeinen betrachtet haben. Das Endliche ist nur wesentliches Moment des Unendlichen, das Unendliche ist die absolute Negativität, d. h. Affirmation, die aber Vermittlung in sich selbst ist. Die *einfache* Einheit, Identität und abstracte Affirmation des Unendlichen ist an sich keine Wahrheit, sondern es ist ihm wesentlich, sich *in sich zu diriniren*, es ist darin erstens die Affirmation, dann zweitens die Unterscheidung, und drittens tritt die Affirmation als Negation der Negation, und so erst als das Wahre hervor. Der Standpunkt des Endlichen ist ebensowenig das Wahre, sondern es muß sich aufheben und dies Negiren ist erst das Wahre. Das Endliche also ist wesentliches Moment des Unendlichen in der Natur Gottes, und so kann man sagen: Gott ist es selbst, der sich verendlicht, *Bestimmungen in sich setzt*. Dies nun könnte uns zunächst ungöttlich scheinen: aber wir haben es auch in den gewöhnlichen Vorstellungen von Gott schon; denn wir sind gewohnt, an ihn als Schöpfer der Welt zu glauben. Gott erschafft eine Welt; Gott bestimmt; außer ihm ist nichts zu bestimmen da; er bestimmt sich, indem er sich denkt, setzt sich ein Anderes gegenüber, er und eine Welt sind zwei. Gott schafft die Welt aus Nichts, d. h. außer der Welt ist nichts Aeußerliches da: denn sie ist die Aeußerlichkeit selbst. Nur Gott ist; Gott aber nur durch Vermittlung seiner mit sich; er will das Endliche; er setzt es sich als ein Anderes und wird dadurch selbst zu einem Anderen seiner, zu einem Endlichen; denn er hat ein Anderes sich gegenüber. Dieß Andersseyn aber ist der Widerspruch seiner mit sich selbst. Er ist so das Endliche gegen Endliches; das Wahrhafte aber ist, daß diese Endlichkeit nur eine Erscheinung ist, in der er sich selbst hat. Das Schaffen ist die Thätigkeit, darin liegt der Unterschied und darin das Moment des Endlichen, doch dieß Bestehen des Endlichen muß sich auch wieder aufheben. Denn es ist Gottes; es ist *sein* Anderes, und ist dennoch in der Bestimmung des *Anderen* Gottes. Es ist das Andere und *nicht* Andere; es löst sich selbst auf; es ist nicht es selbst, sondern ein Anderes; es richtet sich zu Grunde. Dadurch aber ist das Andersseyn ganz in Gott verschwunden, und Gott erkennt darin sich selbst, wodurch er sich als Resultat seiner durch sich sich selbst erhält.

Nach dieser Betrachtung sind wohl zu unterscheiden die

zwei Unendlichkeiten, die wahre und die bloß schlechte des Verstandes. So ist denn das Endliche Moment des göttlichen Lebens.

c. Uebergang zum speculativen Begriff der Religion.

Für die entwickelte vernünftige Betrachtung des Endlichen gelten nicht mehr die einfachen Formen eines Satzes. Gott ist unendlich, Ich endlich, dieß sind falsche, schlechte Ausdrücke, Formen, die dem nicht angemessen sind, was die Idee ist, was die Natur der Sache ist. Das Endliche ist nicht das Seyende, eben so ist das Unendliche nicht fest; diese Bestimmungen sind nur Momente des Processes. Gott ist ebenso auch als Endliches und das Ich ebenso als Unendliches. Das ist, welches in solchen Sätzen als ein Feststehendes betrachtet wird, hat, in seiner Wahrheit gefaßt, keinen andern Sinn als nur den der Thätigkeit, Lebendigkeit und Geistigkeit.

Auch Prädicate reichen zur Bestimmung nicht aus, am wenigsten einseitige und nur vorübergehende. Sondern, was wahr und die Idee ist, ist durchaus nur als die Bewegung. So ist Gott diese Bewegung in sich selbst, und nur dadurch allein lebendiger Gott. Aber dies Bestehen der Endlichkeit muß nicht festgehalten, sondern aufgehoben werden: Gott ist die Bewegung zum Endlichen und dadurch als Aufhebung desselben zu sich selbst; im Ich, als dem sich als endlich aufhebenden, kehrt Gott zu sich zurück, und ist nur Gott als diese Rückkehr. Ohne Welt ist Gott nicht Gott.

Die Alten haben besonders diese Abstractionen gehabt, es sind Erzeugnisse des Beginnens des reflectirenden abstracten Denkens. Plato hat indessen schon das Unendliche als das Schlechte anerkannt und das Bestimmte als das Höhere, die sich in sich begrenzende Grenze für höher als das Unbegrenzte. Das Wahre ist die Einheit des Unendlichen, in der das Endliche enthalten.

Das Resultat ist, daß wir uns von dem Schreckbild des

Gegensatzes des Endlichen und Unendlichen losmachen müssen. Gegen das Verhalten, von Gott wissen zu wollen und eine positive Beziehung zu ihm zu haben, läßt man das Schreckbild los, daß dieß eine Anmaßung sey, und spricht dagegen mit vieler Salbung und Erbauung und mit verdrießlicher Demuth; diese Anmaßung kommt aber allerdings der Philosophie, wie der Religion zu. Es ist auf diesem Standpunkt gleichgültig, ob ich den Inhalt, Gott, denkend erkenne, oder ihn auf Autorität, oder mit dem Herzen, mit innerer Erleuchtung oder wie es sonst sey für wahr halte; gegen alles dieß wird das Schreckbild der Anmaßung, Gott erkennen, durch Endliches Unendliches erfassen zu wollen, aufgestellt. Dieses Gegensatzes müssen wir uns ganz entschlagen, und zwar durch die Einsicht, was für eine Bewandniß es damit hat.

Wer dieses Phantoms sich nicht entschlägt, der versenkt sich in die Eitelkeit: denn er setzt das Göttliche als die Ohnmacht, zu sich selbst kommen zu können, während er seine eigne Subjectivität festhält und aus dieser die Ohnmächtigkeit seines Erkennens versichert. Dieß ist dann erst recht die subjective Unwahrheit, die Heuchelei, die das Endliche sich behält, die Eitelkeit des Endlichen eingesteht, aber dieß zugestandene, bekannte Eitele doch beibehält und zum Absoluten macht und damit vom Erkennen und von der inhaltsvollen objectiven Religion und Religiosität abhält und sie vernichtet oder nicht aufkommen läßt.

Dieser Eitelkeit der sich erhaltenden Subjectivität, diesem Ich, sind wir entgangen, uns in die Sache versenkend, es wird Ernst mit der Eitelkeit gemacht. Dieß ist eine Folge in Rücksicht auf unser Thun in der Wissenschaft.

Das negative Verhältniß des Bewußtseyns zum Absoluten stützt man auf die Beobachtung. Für das Bewußtseyn sey nur Endliches, das Unendliche dagegen sey nur bestimmungslos (an sich damit, wie wir gesehen haben, nur subjectiv) und

das Bewußtseyn habe nur ein negatives Verhältniß zu demselben. Weil sich, sagt man nun, in der Beobachtung nur solches Verhältniß finde, so sey es unmöglich, vom Absoluten, von der Wahrheit zu wissen. Ueber diese Wendung ist noch einiges zu bemerken.

Nimmt man Möglichkeit und Unmöglichkeit überhaupt, insofern sie einen bestimmten Sinn haben, so betreffen beide das Innere, den Begriff eines Gegenstandes, das, was er an sich ist, sie müssen also durch die Natur des Begriffs selbst entschieden werden. Auf dem Standpunkt des Bewußtseyns als beobachtenden, auf diesem Standpunkt des Beobachtens kann aber nicht von dem Inneren, dem Begriff gesprochen werden, denn er thut Verzicht darauf, das zu erkennen, was das Innere anbetrifft, er hat nur das vor sich, was in das äußere Bewußtseyn als solches fällt. Möglichkeit und Unmöglichkeit fallen also nicht in diese Sphäre.

Aber dieser Standpunkt giebt vor, daß eben, was ist, d. h. was in dieses wahrnehmende Bewußtseyn fällt, das sey, was den Maaßstab der Möglichkeit und daraus den Begriff dafür abgebe; unmöglich sey das, was wider die Erfahrung gehe.

Hiegegen ist zu bemerken, daß dieses Beobachten sich willkürlich auf die Sphäre des endlichen Bewußtseyns beschränkt. Es giebt aber noch andere Sphären, die beobachtet werden können, nicht bloß diese, deren Inhalt nur Endliches gegen Endliches ist, sondern solche, wo das Göttliche als an und für sich seyendes im Bewußtseyn ist. Das affirmative Bewußtseyn des Absoluten, in Form der unbefangenen Religiosität, der Andacht, oder in Form der philosophischen Erkenntniß kann auch beobachtet werden und giebt ein ganz anderes Resultat als der Standpunkt des endlichen Bewußtseyns, das beobachtende Subject mag nun diese höheren Formen des Bewußtseyns an Anderen oder an ihm selbst beobachten. Denn bei der Verkehrtheit jenes Standpunktes kann es wohl seyn, daß die

religiöse Empfindung affirmativer und gehaltvoller ist, als das Bewußtseyn, es kann im Herzen mehr seyn, als im Bewußtseyn, insofern es bestimmtes, erkennendes, beobachtendes Bewußtseyn ist, beides kann unterschieden seyn. Es kommt nur darauf an, an dem Bewußtseyn das Erkennen auszugleichen mit demjenigen, was ich als Geist an und für mich selbst bin.

Die Ueberzeugung aber, daß der Geist nur ein negatives Verhältniß zu Gott habe, ruinirt, verderbt die Empfindung, die Andacht, das religiöse Verhalten, denn Denken ist die Quelle, der Boden, auf dem das Allgemeine überhaupt, Gott ist, das Allgemeine ist im Denken und für das Denken. Nur der Geist in seiner Freiheit, d. h. als denkend, hat den Inhalt der göttlichen Wahrheit und liefert ihn der Empfindung; sein Inhalt ist der Gehalt der Empfindung in Rücksicht auf alle wahre Andacht und Frömmigkeit. Wenn man im denkenden Bewußtseyn das festhält, daß kein affirmatives Verhältniß zu Gott sey, so geht damit der Empfindung aller Inhalt aus; wie jene Sphäre sich selbst leer macht, so ist auch die Empfindung hohl, wie ich nicht sehen kann ohne äußeres Licht. Wenn der Inhalt auf diesem Boden negirt, vertrieben wird, so ist das nicht mehr vorhanden, was die wahre Bestimmung der Empfindung abgeben kann. Wenn daher einer Seits zugegeben werden muß, daß in der Andacht mehr seyn kann als im religiösen Bewußtseyn, so ist es andrer Seits Willkür oder Ungeschicklichkeit, daß das, was in ihm selbst oder bei anderen vorhanden ist, nicht beobachtet wird. Eigentlich aber ist diese Willkür, diese Ungeschicklichkeit hier nicht erst eintretend, sondern wenn nur beobachtet werden soll, so ist damit die Beobachtung auf das Feld der Endlichkeit beschränkt; denn beobachten heißt, sich zu einem Aeußerlichen verhalten, was darin äußerlich bleiben soll. Dieß ist nur insofern gesetzt, als es sich selbst äußerlich ist, das ist das Endliche. Wenn man also auf solchem Standpunkt steht, so hat man auch nur solches vor

sich, was dieses Standpunktes werth und demselben angemessen ist.

Will die Beobachtung das Unendliche, seiner wahren Natur nach, beobachten, so muß sie selbst unendliche, d. h. nicht mehr Beobachtung der Sache, sondern die Sache selbst seyn. Auch das speculative Denken kann man beobachten, aber es ist nur für den Denkenden selbst; ebenso ist die Frömmigkeit nur für den Frommen, d. h. der zugleich das ist, was er beobachtet. Hier ist es der Fall, daß gar nicht bloß beobachtet wird, sondern der Beobachter ist zu dem Gegenstand in einem Verhältniß, so, daß das Beobachten nicht rein ein äußeres ist; er ist nicht rein Beobachter, nicht bloß in einem negativen Verhältniß zu dem, was er beobachtet.

Es folgt hieraus, daß, um den Boden der Religion zu finden, wir das Verhältniß des Beobachtens aufgeben müssen; diesen empirischen Standpunkt müssen wir verlassen, eben deswegen, weil er nur dieser ist und weil er sich, wie wir sahen, durch sich selbst aufgehoben hat. Die Reflexion hat zwar das Verhältniß des Endlichen zum Unendlichen, dieß ist jedoch selbst nur als eine Negation gesetzt. Sie geht zwar fort bis zur Forderung, das Endliche als Unendliches zu setzen, aber es ist gezeigt worden, daß diese Forderung nur in Beziehung auf das Affirmative seyn muß, d. h. in der Beobachtung ist das Endliche zum Unendlichen gemacht und doch als Endliches geblieben und festgehalten. Und zugleich ist doch die Forderung des Aufhebens des Endlichen vorhanden.

Nachdem sich uns nun aber das Endliche und der Standpunkt der Reflexion aufgehoben hat, sind wir zu dem Standpunkt der unendlichen Beobachtung und des speculativen Begriffs gelangt, d. h. zu der Sphäre, in welcher sich uns der wahrhafte Begriff der Religion aufschließen wird.

3. Der speculative Begriff der Religion.

Die Vernunft ist der Boden, auf dem die Religion allein

zu Hause seyn kann. Die Grundbestimmung ist das affirmative Verhalten des Bewußtseyns, welches nur ist als Negation der Negation, als das Sichaufheben der Bestimmungen des Gegensatzes, die von der Reflexion als beharrend genommen werden. Der Boden der Religion ist insofern dieß Vernünftige und näher das Speculative. Die Religion ist aber nicht nur so ein Abstractes, ein affirmatives Verhalten, wie es eben bestimmt ist, zum Allgemeinen; wäre sie nur so, würde aller weitere Inhalt außer ihr sich befinden, von Außen hereinkommen, wäre er dann in der Wirklichkeit, so müßte es noch andere Wirklichkeit außer der Religion geben.

Der Standpunkt der Religion ist dieser, daß das Wahre, zu dem das Bewußtseyn sich verhält, allen Inhalt in sich hat, und dieß Verhalten ist damit selbst sein Höchstes, sein absoluter Standpunkt.

Die Reflexion ist die Thätigkeit, die Gegensätze festzustellen und von dem einen zum andern zu gehen, ohne aber ihre Verbindung und durchdringende Einheit zu Stande zu bringen. Der Boden dagegen der Religion ist das absolute Bewußtseyn, so, daß Gott aller Inhalt, alle Wahrheit und Wirklichkeit selbst ist. Solchem Gegenstand ist das bloße Reflectiren nicht angemessen.

Wenn wir bisher den Ausdruck Bewußtseyn gebraucht haben, so drückt dieß nur die Seite der Erscheinung des Geistes aus, das wesentliche Verhältniß des Wissens und seines Gegenstandes. Ich bin so als Verhältniß bestimmt, der Geist ist aber wesentlich dieß, nicht bloß im Verhältniß zu seyn; in das Bewußtseyn fällt das Endliche, das Object bleibt darin selbständig stehen. Der Geist ist nicht nur ein solches Wissen, wo das Seyn des Gegenstandes vom Wissen selbst getrennt ist, nicht nur in der Weise des Verhältnisses, nicht bloß Form des Bewußtseyns. Von diesem Verhältniß abstrahirend, sprechen wir vom Geist und das Bewußtseyn fällt dann als

Moment in das Seyn des Geistes; wir haben damit ein affirmatives Verhältniß des Geistes zum absoluten Geist. Erst diese Identität, daß das Wissen in seinem Object sich für sich setzt, ist der Geist, die Vernunft, die als gegenständlich für sich selbst ist. Die Religion also ist Beziehung des Geistes auf den absoluten Geist. Nur so ist der Geist als der wissende das Gewußte. Dieß ist nicht bloß ein Verhalten des Geistes zum absoluten Geist, sondern der absolute Geist selbst ist das Sichbeziehende auf das, was wir als Unterschied auf die andere Seite gesetzt haben, und höher ist so die Religion die Idee des Geistes, der sich zu sich selbst verhält, das Selbstbewußtseyn des absoluten Geistes. Hierin fällt sein Bewußtseyn, das vorher als Verhältniß bestimmt war. Das Bewußtseyn, als solches, ist das endliche Bewußtseyn, das Wissen von einem Andern als dem Ich. Die Religion ist auch Bewußtseyn, und hat somit das endliche Bewußtseyn an ihr, aber als endliches aufgehoben: denn das Andere, wovon der absolute Geist weiß, ist er selbst und er ist so erst der absolute Geist, daß er sich weiß. Die Endlichkeit des Bewußtseyns tritt ein, indem sich der Geist an sich selbst unterscheidet; aber dieß endliche Bewußtseyn ist Moment des Geistes selbst, er selbst ist das Sichunterscheiden, das Sichbestimmen, d. h. sich als endliches Bewußtseyn zu setzen. Dadurch aber ist er nur als durch das Bewußtseyn oder den endlichen Geist vermittelt, so, daß er sich zu verendlichen hat, um durch diese Verendlichung Wissen seiner selbst zu werden. So ist die Religion Wissen des göttlichen Geistes von sich durch Vermittlung des endlichen Geistes. In der höchsten Idee ist demnach die Religion nicht die Angelegenheit eines Menschen, sondern sie ist wesentlich die höchste Bestimmung der absoluten Idee selbst.

Der absolute Geist in seinem Bewußtseyn ist Sich-wissen; weiß er Anderes, so hört er auf, absoluter Geist zu seyn. Auf diese Bestimmung wird hier behauptet, dieser Inhalt, den

das Wissen des absoluten Geistes hat von sich selbst, sey die absolute Wahrheit, alle Wahrheit, so daß diese Idee allen Reichthum der natürlichen und geistigen Welt in sich faßt, die einzige Substanz und Wahrheit dieses Reichthums ist und alles nur Wahrheit hat in ihr als Moment ihres Wesens.

Der Beweis der Nothwendigkeit, daß so dieser Inhalt der Religion die absolute Wahrheit ist, insofern er vom Unmittelbaren anfängt und jenen Inhalt als Resultat eines andern Inhalts zeigt, liegt vor unsrer Wissenschaft und uns bereits im Rücken. Als wir oben an seiner Stelle diesen Beweis lieferten, sahen wir bereits, wie die Einseitigkeit seines Ganges, daß der Inhalt nicht als absolut, sondern als Resultat erscheint, sich selbst aufhebt. Denn eben das Erste, entweder die logische Abstraction des Seyns oder die endliche Welt, dieß Erste, Unmittelbare, nicht gesetzt Erscheinende, wird in dem Resultat selbst gesetzt als ein Gesetztes, nicht Unmittelbares und degradirt vom Unmittelbaren zum Gesetzten, so daß der absolute Geist vielmehr das Wahre ist, das Setzen der Idee, wie der Natur und des endlichen Geistes. Oder der absolute, seiner selbst sich bewußte Geist ist das Erste und einzige Wahre, in welchem die endliche Welt, die so ein Gesetztes ist, als Moment ist.

Jener Gang also, der sich zunächst als ein Gang vor der Religion zeigte, wo vom Unmittelbaren begonnen wird, ohne Bezug auf Gott, so daß Gott dadurch erst wird, ist nun vielmehr Moment innerhalb der Religion selbst, aber in anderer Gestalt und Form als in jener ersten Weise, wo er gleichsam nur unbefangen in Rücksicht auf Gott ist; hier ist vielmehr Gott schlechthin das Erste und jener Gang die Thätigkeit und Bewegung der Idee des absoluten Geistes in ihr selbst. Der Geist ist für sich, d. h. macht sich zum Gegenstand, ist gegen den Begriff für sich selbst bestehend, das, was wir Welt, Natur heißen; diese Diremtion ist erstes Moment. Das

Andere ist, daß dieser Gegenstand sich selbst zurückbewegt zu dieser seiner Quelle, der er angehörig bleibt und zu der er sich zurückbegeben muß; diese Bewegung macht das göttliche Leben aus. Der Geist als absoluter ist zunächst das Sicherscheinende, das für sich seyende Fürsichseyn; die Erscheinung als solche ist die Natur, und er ist nicht nur das Erscheinende, nicht nur das Für-Eines-, sondern das Fürsichselbstseyn, das Sicherscheinende, damit ist er denn Bewußtseyn seiner als Geist. So ist das zunächst als Nothwendigkeit betrachtete Moment innerhalb des Geistes selbst und wir haben dem Wesen nach jene Nothwendigkeit auch innerhalb der Religion, aber nicht als unmittelbares Daseyn, sondern als Erscheinung der Idee, nicht als Seyn, sondern als Erscheinung des Göttlichen.

Die concrete Erfüllung des Begriffs der Religion ist nun seine Producirung durch sich selbst. Er selbst ist es, der sich concret macht, und sich zur Totalität seiner Unterschiede vollendet, so daß der Begriff, indem er nur durch diese Unterschiede ist, sich selbst zum Gegenstand wird. Der Begriff, den wir so festgestellt haben, ist das Selbstbewußtseyn des absoluten Geistes, dieß Selbstbewußtseyn, daß er für sich ist; für sich ist er Geist; das, worin ein Unterschied seiner von ihm ist, dieß ist Moment der Natur. Popular gesprochen heißt dieß, Gott ist die Einheit des Natürlichen und Geistigen, der Geist ist aber Herr der Natur, so daß beides nicht mit gleicher Würde in dieser Einheit ist, sondern so, daß die Einheit der Geist ist, kein drittes, worin beide neutralisirt werden, sondern diese Indifferenz beider ist selbst der Geist. Er ist ein Mal eine Seite und das andere Mal das, was über die andere Seite übergreift und so die Einheit beider ist. In dieser weiteren concreten Bestimmung des Geistes geschieht es, daß der Begriff Gottes sich zur Idee vollendet.

Das Geistige ist die absolute Einheit des Geistigen und

Natürlichen, so daß dieß nur ist ein vom Geist Gesetztes, Gehaltenes. In dieser Idee sind folgende Momente: a. Die substantielle, absolute, subjective Einheit beider Momente, die Idee in ihrer sich selbst gleichen Affirmation. b. Das Unterscheiden des Geistes in sich selbst, so daß er nun sich setzt als seyend für dieß von ihm — durch ihn selbst gesetzte — Unterschiedene. c. Indem dieß Unterscheiden selbst in jener Einheit der Affirmation gesetzt ist, so wird es Negation der Negation, die Affirmation als unendlich, als absolutes Fürsichseyn.

Die beiden ersten Momente sind die des Begriffs, die Art und Weise, wie die Beziehung des Geistigen und Natürlichen im Begriff enthalten ist. Das Weitere ist, daß sie nicht bloß Momente des Begriffs sind, sondern selbst die beiden Seiten des Unterschiedes. Das Moment des Unterscheidens ist im Geiste das, was Bewußtseyn heißt. Das Unterscheiden ist das Setzen von zwei, die keine andere Bestimmung ihres Unterschiedes haben, als eben jene Momente selbst. Das Unterscheiden, welches dadurch zu einem Verhältniß wird, hat daher zu seinen zwei Seiten, zu der einen selbst jene gediegene substantielle Einheit der Idee, Gott als seyenden, als auf sich sich beziehende Einheit, und zu der andern das Unterscheiden, welches als das Bewußtseyn die Seite ist, für welche die gediegene Einheit ist und die sich darum als die endliche Seite bestimmt.

Gott ist so bestimmt als seyend für das Bewußtseyn, als Gegenstand, als erscheinend; aber wesentlich ist er als die geistige Einheit in seiner Substantialität nicht nur bestimmt als erscheinend, sondern als sich erscheinend, also dem Andern so erscheinend, daß er darin sich selbst erscheint.

Dieses Unterscheiden ist daher selbst zu fassen als in die absolute Affirmation zurückgehend oder sich aufhebend — als Unterscheiden, das sich eben so ewig zur Wahrheit der Erscheinung aufhebt.

Wenn wir zunächst die substantielle Einheit von dem Unterscheiden selbst unterschieden und dann als das dritte die Rückkehr des zweiten Moments in das erste bestimmt haben, so sind aber nun nach der Bestimmung des Inhalts des Verhältnisses jene beiden Bestimmungen selbst nur als eine Seite des Verhältnisses zu nehmen, so daß sie beide nur die Eine Bestimmtheit desselben ausmachen und das zweite Moment ist dann das, welches als das dritte erschien. Diese beiden Bestimmungen sind es, welche nach dem Begriff das ausmachen, was überhaupt zur Realität der Idee zu rechnen ist. Die eine als das Verhältniß, in welches der Begriff sich dirimirt, das Bewußtseyn, die Erscheinung Gottes und die andere als das Sichaufheben dieser nur relativen, im Gegensatz stehenden Beziehung. In dem Ersten, dem Verhältniß, ist das endliche Bewußtseyn die eine Seite und die Art und Weise, wie seine Endlichkeit bestimmt ist, ist die an ihm zu Tage kommende Weise, wie ihm sein Gegenstand bestimmt ist. Hieher fällt die Art der göttlichen Erscheinung, die Vorstellung oder die theoretische Seite. Hingegen in der andern Beziehung, der praktischen, als der Thätigkeit des Aufhebens der Entzweiung, ist es an dem Bewußtseyn, daß die Thätigkeit erscheint. Auf diese Seite fällt dann die Form der Freiheit, die Subjectivität als solche und ist das Selbstbewußtseyn in seiner Bewegung zu betrachten. Dieß ist die Erscheinung als Cultus.

C. Der Cultus.

Die Abscheidung des Subjects und Objects hat erst im Willen ihre wirkliche Erscheinung. Im Willen bin ich ein Wirklicher und frei für mich und setze mich so dem Gegenstand

als einem Andern gegenüber, um ihn mir aus dieser Trennung heraus zu assimiliren. Im Theoretischen ist noch diese unmittelbare Einheit, unmittelbares Wissen vorhanden; im Cultus aber stehe ich auf der einen und Gott auf der andern Seite und die Bestimmung ist nun, mich in Gott und Gott in mich zusammenzuschließen und diese concrete Einheit hervorzubringen. Oder bezeichnen wir jene erste, die theoretische, Einheit als die Weise der Vorstellung des Seyenden, Objectiven, so macht nun der Cultus gegen das feste Verhältniß, das als vorstellendes Bewußtseyn von Gott, als an und für sich seyendem theoretisch ist, insofern das praktische Verhältniß aus, als er den Gegensatz des Subjects zum Gegenstand hat und insofern die Entzweiung mit dem Gegenstand aufhebt, welche erscheinen kann als in dem ersten Verhalten seyend. Hier ist nun zu betrachten die Seite der Freiheit, der Subjectivität, gegen die erste Seite, welche die des Seyns ist. Wir können so sagen, das Erste ist Gott in seinem Seyn, das Zweite das Subject in seinem subjectiven Seyn. Gott ist, ist da, d. h. hat Beziehung auf das Bewußtseyn. So ist der Cultus selbst zunächst theoretisch, insofern er selbst, nach Aufhebung des Gegensatzes, die Vorstellung ebenso läßt. Gott ist bestimmt und so noch nicht der wahre Gott, insofern er nicht mehr bestimmt und beschränkt ist in seiner daseyenden Erscheinung, ist er Geist, an und für sich seyende Erscheinung. Zum Seyn Gottes gehört daher Beziehung auf das Bewußtseyn, nur als abstracter Gott ist er für dasselbe als Jenseits, als Anderes. Indem er in seiner Erscheinung ist, wie er an sich ist, ist er an und für sich; in seine Erscheinung fällt daher das Bewußtseyn und wesentlich Selbstbewußtseyn, denn jedes Bewußtseyn ist Selbstbewußtseyn. Gott ist also wesentlich Selbstbewußtseyn. Die Bestimmung des Bewußtseyns fällt auch in das Erste, und das, was wir Vorstellung von Gott genannt haben, heißt auch ebenso Seyn Gottes.

Das Wissen fällt so dem Cultus anheim und die allgemeine Form, in der es demselben angehört, ist der Glaube.

I.

Der Glaube.

1. Der Glaube gehört diesem praktischen Verhältniß nach seiner subjectiven Seite an, dem Wissenden, insofern das Selbstbewußtseyn darin nicht nur als theoretisch von seinem Gegenstand weiß, sondern dessen gewiß ist, und zwar als des absolut Seyenden und allein Wahren, hiermit sein Fürsichseyn, als welches die Wahrheit an seinem formellen Wissen von sich habe, darin aufgegeben hat. Indem der Glaube bestimmt werden muß, als das Zeugniß des Geistes vom absoluten Geist, oder als eine Gewißheit von der Wahrheit, so enthält dieß Verhältniß, in Rücksicht auf den Unterschied des Gegenstandes und des Subjects, eine Vermittlung — aber in sich selbst — denn in dem Glauben, wie er sich hier bestimmt, ist bereits die äußere Vermittlung und jede besondere Art derselben verschwunden. Diese Vermittlung gehört also der Natur des Geistes an und für sich an und ist die substantielle Einheit des Geistes mit sich, welche wesentlich ebenso die unendliche Form ist. Dieß in concreteren Bestimmungen ausgedrückt, so ist die Gewißheit des Glaubens von der Wahrheit, oder diese Einigung des absoluten Inhalts mit dem Wissen, der absolute göttliche Zusammenhang selbst, nach welchem das Wissende, das Selbstbewußtseyn, insofern es von dem wahrhaften Inhalt weiß, als frei, als aller Eigenthümlichkeit seines besondern Inhalts sich abthuend, von sich, aber nur von seinem Wesen weiß. In dieser freien, absoluten Gewißheit seiner hat es selbst die Gewißheit der Wahrheit; — als wissend hat es einen Gegenstand, und dieser als das Wesen ist der absolute Gegenstand, und er ist zugleich kein fremder, kein anderer, jenseitiger Gegenstand des Bewußtseyns, sondern er ist sein Ansich, sein Wesen, — denn er ist als absolut gewiß eben

identisch mit dieser Gewißheit. — Es ist dieser Inhalt das Ansich des Selbstbewußtseyns, und diese Bestimmung ist für uns, und insofern sie nur das Ansichseyn ist, hat sie für das Selbstbewußtseyn Gegenständlichkeit, oder sie macht die Seite seines Bewußtseyns aus. — Es ist dieß der innerste, abstracte Punkt der Persönlichkeit — die nur speculativ als diese Einheit des Selbstbewußtseyns und des Bewußtseyns, oder des Wissens und seines Wesens, der unendlichen Form und des absoluten Inhalts gefaßt werden kann, welche Einheit schlechthin nur ist als das Wissen dieser Einheit in gegenständlicher Weise, als des Wesens, welches mein Wesen ist.

Es kommt bei dieser Exposition so sehr auf jedes einzelne Moment und zugleich auf die wesentliche Vereinigung derselben an, daß, wenn entweder nur eines derselben mit Abstraction von dem andern, oder sie auch vollständiger, aber ohne ihre Identität festgehalten werden, dieser Begriff leicht nur auf früher betrachtete einseitige Reflexionsformen hinauszulaufen scheinen und mit ihnen verwechselt werden kann. Dieser Schein erzeugt sich um so leichter, als eben jene Reflexionsformen nichts anderes sind, als die einzeln und einseitig festgehaltenen Momente des exponirten Begriffs; die Auseinandersetzung dieses Unterschiedes wird zur näheren Erläuterung des wahrhaften Begriffs wie jener Reflexionsformen dienen.

Wenn also gezeigt worden ist, daß in der Gewißheit des geistigen reinen Selbstbewußtseyns die Wahrheit selbst enthalten und untrennbar identisch mit ihr ist, so kann leicht diese Bestimmung dieselbe scheinen mit der Vorstellung des unmittelbaren Wissens von Gott, in welchem als unmittelbarem das Seyn Gottes mir so gewiß sey, als Ich, meine Gewißheit von mir. Allein diese Behauptung ist wesentlich, bei der Unmittelbarkeit des Wissens als solcher zu beharren, ohne die Einsicht zu haben, daß das Wissen überhaupt als solches Vermittlung in ihm selbst ist, eine unmittelbare Affirmation, welche

dieß schlechthin nur ist als Negation der Negation. Damit hängt dann zusammen, daß die Unmittelbarkeit des wissenden Subjects nicht verschwindet, sondern dieses in seinem endlichen Fürsichseyn beharrt, also sowohl dasselbe geistlos bleibt, als auch der Gegenstand desselben, daß nur die speculative Natur beider Momente und der geistigen Substanz nicht gefaßt wird und nicht zur Sprache kommt. In der glaubenvollen Andacht vergißt das Individuum sich und ist erfüllt von seinem Gegenstand, es giebt sein Herz auf und behält sich nicht als unmittelbar. Wenn das Subject im Feuer und in der Wärme der Andacht sich in seinen Gegenstand versenkt, so ist es zwar noch selbst dabei; das Subject eben ist es, das sich in dieser andächtigen Beschäftigung selbst hat, es ist es, das da betet, spricht, Vorstellungen durchgeht, mit seiner Erhebung zu thun hat. Aber das Subject erhält sich in der Andacht nicht in seiner Particularität, sondern nur in seiner Bewegung im Gegenstand und nur als dieser sich bewegende Geist. — Die weitere Entwickelung der nicht aufgehobenen Unmittelbarkeit giebt dann die Unendlichkeit des eiteln Subjects als eines solchen, diese eitele Spitze bleibt; wenn diese gleichfalls die Einheit der Gewißheit seiner selbst mit dem Inhalt ist, so ist diese Einheit eine solche, in welcher das Eitele als solches zum Wahren, Absoluten bestimmt ist. Jene Subjectivität ist dagegen bestimmt, nur die wahrhafte zu seyn, insofern sie von der Unmittelbarkeit, ebenso als von dem sich gegen die Substanz in sich reflectirenden und festhaltenden Fürsichseyn befreites, freies Wissen, nur diese gegen ihre particulare Eigenheit negative Einheit der unendlichen Form mit der Substanz ist.

Bei dem angegebenen Begriffe kann man auch an eine andre Vorstellung oder die kahle Beschuldigung des Pantheismus erinnert werden, welche selbst von Theologen jenem Begriffe gemacht wird. Denn es giebt auch Theologen, welche selbst oft, wenn sie sonst meinen, sich sehr weit davon entfernt

zu haben, so sehr nur in die Heerstraße der gemeinen Reflexionsbildung unsrer Zeit eingebannt sind, daß, wenn sie von Gott nicht in der Stellung gesprochen sehen, daß er als ein absolutes Jenseits bestimmt wird, ihr Gedanke nicht weiter zu kommen weiß, als solche affirmative Beziehung nur als gemeine, abstracte Identität aufzufassen. Man weiß nicht Gott als Geist zu erkennen: Geist ist eine leere, mit der starren, abstracten Substanz nur gleichbedeutende Vorstellung. Der Pantheismus sieht und kennt Gott in der Sonne, dem Steine, dem Baume, dem Thiere, nur insofern die Sonne als Sonne, der Baum als Baum, das Thier als solches in dieser unmittelbaren, natürlichen Existenz ist und beharrt. Die Sonne, die Luft u. s. f. sind in der That auch allgemeine Materie, noch mehr die Pflanze, das Thier sind Leben, und wenn man keine höhere Bestimmung von Gott kennt als die des allgemeinen Seyns, des allgemeinen Lebens, der allgemeinen Substanz und dergleichen, so enthalten solche Existenzen dieß sogenannte göttliche Wesen, und zwar als ein geistloses Allgemeines. Ebenso wenn das einzelne Selbstbewußtseyn als ein natürliches, einfaches Ding, in welcher Bestimmung die Seele gewöhnlich verstanden wird, bestimmt wird, so tritt es gleichfalls in die pantheistische Ansicht ein, sie als göttliche Existenz zu nehmen; aber ebenso wenn das Selbstbewußtseyn, wenn zwar nicht als natürliches Ding, doch als ein nach der Unmittelbarkeit Wirkliches, so daß es als unmittelbar Wissendes, wie es seiner nur ursprünglichen Bestimmtheit nach Denkendes ist, wahrhaft sey, wenn es also in diesem Sinne für eine göttliche Wirklichkeit genommen wird, ist es auch noch in jene pantheistische Ansicht aufgenommen. Und von solcher Bestimmung des einzelnen Selbstbewußten kann sich diese Vorstellung nicht losmachen. Ich bin, Ich bin denkend: diese Form des unmittelbaren Seyns faßt jenes Vorstellen als das, was die letzte Definition und die beharrende Gestalt des Denkenden aus-

mache. Wenn daſſelbe auch Geiſt genannt wird, ſo bleibt es ein ſinnloſes Wort, indem jenes nur ſeyende Ich, jenes nur unmittelbare Wiſſen — unmittelbar wiſſend, es ſey von was es wolle, auch von Gott — nur erſt der geiſtloſe Geiſt iſt. Aus dieſem Auffaſſen des Geiſtes als eines geiſtloſen iſt es, daß die zwei Behauptungen fließen, daß der Menſch nur unmittelbar von Gott wiſſen könne, und daß er, als urſprünglich, von Natur gut ſey. Oder umgekehrt, wenn dieſe zwei Behauptungen gemacht werden, ſo folgt daraus, daß der Geiſt nur als ſeyendes Ich und dies ſeyende Ich als die letzte wahrhafte Beſtimmung des Selbſtbewußtſeyns, und ſelbſt als das abſolute ewige Seyn genommen werde. Der Geiſt iſt nur erſt Geiſt als concrete Freiheit, als der ſeine Natürlichkeit oder Unmittelbarkeit in ſeiner Allgemeinheit überhaupt, oder beſtimmter in ſeinem Weſen als ſeinem Gegenſtande zerfließen läßt, ſeine natürliche, ſich als endlich beſtimmende, Einzelnheit in die Sache, d. i. hier den abſoluten, ſich als Gegenſtand beſtimmenden Inhalt verſenkt. Wird bei der aufzugebenden Unmittelbarkeit nur an die leibliche gedacht, ſo ſtellt ſich das Aufgeben derſelben theils als der natürliche Tod vor, durch welchen der Menſch mit Gott vereinigt werden könne, — theils aber als das Denken, welches von dem ſinnlichen Leben und den ſinnlichen Vorſtellungen abſtrahirt und ein Zurückziehen in die freie Region des Ueberſinnlichen iſt; aber wenn es hier bei ſich als abſtractem Denken ſtehen bleibt, ſo behält es ſich die reflectirte Eitelkeit des einfachen, unmittelbaren Fürſichſeyns, des ſpröden Eins des ſeyenden Ich, welches ſich als ausſchließend gegen ſein Weſen verhält und daſſelbe in ſich ſelbſt negirt. Mit Recht wird von dieſem Ich geſagt, daß in ihm Gott nicht wäre und es nicht in Gott, und daß es mit Gott nur auf eine äußerliche Weiſe zu thun hätte; ſo wie daß es die pantheiſtiſche und Gottes unwürdige Anſicht wäre, wenn daſſelbe als eine actuale Exiſtenz Gottes genommen würde,

indem Gott wenigſtens abſtract als das ſchlechthin allgemeine Weſen beſtimmt werden muß. Aber von dieſer pantheiſtiſchen Art iſt das Verhältniß des Selbſtbewußtſeyns zu Gott als zum Geiſt ganz verſchieden, indem es in ſolchem Verhalten ſelbſt Geiſt iſt, und durch das Aufgeben ſeiner ausſchließenden Beſtimmung, welche es als unmittelbares Eins hat, ſich in affirmative Beziehung, in geiſtig-lebendes Verhältniß zu Gott ſetzt. Wenn Theologen Pantheismus in dieſem Verhältniß ſehen, ſomit unter das Alles, alle Dinge, zu denen ſie ſelbſt noch die Seele und das in ſein Fürſichſeyn reflectirte Ich zu zählen, und die ſie dann nach ihrer individuellen Wirklichkeit, in der ſie endlich ſind, von Gott auszuſchließen berechtigt ſind, auch noch den Geiſt rechnen, und auch denſelben nur als Negation Gottes kennen, ſo vergeſſen ſie nicht nur die Lehren, daß der Menſch nach dem Ebenbilde Gottes geſchaffen worden, ſondern vornehmlich die Lehre von der Gnade Gottes, der Rechtfertigung durch Chriſtus, und am nächſten die Lehre von dem heiligen Geiſt, welcher die Gemeinde in alle Wahrheit leitet und in ſeiner Gemeinde ewig lebt. Das jetzige Schlagwort dagegen iſt: Pantheismus. Iſt aber das Ich Wiſſen des unendlichen Inhalts, ſo, daß dieſe Form ſelbſt zum unendlichen Inhalt gehört, ſo iſt der Inhalt der Form ſchlechthin angemeſſen; er iſt nicht in endlicher Exiſtenz, ſondern in abſoluter Erſcheinung ſeiner ſelbſt da, und das iſt nicht Pantheismus, welches die Exiſtenz des Göttlichen in einer beſondern Form vor ſich hat. Iſt der Menſch vielmehr unmittelbar Gott, d. h. weiß er als dieſer von Gott, ſo iſt das pantheiſtiſch. Die Kirche dagegen ſagt, nur durch die Aufhebung dieſer Natürlichkeit (welches Aufheben, als natürlich vorgeſtellt, der natürliche Tod iſt) werde der Menſch mit Gott vereinigt. Wenn wir, was die Kirche lehrt, im Begriff auffaſſen, in Gedanken, ſo liegen darin die angegebenen, ſpeculativen Beſtimmungen, und wenn es Theologen giebt, die ſolchen Lehren, welche allerdings die inner-

sten Tiefen des göttlichen Wesens betreffen, mit dem Begriff nicht nachkommen können, so sollten sie sie stehen lassen. Theologie ist das Begreifen des religiösen Inhalts; jene Theologen sollten daher eingestehen, *sie* könnten ihn nicht begreifen, aber nicht das Begreifen beurtheilen wollen, am wenigsten aber mit dergleichen Ausdrücken wie Pantheismus ꝛc.

Aeltere Theologen haben diese Tiefe auf das innigste gefaßt, während bei den jetzigen Protestanten, die nur Kritik und Geschichte haben, Philosophie und Wissenschaft ganz auf die Seite gesetzt worden sind. Meister Eckardt, ein Dominikaner-Mönch, sagt unter andern in einer seiner Predigten über dieß Innerste:

„das Auge, mit dem mich Gott sieht, ist das Auge, mit dem „ich ihn sehe, mein Auge und sein Auge ist eins. In der „Gerechtigkeit werde ich in Gott gewogen und er in mir. „Wenn Gott nicht wäre, wäre ich nicht, wenn ich nicht „wäre, so wäre er nicht. Dies ist jedoch nicht Noth zu „wissen, denn es sind Dinge, die leicht misverstanden werden „und die nur im Begriff erfaßt werden können."

2. Dem Glauben ist nun wesentlich *die Form der Vermittlung* zu geben; er ist an sich selbst schon diese Form, da er Wissen von Gott und seiner Bestimmung und dieß Wissen in sich selbst ein Proceß, eine Bewegung, Lebendigkeit, Vermittlung ist. Eben in der *Freiheit*, welche die innere Bestimmung des Glaubens ist, liegt, daß sie nicht das ist, was wir zunächst substantielle, *gediegene Einheit* genannt haben, nicht *Vorstellung*, sondern in der Freiheit bin ich als diese *Thätigkeit* in der Affirmation, die unendliche Negation in sich ist. Will man nun der Vermittlung die Form einer äußerlichen Vermittlung geben als Grund des Glaubens, so ist dieß eine schiefe Form. Diese Vermittlung, deren Grund etwas *Aeußerliches* ist, ist falsch. Der Inhalt des Glaubens kann durch Belehrung, Wunder, Autorität ꝛc. an mich kommen,

dieß kann der Grund vom Glauben als subjectivem Glauben seyn, aber bei dieser Stellung des Inhalts, daß er als Grund für mich sey, ist dieß gerade das Schiefe, und kommt es zum Glauben, so muß dieß Aeußerliche *wegfallen*, ich mache mir im Glauben das zu eigen, was so an mich kommt, und es hört so auf, ein Anderes für mich zu seyn. Den unmittelbaren Glauben können wir so bestimmen, daß er ist das *Zeugniß des Geistes vom Geist*, darin liegt, daß in ihm kein endlicher Inhalt Platz hat, der Geist zeugt nur vom Geist und nur die endlichen Dinge haben ihre Vermittlung durch äußere Gründe. Der wahrhafte Grund des Glaubens ist der Geist, und das Zeugniß des Geistes ist in sich lebendig. Die Beglaubigung kann zunächst in jener äußerlich formellen Weise erscheinen, aber diese muß wegfallen. So kann es seyn, daß der Glaube in einer Religion anfängt von solchen Zeugnissen, von Wundern, in einem endlichen Inhalt. Christus hat aber selbst gegen die Wunder gesprochen und hat die Juden geschmäht, daß sie Wunder von ihm forderten, und zu seinen Jüngern gesagt: der Geist wird euch in alle Wahrheit leiten. Der Glaube, der auf solche äußerliche Weise anfängt, ist noch formell, und an seine Stelle muß der wahrhafte Glaube treten. Dieß muß unterschieden werden; geschieht dieß nicht, so muthet man dem Menschen zu, Dinge zu glauben, an die er auf einem gewissen Standpunkt der Bildung nicht mehr glauben kann. Es soll an Wunder so geglaubt werden, und dies soll ein Mittel seyn, an Christus zu glauben; es mag ein Mittel seyn, aber es wird doch immer auch *für sich* gefordert. Dieß so geforderte Glauben ist Glauben an einen Inhalt, der endlich und zufällig ist, d. h. der nicht der wahre ist; denn der wahre Glauben hat keinen zufälligen Inhalt. Dieß ist besonders in Ansehung der Aufklärung zu bemerken; diese ist Meister geworden über diesen Glauben, und wenn die Orthodoxie solchen Glauben fordert, so kann sie ihn bei gewissen Vorstellungen der Menschen nicht

erhalten, weil er Glaube ist an einen Inhalt, der nicht göttlich ist, nicht Zeugniß Gottes von sich als Geist im Geist. Dieß ist in Rücksicht der Wunder besonders zu bemerken. Ob bei der Hochzeit zu Kana die Gäste mehr oder weniger Wein bekamen, ist ganz gleichgültig und es ist eben so zufällig, ob jenem die verdorrte Hand geheilt wurde; denn Millionen Menschen gehen mit verdorrten und verkrüppelten Gliedern umher, denen niemand sie heilt. So wird im A. T. erzählt, daß bei dem Auszuge aus Aegypten rothe Zeichen an die Thüren der jüdischen Häuser gemacht wurden, damit der Engel des Herrn sie erkennen konnte; sollte dieser Engel nicht ohne das Zeichen die Juden erkannt haben? Dieß Glauben hat kein Interesse für den Geist. Voltaire's bitterste Einfälle sind gegen die Forderung eines solchen Glaubens gerichtet. Er sagt unter andern, es wäre besser gewesen, wenn Gott den Juden Belehrung über die Unsterblichkeit der Seele gegeben hätte, als daß er sie lehrt, auf den Abtritt zu gehen (aller à la selle). Die Latrinen werden so ein Inhalt des Glaubens (5. Mos. 23, 13—15).

Das Ungeistige ist seiner Natur nach kein Inhalt des Glaubens. Wenn Gott spricht, so ist dieß geistig; denn es offenbart sich der Geist nur dem Geist.

In neuerer Zeit hat ebenso die Theologie in der Exegese ein Gewicht darauf gelegt, in wie vielen Codicibus diese oder jene fragliche Stelle sich findet. So ist eine Stelle im Neuen Testament, welche nach dem griechischen Text heißt: Gott (Θς) hoch gelobt in Ewigkeit; ein altes Stück in Oxford gefundenes Pergament dagegen sagt: welcher (Christus) hoch gelobt in Ewigkeit; eine Verschiedenheit, die durch den Strich im Θ hervorgebracht wird; nun hat man aber wieder nachgewiesen, daß der Strich von der andern Seite durchscheint. ꝛc.

Wenn die Kritik von dem, was wir von der Natur Gottes wissen, auf solche Dinge verfällt, so sind dieß Zeugnisse, die

keine Zeugnisse sind. Der Inhalt der Religion ist die ewige Natur Gottes, nicht solche zufällige äußerliche Dinge.

Als Mendelssohn zum Uebertritt zur christlichen Religion aufgefordert wurde, erwiederte er, seine Religion gebiete ihm nicht den Glauben an ewige Wahrheiten, sondern nur gewisse Gesetze, Handlungsweisen, Ceremonialgesetze; er sehe dieß als einen Vorzug der jüdischen Religion an, daß ewige Wahrheiten in ihr nicht geboten würden, denn diese zu finden, dazu reiche die Vernunft hin; jene positiven Statute seyen von Gott festgesetzt worden, diese ewigen Wahrheiten seyen aber die Gesetze der Natur, Wahrheiten der Mathematik. ꝛc.

Wir müssen freilich zugeben, daß sie ewig sind, aber sie sind von sehr beschränktem Inhalt, sind kein Inhalt des ewigen Geistes an und für sich. Die Religion muß aber nichts anderes als Religion enthalten und enthält als solche nur ewige Wahrheiten des Geistes; dieß ist ihre Bestimmung, jene positiven Statute betreffen dann äußerliche Weisen des Gottesdienstes, oder betreffen diese Gebote Gottes moralische Handlungen, so ist wieder das Geistige, die Gesinnung die Hauptsache. Dieß Befehlen ist aber in seiner höchsten Spitze höchste Härte und kann irreligiös werden und sich auf beschränkten Inhalt beziehen. Was geglaubt werden soll, muß aber einen religiösen geistigen Inhalt haben.

3. Den Glauben und die Beglaubigung als Vermittlung haben wir nun an dem Begriff des Cultus als das Innere desselben bestimmt, oder als die ersten Momente darin. Im Cultus ist Gott auf der einen Seite, Ich auf der andern, und die Bestimmung ist, mich mit Gott in mir selbst zusammenzuschließen, mich in Gott als meiner Wahrheit zu wissen und Gott in mir — diese concrete Einheit. Für unsre Betrachtung ist das theoretische Bewußtseyn auch concret, aber nur an sich; daß es auch für das Subject concret werde, ist das Praktische. Der Cultus ist, sich diesen höchsten, absoluten

Genuß zu geben — da ist Gefühl darin; da bin ich mit meiner besondern Persönlichkeit dabei. Er ist so die Gewißheit des absoluten Geistes in seiner Gemeinde, das Wissen derselben von ihrem Wesen, dieß ist substantielle Einheit des Geistes mit sich, die wesentlich unendliche Form, Wissen in sich ist. Es ist also näher darin enthalten zuerst das subjective Selbstbewußtseyn, das aber nur auf formelle Weise noch subjectiv ist, denn das schon von dem absoluten Inhalt wissende Selbstbewußtseyn ist frei, d. h. es thut von sich ab die Sprödigkeit des Fürsichseyns, das als einzelnes sich ausschließend ist von seinem Gegenstand. Es weiß so von seinem Wesen und daß dieß sein Wesen ist, davon giebt es dem Gegenstand Zeugniß, welches Zeugniß so das Erzeugniß des absoluten Geistes ist, der ebenso darin erst als absoluter Geist sich erzeugt. Als Wissen hat das Selbstbewußtseyn einen Gegenstand, als Wesen ist er absoluter Gegenstand und dieß ist kein anderer für das Selbstbewußtseyn, insofern es frei ist, als das Zeugniß des Geistes. Der Geist wird nur von dem Selbstbewußtseyn gewußt in seiner Freiheit; insofern also dieß Wissen das freie ist, ist die Einheit des Selbstbewußtseyns vorhanden, und der absolute Inhalt ist die substantielle Einheit, so daß die Einzelnheit schlechthin aufgehoben ist, vielmehr bestimmt als Allgemeines gegen Einzelnes, so daß Letzteres nur als Schein ist. Ich, diese empirische Existenz, von der das Wesen allerdings noch verschieden ist, ist das Wesenlose.

Das subjective Bewußtseyn selbst ist aber ein beschränktes, bestimmtes Bewußtseyn: besonderer Geist. Für diesen besondern Geist, den Geist mit der Bestimmtheit, ist auch die Wahrheit nur in dieser bestimmten Weise. Wie der subjective Geist beschaffen ist, ist auch für ihn die objective Wahrheit.

In Gott liegt aber selbst Bewußtseyn und Wissen. Es ist ein Inhalt und von ihm ist untrennbar die Form, daß dieser

Inhalt Gegenstand des Bewußtseyns ist. Da sind wir bei dem besondern Geist und auf den Entwickelungsstufen des Geistes modificirt sich der Glaube und bestimmt er sich zu anderem Inhalt. So spricht man mit Recht schon mit dem Kinde von Gott, seinem Schöpfer und es bekommt dadurch eine Vorstellung von Gott, von einem Höheren: das wird frühzeitig vom Bewußtseyn gefaßt, aber nur auf eingeschränkte Weise und solche Grundlage bildet sich dann weiter aus. Der Eine Geist ist die substantielle Grundlage überhaupt; es ist dieß der Geist eines Volkes, wie er in den einzelnen Perioden der Weltgeschichte bestimmt ist — der Nationalgeist: dieser macht die substantielle Grundlage im Individuum aus; ein Jeder ist in seinem Volke geboren und gehört dem Geiste desselben an. Dieser Geist ist das Substantielle überhaupt und das Identische gleichsam von Natur: er ist der absolute Grund des Glaubens. Nach ihm ist bestimmt, was als Wahrheit gilt. Dieß Substantielle ist in dieser Weise für sich im Unterschiede gegen die Individuen und ist ihre Macht in Beziehung auf sie als Einzelne und in diesem Verhältniß zu ihnen ist er ihre absolute Autorität. Jedes Individuum als seinem Volksgeiste angehörend wird so im Glauben seiner Väter geboren ohne seine Schuld und ohne sein Verdienst und der Glaube der Väter ist dem Individuum ein Heiliges und seine Autorität. Dieß macht den von der geschichtlichen Entwickelung gegebenen Glaubensgrund aus.

Es entsteht hier die Frage: wie eine Religion gegründet wird, d. h. auf welche Weise der substantielle Geist zum Bewußtseyn der Völker kommt? Es ist dieß etwas Geschichtliches; die Anfänge sind unscheinbar: diejenigen, die diesen Geist auszusprechen wissen, sind die Propheten, die Poeten; Herodot sagt: Homer und Hesiod haben den Griechen ihre Götter gemacht. Homer und Hesiod haben hier eine Autorität, aber es ist nur darum, weil ihre Aussprüche dem griechischen Geiste

angemessen waren. Auch sind diesen Dichtern noch frühere Anfänge, die der erste Schimmer des Göttlichen waren, vorangegangen; denn in der Ausbildung, wie es bei Homer erscheint, kann man nicht sagen, daß es von Anfang an gewesen sey. Der Schauder vor dem Uebersinnlichen hat sich im Anfang noch auf ungebildete Weise ausgedrückt. Die Furcht ist der Anfang und um sie zu entfernen und jene übersinnliche Macht sich günstig zu machen, wurden Zauberformeln angewendet und in Hymnen gebetet. So entwickelt sich nach und nach das Bewußtseyn; und die Wenigen, die da wissen, was das Göttliche ist, sind die Patriarchen, die Priester, oder es kann auch eine Kaste oder eine besondere Familie dazu bestimmt seyn, die Lehre und den Gottesdienst zu verwalten. Jedes Individuum lebt sich in diese Vorstellungen und Empfindungen hinein und so ist eine geistige Ansteckung im Volke verbreitet und die Erziehung macht sich darin, daß das Individuum im Dufte seines Volkes lebt. So gehen die Kinder geschmückt und geputzt mit zu dem Gottesdienst, machen die Functionen mit oder haben ein Geschäft dabei, in jedem Fall lernen sie die Gebete, hören die Vorstellungen der Gemeinde, des Volkes, stellen sich in dieselben hinein und nehmen sie in derselben unmittelbaren Weise an, wie dieselbe Art, sich zu kleiden, und die Sitten des täglichen Lebens sich fortpflanzen.

Das ist die natürliche Autorität, aber ihre Macht ist die größte im Geistigen. Das Individuum mag sich auf seine Selbständigkeit noch so viel einbilden, es kann diesen Geist nicht übersliegen, denn er ist das Substantielle, seine Geistigkeit selbst.

Zunächst ist diese Autorität ganz unbefangen und steht unmittelbar fest in dem Volke ohne Verbot des Gegentheils. Die Einzelnen sind darin weder frei noch unfrei, da gar kein Gegensatz der Reflexion und des subjectiven Denkens vorhanden ist. Wir sagen, die Völker haben dieß geglaubt;

sie selbst heißen es nicht „Glauben", insofern dieses das Bewußtseyn eines Gegensatzes in sich enthält.

Nun giebt es aber verschiedene Formen des Glaubens, verschiedene Religionen, die in Collision mit einander kommen können. Was dieses Zusammentreffen anbetrifft, so kann es auf dem Boden der Vorstellung und der Reflexion geschehen und die Vertheidigung sich auf Gründe und Beweise der Wahrheit stützen, aber es kann auch die Form annehmen, daß die Völker andere zwingen, sich ihrem Glauben zu fügen, der Glaube wird so zwingende Staatsgewalt, theils im Inneren des Staates selbst, theils auch nach außen. Diese Collision hat unzählige Kriege verursacht. Hieher fallen z. B. die Kriege der Muhamedaner, die Religionskriege zwischen Katholiken und Protestanten, auch die Ketzergerichte, ferner die Schlachten unter den Indern zwischen den Verehrern Schiwa's und Wischnu's. Es ist die Ehre Gottes, für welche in solchen Collisionen gekämpft wird, daß Gott im Bewußtseyn anerkannt werde, und die Wahrheit des Volkes zur Anerkennung komme. Gegen solchen Zwang erhebt sich die Freiheit des Glaubens überhaupt; diese Freiheit kann sich dann aber näher auch die Stellung geben, daß sie über dem verschiedenen Inhalt stehe, der sich als Wahrheit behauptet. So formell ist sie das, was Glaubensfreiheit als solche ist, wo es außer dem Spiele bleiben soll, was geglaubt wird. Das ist dann die formelle Forderung der Freiheit, die nicht auf die Wahrheit des Glaubens sieht und sich nur auf die subjective Freiheit bezieht; der Inhalt mag von einer Beschaffenheit seyn, wie er wolle. Da tritt der Unterschied ein zwischen dem Inneren, dem Orte des Gewissens, worin ich bei mir selbst bin, und zwischen dem wesentlichen Inhalt. Das Innere ist das Heilige, der Ort meiner Freiheit, welcher respectirt werden soll, das ist eine wesentliche Forderung, die der Mensch macht, insofern das Bewußtseyn der Freiheit in ihm erwacht. Der Grund ist

hier nicht mehr der substantielle Inhalt des Glaubens, sondern das Formelle des Glaubens.

Glaubensfreiheit erscheint aber sogleich als ein Widerspruch an ihr selbst, wenn man die Sache vom abstracten Denken aus betrachtet, denn indem man eben glaubt, so nimmt man etwas Gegebenes, Vorhandenes an: die Freiheit aber verlangt, daß dieß von mir gesetzt, producirt sey. Aber der Glaube ist in jener Forderung der Freiheit in der That als mein persönlicher Glaube, als meine eigenste und innerste Gewißheit gefaßt. In dieser Gewißheit meiner selbst, in der meine Ueberzeugung, mein Glaube seine Quelle und seinen Ort hat, bin ich frei für mich gegen Andere, der Glaube selbst mag seyn, welcher Art er wolle, oder die bestimmten Gründe, Reflexionen und Gefühle, auf die er gebaut wird, sind hier gleichgültig. Allerdings ist der Glaube in ihm selbst, was den Inhalt betrifft, noch unfrei, und das Denken erst ist es, das auch in Rücksicht auf den Inhalt frei zu seyn sucht.

Hier nun, wo die Freiheit auch auf den Inhalt sich bezieht, hier ist es nun, wo der Bruch zwischen Denken und Glauben hervortritt, dieser Bruch, den wir schon in Griechenland zur Zeit des Sokrates sehen. Das Denken ist eine neue Beziehung gegen den Glauben. Die Seite der Form tritt nämlich gegen das Substantielle der Wahrheit in Beziehung. In der christlichen Religion ist von Anfang an dieß Princip vorhanden, sie fängt zwar einer Seits von einer äußerlichen Geschichte an, die geglaubt wird, aber zugleich hat diese Geschichte die Bedeutung, daß sie die Explication der Natur Gottes ist. Christus ist nach der Unterscheidung, die da sogleich eintritt, nicht nur ein Mensch, der dieses Schicksal gehabt hat, sondern er ist auch der Sohn Gottes. Die Explication der Geschichte Christi ist dann das Tiefere; sie ist im Gedanken geschehen und hat die Dogmatik, die Lehre der Kirche hervorgebracht. Damit ist die Forderung der Innerlichkeit, des

Denkens vorhanden. Der Bruch des Denkens und des Glaubens entwickelt sich dann weiter. Das Denken weiß sich frei, nicht nur der Form nach, sondern auch in Rücksicht auf den Inhalt. Im Denken ist die Freiheit aber nicht ohne Autorität; es hat gewisse Principien, die zwar seine eigenen sind und auf die es Alles reducirt: diese Principien gehören aber selbst der Entwickelung an; eine Zeit hat gewisse Principien und insofern ist darin auch Autorität: die letzte Analyse, wo keine vorausgesetzte Principien mehr sind, ist erst das Fortschreiten zur Philosophie.

Die noch religiöse Vermittlung des Glaubens, wie sie im Cultus erscheint, ist die Thätigkeit des Hervorbringens der vorhin bestimmten Einheit und des Genusses derselben, damit das, was im Glauben an sich ist, auch vollbracht, gefühlt, genossen werde. Nach dieser Seite des Willens ist der Cultus praktisch und diese Thätigkeit hat zunächst die Form der Beschränktheit und Einzelnheit. Man sagt oft, der Mensch ist in seinem Willen unendlich, in seinem Begreifen, Erkennen endlich. Dieß ist kindisch gesagt; das Gegentheil ist viel richtiger. Im Willen ist der Mensch gegen ein Anderes, vereinzelt sich als Individuum, hat einen Zweck, einen Vorsatz in sich gegen ein Anderes, verhält sich als getrennt vom Anderen; hier tritt also die Endlichkeit ein. In der Handlung hat der Mensch einen Zweck und die Handlung besteht darin, daß der Inhalt, der Zweck ist, die Form der Vorstellung verliert, oder daß dem Zweck, wie er zunächst subjectiv ist, diese Subjectivität abgestreift wird und er nun objectives Daseyn gewinnt.

Insofern der Cultus auch ein Handeln ist, hat er einen Zweck in sich und dieser, der Glaube, ist die in sich concrete Realität des Göttlichen und des Bewußtseyns. Was der Cultus zu vollbringen hat, ist, daß er nicht vom Objectiven etwas trennt, verändert, sich geltend daran macht, sondern sein Zweck ist an und für sich absolute Realität, und

nicht erst dieser Zweck soll hervorgebracht werden, sondern er soll nur in mir Wirklichkeit haben, er ist daher gegen mich, gegen meine besondere Subjectivität; diese ist die Hülse, die abgestreift werden soll; ich soll im Geiste seyn und der Gegenstand in mir als Geist.

Dieß ist ein zweiseitiges Thun, Gottes Gnade und des Menschen Opfer. Bei dem Thun, der Gnade Gottes, geräth die Vorstellung in Schwierigkeit, wegen der Freiheit des Menschen. Aber die Freiheit des Menschen besteht eben im Wissen und Wollen Gottes, ist nur durch Aufhebung des menschlichen Wissens und Wollens. So ist der Mensch nicht der Stein dabei, so daß die Gnade nicht bloß praktisch wirkt und der Mensch etwa das passive Material wäre, ohne dabei zu seyn. Es soll vielmehr der Zweck, das Göttliche durch mich in mir werden und das, wogegen die Action geht, welche meine Action ist, das ist Aufgeben meiner überhaupt, der sich nicht mehr für sich behält. Diese gedoppelte Thätigkeit ist der Cultus und sein Zweck so das Daseyn Gottes im Menschen.

Ich soll mich dem gemäß machen, daß der Geist in mir wohne, daß ich geistig sey. Dieß ist meine, die menschliche Arbeit, dieselbe ist Gottes, von seiner Seite. Er bewegt sich zu dem Menschen und ist in ihm durch Aufhebung des Menschen. Was als mein Thun erscheint, ist alsdann Gottes Thun und ebenso auch umgekehrt. Dieß ist denn freilich dem bloß moralischen Standpunkt Kant's und Fichte's entgegen; da soll das Gute immer erst hervorgebracht, realisirt werden, mit der Bestimmtheit, daß es auch bei dem Sollen bleibe, als ob es nicht schon an und für sich da wäre. Da ist dann außer mir eine Welt, die von Gott verlassen darauf wartet, daß ich den Zweck, das Gute erst hineinbringe. Der Kreis des moralischen Wirkens ist beschränkt. In der Religion hingegen ist das Gute, die Versöhnung absolut vollbracht und an und für sich selbst; es ist vorausgesetzt die göttliche Einheit der

geistigen und der natürlichen Welt — zu der letzteren gehört das besondere Selbstbewußtseyn — und es handelt sich nur um mich und gegen mich, daß ich mich meiner Subjectivität abthue und mir an diesem Werke, das sich ewig vollbringt, meinen Antheil nehme und meinen Antheil daran habe. Das Gute ist demnach kein Gesolltes, sondern göttliche Macht, ewige Wahrheit.

Ebenso wenn man heut zu Tage nur immer Noth hat, den Glauben an die Menschen heranzubringen und das Gerede nur immer darauf ausgeht, in ihnen Jammer und damit den Glauben, daß Gott sey, hervorzubringen, so ist das nicht nur nicht Cultus, sondern dieß, nur immer erst Religion hervorbringen zu wollen, ist außer der Religion. Der Cultus ist vielmehr innerhalb der Religion und das Wissen, daß Gott ist und die Wirklichkeit ist, ist da der Boden, dem ich mich nur zu assimiliren habe. Unglückselige Zeit, die sich damit begnügen muß, daß ihr immer nur vorgesagt wird, es sey ein Gott!

Da vielmehr der Cultus das An- und Fürsichseyn des letzten Endzwecks der Welt voraussetzt, aber von dieser Voraussetzung aus gegen das empirische Selbstbewußtseyn und gegen die besondern Interessen desselben gerichtet ist, so ist in ihm ein negatives Moment enthalten, aber so, daß es praktische Thätigkeit des Subjects an sich selbst ist, seine empirische, besondere Subjectivität zu entlassen. Dieß ist also der Begriff des Cultus im Allgemeinen, dem die Bestimmung dessen, was Glaube heißt, zum Grunde liegt.

II.

Die Bestimmtheit und die besondern Formen des Cultus.

Im Glauben liegt der Begriff des absoluten Geistes selbst.

Dieser Inhalt ist als der Begriff zunächst für uns, wir haben ihn so gefaßt, damit ist er aber noch nicht in der Existenz als solcher gesetzt. Der Begriff ist das Innerliche, Substantielle und als solcher erst durch uns in uns im begreifenden

Erkennen vorhanden, diese Gestalt und diesen Inhalt hat aber die Idee noch nicht im seyenden Selbstbewußtseyn überhaupt. Die Idee ist so zunächst als der Begriff, als die mit dem subjectiven Selbstbewußtseyn identische Substanz, so daß das subjective Selbstbewußtseyn in dem Gegenstand sein Wesen, seine Wahrheit hat; in der Idee ist das Subject wesentlich als frei gefaßt, hat aber zunächst nur relative Freiheit, Freiheit des Subjects gegen sein allgemeines Wesen, so daß es nicht sich abtrennt von ihm oder in einer Bestimmtheit feststeht, welche gegen diese seine Allgemeinheit ist, sondern nur in der ungehinderten Continuität mit seinem Gegenstande besteht. Oder die Freiheit ist nur diese formelle Freiheit des Subjects, daß das Bewußtseyn des Subjects seinem Begriff gemäß ist. Der wahrhafte Glaube nach der bisherigen Bestimmung setzt aber das Selbstbewußtseyn der absoluten Freiheit des Geistes voraus, das Bewußtseyn, daß der Mensch nach seiner Grundbestimmung an und für sich frei sey und sich als unendliche Persönlichkeit weiß. Ist nun aber dieß Selbstbewußtseyn noch unmittelbar, so ist es zunächst nur formell frei, und in einer Naturbestimmtheit befangen, nicht das Bewußtseyn seiner unendlichen Freiheit. Gott selbst ist nicht unmittelbar als Geist und ebenso auch nicht das Bewußtseyn über ihn. Daher ist die Freiheit selbst und die Versöhnung im Cultus zunächst formelle Versöhnung und Freiheit; daß das Subject seinem Begriff gemäß sey, dazu gehört, daß ihm sein Begriff, der absolute Geist als Geist Gegenstand sey, denn nur so kann der subjective Geist in ihm selber frei seyn, indem er sich in jenem absoluten Inhalt zu seinem Wesen verhält. Das Wahrhafte ist, daß er für sich absolut bleibt und als unendliche Subjectivität das Bewußtseyn hat, daß er für sich unendlichen Werth habe und der Gegenstand der unendlichen Liebe Gottes sey.

Der oben explicirten Vorstellung von Gott gemäß entwickelt sich so auch der Cultus. Gott ist einmal als Einheit

des Natürlichen und Geistigen, das andere Mal die absolute Einheit, die selbst geistig ist. Diesem Unterschied entsprechen die bestimmten Seiten des Cultus.

1. Gott ist unmittelbar als ein Abstractum bestimmt und mit einer Naturbestimmtheit, nicht als absoluter unendlicher Geist. Insofern diese Naturbestimmtheit in ihm gesetzt ist, er sie auf affirmative Weise in sich hat, so ist er zwar die Einheit dieser und des Geistigen, aber insofern die Naturbestimmtheit bestehen bleibt, ist auch die Einheit beider unmittelbar, eine selbst nur natürliche, nicht wahrhaft geistige Einheit. Beim Menschen ist der Leib ebenso affirmatives Ingredienz als die Seele, wenn man sagt, er besteht aus Leib und Seele, und so gefaßt ist die Einheit beider auch nur natürliche unmittelbare Einheit.

So nun ist auch im Cultus der Mensch bestimmt mit einer unmittelbaren Natürlichkeit oder Unfreiheit der Freiheit. Damit, daß der Mensch nur ein natürlich Freies ist, eine Bestimmung, die sich eigentlich widerspricht, ist denn auch seine Beziehung auf seinen Gegenstand, sein Wesen, seine Wahrheit eine solche natürliche Einheit, und sein Glauben, sein Cultus hat deshalb die Grundbestimmung, daß es so eine unmittelbare Beziehung ist, oder ein Versöhntseyn von Hause aus mit seinem Gegenstand. Dieß ist eine Bestimmtheit des Cultus in allen den Religionen, worin das absolute Wesen Gottes noch nicht offenbar ist. Da ist der Mensch in seiner Freiheit noch nicht frei. Es ist dieß dann der heidnische Cultus, der keiner Versöhnung bedarf; da ist der Cultus schon das, was der Mensch als gewöhnliche Lebensweise sich vorstellt, er lebt in dieser substantiellen Einheit, Cultus und Leben ist nicht unterschieden und eine Welt absoluter Endlichkeit hat sich einer Unendlichkeit noch nicht gegenüber gestellt. So herrscht bei den Heiden das Bewußtseyn ihrer Glückseligkeit, daß Gott ihnen nahe ist als der Gott des Volkes, der Stadt, dieß Gefühl, daß die Götter ihnen

freundlich sind und ihnen den Genuß des Besten geben. Wird in dieser Weise Athene von den Athenern als ihre göttliche Macht gewußt, so wissen sie sich mit derselben ursprünglich einig und wissen sie die Gottheit als die geistige Macht ihres Volkes selbst.

Auf der ersten Stufe der unmittelbaren Einheit des Endlichen und Unendlichen ist das Selbstbewußtseyn noch nicht zur Totalität ausgebildet; es ist insofern mit dem Unterschiede nicht Ernst. Zwar muß die Negativität überhaupt vorkommen, aber da sie nicht die eigne Einbildung des Selbstbewußtseyns ist, so ist das Negative ausgeschlossen aus dem innern Verhältniß der Subjectivität, es steht drüben und ist als ein Reich der Finsterniß und des Bösen aus der unmittelbaren Einheit auszuscheiden. Es kann auch Kampf und Streit mit jenem Negativen entstehen, aber so, daß er mehr als ein äußerlicher Krieg vorgestellt wird und die Feindschaft und die Rückkehr aus derselben nicht als wesentliches Moment des Selbstbewußtseyns ist. In diese Stufe fällt deshalb auch keine eigentliche Versöhnung, denn diese setzt die absolute Entzweiung des Gemüths voraus.

Der Cultus hat also hier wesentlich die Bestimmung, daß er nicht ein Eigenthümliches, ein vom übrigen Leben Abgesondertes, sondern ein beständiges Leben im Lichtreiche und im Guten ausmacht. Das zeitliche Leben der Bedürftigkeit, dieses unmittelbare Leben, ist selbst Cultus und das Subject hat sein wesentliches Leben noch nicht von der Unterhaltung seines zeitlichen Lebens und von den Verrichtungen für die unmittelbare, endliche Existenz unterschieden.

Es muß auf dieser Stufe wohl vorkommen ein ausdrückliches Bewußtseyn seines Gottes als solches, ein Erheben zu dem Gedanken des absoluten Wesens und ein Anbeten und Preisen desselben. Dieses ist aber zunächst ein abstractes Verhältniß für sich, in welches das concrete Leben nicht

eintritt. Sobald das Verhältniß des Cultus sich concreter gestaltet, so nimmt es die ganze äußere Wirklichkeit des Individuums in sich auf, und der ganze Umfang des gewöhnlichen, täglichen Lebens, Essen, Trinken, Schlafen und alle Handlungen für die Befriedigung der natürlichen Bedürfnisse stehen in Beziehung auf den Cultus und der Verlauf aller dieser Handlungen und Verrichtungen bildet ein heiliges Leben.

Indem gleichwohl diesen Verrichtungen die Aeußerlichkeit und Bedürftigkeit eigen ist, so muß auf sie, wenn sie in jene wesentliche Einheit erhoben werden, besondere Aufmerksamkeit gerichtet werden und mit Ausschließung der Willkür werden sie auf besonnene, gesetzte Weise ausgeübt. So herrscht in den gemeinsten Handlungen des Lebens Feierlichkeit und Würde. Die concrete Existenz des endlichen Lebens ist noch nicht als gleichgültig geachtet, durch die Freiheit noch nicht zur Aeußerlichkeit herabgesetzt, weil die Freiheit des Inneren sich noch nicht eine selbständige Sphäre gegeben hat. Das Thun des täglichen und gewöhnlichen Lebens ist also durchaus noch in Beziehung auf das Religiöse gesetzt und gilt als ein substantielles Thun. Damit nun dieses, was wir als ein zufälliges Thun betrachten, der Form der Substantialität angemessen sey, so gehört dazu, daß es mit Feierlichkeit, Ruhe und geziemender Regelmäßigkeit und Ordnung geschehe. Alles dieß ist somit auf eine allgemeine Weise durch Vorschriften bestimmt und der Schein der Zufälligkeit ist nicht vorhanden, da die Verendlichung sich noch nicht für sich losgerissen und sich ihren Spielraum gegeben hat. Seinen Leib und die endlichen Geschäfte und deren Ausführung betrachtet der Orientale, der auf diesem Standpunkt steht, nicht als sein eigen, sondern als einen Dienst gegen einen Andern, gegen den allgemeinen, wesentlichen Willen; er muß deshalb in den geringfügigsten Verrich-

tungen Würde und Besonnenheit haben, damit er sie geziemend, wie es jenem allgemeinen Willen gemäß ist, vollbringe.

Jene Feierlichkeit ist jedoch nur eine Form und der Inhalt ist doch Thun und Seyn des Endlichen und der Gegensatz ist deshalb in Wahrheit nicht aufgehoben. Da somit die Ordnung, mit der die Handlungen des täglichen Lebens gethan werden, nur eine äußerliche Form an jenem endlichen Inhalt ist, so ist die wirkliche Verschiedenheit des äußerlichen Lebens und dessen, was der absolute Gegenstand für das Bewußtseyn ist, noch vorhanden. Die subjective Existenz muß deshalb ausdrücklich aufgehoben werden und die Weise, wie dieß hier geschieht, betrifft die Reflexion auf die Endlichkeit und auf deren Gegensatz zum Unendlichen. Die Negativität des Endlichen kann jedoch auch nur auf endliche Weise geschehen. Dieß ist nun dasjenige, was das Opfer im Allgemeinen genannt wird.

Das Opfer enthält unmittelbar das Aufgeben einer unmittelbaren Endlichkeit im Sinne der Bezeugung, daß sie mir nicht eigenthümlich seyn solle und daß ich solche Endlichkeit nicht für mich haben will; das Opfer ist also auf diesem Standpunkt des religiösen Selbstbewußtseyns eigentliches Opfer. Es kann hier nicht, weil noch nicht die Tiefe des Gemüths vorhanden ist, die Negativität sich in einem innerlichen Proceß offenbaren. Das Opfer besteht nicht in einer Umkehrung des Gemüths, des Herzens und der natürlichen Neigungen, daß diese gebrochen werden. Sondern was das Subject für sich ist, das ist es im unmittelbaren Besitz und indem es im Cultus seine Endlichkeit aufgiebt, so ist das nur ein Aufgeben eines unmittelbaren Besitzes und eines natürlichen Daseyns. In diesem Sinne ist in einer geistigen Religion kein Opfer mehr vorhanden, sondern was dort Opfer heißt, kann es nur im bildlichen Sinne seyn.

Das Opfer kann nun näher seyn ein bloßes Opfer der

Verehrung, des Preises, die Bezeugung, daß ich nichts Eigenthümliches habe, sondern es aufgebe, indem ich mich im Verhältniß zum Absoluten denke. Der, an den der Besitz aufgegeben wird, soll dadurch nicht reicher werden, sondern das Subject giebt sich dadurch nur das Bewußtseyn der aufgehobenen Trennung und sein Thun ist insofern schlechthin freudiges Thun. Dieß ist auch der Sinn der Geschenke im Orient überhaupt; so bringen die Unterthanen und Besiegten dem Könige Gaben, nicht daß er reicher werden soll, denn es wird ihm ohnehin Alles zugeschrieben und es gehört ihm Alles.

Das Opfer kann sich dann weiter bestimmen als Opfer der Reinigung in Rücksicht auf eine bestimmte Verunreinigung. Eine Sünde im eigentlichen Sinne wird auf diesem Standpunkt nicht gethan; die bestimmten Opfer der Reinigung gesellen sich vielmehr zu allem endlichen Thun überhaupt. Sie sind auch keine Buße, keine Strafe, haben auch nicht eine geistige Bekehrung zum Zweck und sind überhaupt kein Verlust und kein Schaden, der erlitten würde. Es wird nicht so angesehen, daß man etwas Uebles gethan habe und dafür wieder ein Uebel erleiden müsse. Alle diese Bestimmungen würden die Vorstellung einer Berechtigung des Subjects einschließen, das ist aber eine Vorstellung, die hier noch gar nicht sich einmischt. Nach unserm Standpunkt würden solche Opfer als ein Verlust betrachtet werden, indem dadurch ein Eigenthum aufgegeben wird. Solche Ansicht findet indeß auf jenem Standpunkt nicht statt; das Opfer ist hier vielmehr wesentlich etwas Symbolisches. Es ist eine Verunreinigung geschehen und diese muß auf ebenso unmittelbare Weise abgethan werden; allein das Subject kann das Geschehene nicht ungeschehen machen und auch nicht bereuen, daß es so gehandelt habe. Es muß deshalb nothwendig eine Vertauschung geschehen und etwas Anderes aufgegeben werden als diejenige Existenz, um die es eigentlich zu thun war. Das Geopferte

kann dem Werth nach viel geringer seyn, als was ich erhalte, was ich mir erworben habe. So die Erndte, die ich gewonnen, das Thier, das ich geschlachtet habe, diese nehme ich in Besitz, und soll nun gezeigt werden, daß es mir nicht Ernst sey mit diesem Besitz, so geschieht das auf symbolische Weise. Es ist nicht so, als ob das, was ich thue, nicht geschehen sollte, denn diese Handlungen sind nothwendig; durch das Opfer wird nur diese Verendlichung überhaupt, dieses Fürmichseyn wieder aufgehoben.

Der allgemeine Charakter, den dieses gottesdienstliche Handeln hat, ist dasjenige, was wir das Ceremoniöse heißen. Dieses Ceremoniöse besteht darin, daß alltägliche, gemeine Handlungen — wie wir sie ansehen — zugleich nothwendige Handlungen und durch Vorschrift bestimmt sind. Wir haben das Recht, uns hiebei willkürlich zu verhalten oder bewußtlos der Gewohnheit zu folgen; ebenso halten wir eine Reinigung nicht für nöthig, insofern solche Handlungen, wie das Erndten und das Schlachten eines Thieres nothwendig sind. Da ferner bei jenen Opfern und Reinigungen eine Beziehung auf die religiöse Seite stattfindet, so ist kein Unterschied vorhanden, dem nicht eine Wichtigkeit beigelegt würde. So werden die verschiedenen Lebensmittel nicht bloß in Beziehung auf den Geschmack und die Gesundheit betrachtet. Ebenso tritt in Ansehung der Reinigung und des Opfers die Verschiedenheit der Combination ein: diejenige Handlung, wodurch die Reinigung von einer andern Handlung vollbracht wird, kann keine nothwendige Beziehung auf dieselbe haben und die Combination kann deshalb nur eine zufällige und äußerliche seyn. Daraus entsteht das Peinliche dieses Cultus. Wenn in jenen Ceremonieen und Combinationen ein Sinn liegt oder gelegen hat, so ist es ein trivialer und oberflächlicher, und indem solche Handlungen zur Gewohnheit werden, so verlieren sie auch noch den wenigen Sinn, der darin gelegen haben mag.

Es tritt nun auf diesem Standpunkt auch die bestimmte Strafe ein, insofern ein Thun, das einer bestimmten Vorschrift entgegengesetzt ist, aufgehoben werden soll und es sich um eine Uebertretung handelt. Die Strafe gegen eine solche Verletzung ist wieder eine Verletzung und es wird etwas aufgegeben, Leben, Eigenthum u. s. f. Aber diese Strafe hat hier den Sinn einer ganz trockenen, förmlichen Strafe in der Weise der bürgerlichen Strafe. Diese bekümmert sich aber nicht unmittelbar um die Besserung des Verbrechers, während die kirchliche Buße in unserm Sinne eine Strafe ist, deren wesentlicher Zweck die Besserung und Bekehrung des Bestraften ist. Einen solchen moralischen oder vielmehr religiösen Sinn kann auf diesem Standpunkt die Strafe nicht haben. Bürgerliche und Staatsgesetze sind hier überhaupt identisch mit den religiösen Gesetzen. Das Staatsgesetz ist Gesetz der Freiheit, setzt die Persönlichkeit, die Menschenwürde voraus und bezieht sich wesentlich auf den Willen; es bleibt dabei eine Sphäre der Willkür übrig für die Entscheidung über zufällige, gleichgültige Dinge. Auf diesem Standpunkt jedoch ist diese Abscheidung noch nicht vorhanden und es findet im Allgemeinen ein Zustand der bloßen Nothwendigkeit statt.

Von dem endlichen Seyn und Thun, welches der dargestellte Cultus zu dem An- und Fürsichseyenden in Beziehung setzt, scheidet sich nun auch ein weiter bestimmtes Thun ab, welches zweckmäßig ist. Während das Verrichten der Handlungen, die sich auf unser Bedürfniß unmittelbar beziehen, nicht nach einem Zweck geschieht, sondern unmittelbar regulirt ist, so ist dagegen das zweckmäßige Thun nicht bloß das bedürftige Thun nach Gewohnheit, sondern es bestimmt sich nach Vorstellungen. So ist es nun zwar auch noch endliches Thun, insofern es endlichen Zweck hat; aber indem hier zunächst das Princip ist, daß das Endliche zum Unendlichen erhoben werde, so sind die endlichen Zwecke auch zu einem unendlichen

Zweck zu erweitern. So tritt das religiöse Arbeiten ein, welches Werke der Andacht hervorbringt, die nicht zu einem endlichen Zweck bestimmt sind, sondern Etwas seyn sollen, das an und für sich ist. Dieß Arbeiten ist hier selbst Cultus. Seine Werke und Productionen sind nicht wie unsere Kirchenbauten anzusehen, die nur unternommen werden, weil man ihrer eben bedarf, sondern das Arbeiten als reines Hervorbringen und als perennirendes Arbeiten ist der Zweck für sich selbst und ist somit nie fertig.

Diese Arbeit ist nun von verschiedener Art und von verschiedenem Grade, von der bloß körperlichen Bewegung des Tanzes bis zu den ungeheuren colossalen Bauwerken. Die letzteren Werke haben dann vornemlich den Sinn von Monumenten, deren Errichtung endlos ist, da immer wieder von vorn angefangen werden muß, wenn eine Generation mit einem Werke fertig ist.

Bei solchen Werken ist das Bestimmende noch nicht die freie Phantasie, sondern das Hervorgebrachte hat den Charakter des Ungeheuern und Colossalen. Das Hervorbringen ist noch wesentlich an das Natürliche und Gegebene gekettet und was der Thätigkeit freisteht, das ist nur darauf beschränkt, daß die Maaße übertrieben und die gegebenen Gestalten ins Ungeheure geführt werden.

Auch alle diese Arbeiten fallen noch in die Sphäre des Opfers. Denn wie bei diesem ist der Zweck das Allgemeine, gegen welches sich die Eigenheit und die Interessen des Subjects im Thun aufgeben müssen. Alle Thätigkeit ist überhaupt ein Aufgeben, aber nicht mehr eines nur äußerlichen Dinges, sondern der innerlichen Subjectivität. Dieses Aufgeben und Opfern, das in der Thätigkeit liegt, ist als Thätigkeit zugleich objectivirend, bringt Etwas zu Stande, aber nicht so, daß das producirte Seyn überhaupt nur aus mir kommt, sondern nach einem inhaltsvollen Zweck geschieht. Die Arbeit

des Menschen, wodurch die Einheit des Endlichen und Unendlichen nur insofern zu Stande kommt, als sie durch den Geist hindurchgegangen und aus seinem Thun herausgerungen ist, ist aber schon ein tieferes Opfer und ein Fortschritt gegen das Opfer, wie es ursprünglich nur als Aufgeben einer unmittelbaren Endlichkeit erscheint. Denn in jenem Produciren ist das Opfer geistiges Thun und die Anstrengung, die als Negation des besondern Selbstbewußtseyns den im Innern und in der Vorstellung lebenden Zweck festhält und äußerlich für die Anschauung hervorbringt.

Bisher haben wir den Cultus dieses Standpunktes betrachtet, wie er von der vorausgesetzten Einheit des Selbstbewußtseyns und des Gegenstandes ausgeht. Es tritt jedoch hier oft auch Abweichung von dieser ursprünglichen Einheit ein, von diesem Versöhntseyn oder von dem Mangel des Bedürfnisses des Versöhntseyns. Diese Abweichungen liegen theils in der Willkür des Subjects, in dem Genuß, den das Individuum in seiner Welt hat, denn es ist nicht geistig Selbstbewußtes, also noch Neigung, Begier, oder kommen von einer andern Seite, von der Naturmacht, von dem Unglück des Menschen, des Individuums, der Völker, der Staaten. Nach dergleichen Störungen, wodurch die Einheit unterbrochen ist, bedarf es dann immer ernsthafter Negation, um sie wieder herzustellen.

Da ist die Trennung des Göttlichen und Menschlichen, und der Sinn des Cultus nicht dieser, diese Einigkeit zu genießen, sondern die Entzweiung aufzuheben. Auch da ist noch die Voraussetzung der an und für sich seyenden Versöhnung.

2. Diese Trennung ist zunächst eine solche, die im Natürlichen eintritt, und sie erscheint dann als ein äußeres Unheil, das einem Volke begegnet: Gott ist da die substantielle Macht, die Macht des Geistigen wie des Natürlichen: wenn nun Mißwachs, Kriegsunglück, Pest und andere Cala-

mitäten das Land bedrücken, so ist die Richtung des Cultus diese, das Wohlwollen der Götter, das ursprünglich vorhanden ist, wieder zu erlangen. Das Unglück macht hier die Trennung aus, es betrifft nur die natürliche Sphäre, den äußerlichen Zustand hinsichtlich des körperlichen Daseyns, daß diese äußerlichen Umstände nicht so sind, wie die Forderungen an das Glück verlangen. Da ist die Voraussetzung, daß dieser natürliche Zustand nicht ein zufälliger ist, sondern von einer höhern Macht abhängt, die sich als Gott bestimmt; Gott hat ihn gesetzt, hervorgebracht. Eine weitere Bestimmung ist, daß dieser Wille, der das Unglück verhängt, in dem moralischen Zusammenhang stehe, daß es einem Menschen oder einem Volke wohl oder übel gehe, weil der Mensch oder das Volk es durch seine Schuld verdient habe. Darum wird der Gang der Natur gestört gegen die Zwecke der Menschen, so daß er ihrem Nutzen und ihrer Glückseligkeit feindlich entgegentritt. In dem Falle dieser Trennung ist erforderlich, die Einigkeit des göttlichen Willens mit den Zwecken der Menschen wieder herzustellen. Der Cultus nimmt so die Gestalt der Sühnung an: diese wird vollbracht durch Handlungen der Reue und Buße, durch Opfer und Ceremonieen, wodurch der Mensch zeigt, daß es ihm Ernst sey, seinen besondern Willen aufzugeben.

Es liegt hier überhaupt die Anschauung zu Grunde, daß Gott die Macht über die Natur ist, daß diese von einem höhern Willen abhängt. Die Frage, die sich hier aufwirft, ist nur, inwiefern der göttliche Wille sich in den natürlichen Ereignissen darstelle, wie er in diesen zu erkennen sey? Es gilt auf diesem Standpunkt die Voraussetzung, daß die Naturmacht nicht nur natürliche ist, sondern Zwecke in sich enthält, die ihr als solcher fremd sind, nämlich Zwecke des Guten, die das Wohl der Menschen betreffen und von denen dasselbe abhängig ist. Dieß erkennen wir auch als wahr an; aber das

Gute ist das Abstracte, Allgemeine: wenn die Menschen von ihrem Guten sprechen, so haben sie ganz particulare Zwecke für sich und so fassen sie es im beschränkten, natürlichen Daseyn. Wenn man aber so vom göttlichen Willen zu den besondern Zwecken herabsteigt, so steigt man in das Reich der Endlichkeit und Zufälligkeit hinein. Die Frömmigkeit, der fromme Gedanke, daß das einzelne Unglück vom Guten abhängig sey, steigt zwar auch vom Einzelnen auf zu Gott, zum Allgemeinen; damit wird die Hoheit des Allgemeinen über das Besondere anerkannt. Das Weitere aber ist die Anwendung dieses Allgemeinen auf's Besondere und hier tritt das Mangelhafte in die Vorstellung ein. Völker, die von Calamitäten heimgesucht werden, suchen nach einem Vergehen, das die Veranlassung davon sey; es wird dann weiter Zuflucht gesucht bei einer Macht, die sich nach Zwecken bestimmt: wenn nun auch dieß Allgemeine zugegeben wird, so führt dagegen die Anwendung auf's Particulare zu einem Mißverhältniß.

In den Störungen, die wir auf dieser ersten Stufe finden, erscheint die Einheit als ein Beschränktes; sie kann zerrissen werden; sie ist nicht absolut: denn sie ist eine ursprüngliche, unreflectirte. So schwebt über dieser vorausgesetzten, unmittelbaren, und damit zerstörbaren Harmonie und über der Feier und dem Genuß derselben noch ein Höheres, Höchstes, denn die ursprüngliche Einheit ist nur natürliche Einigkeit, damit beschränkt für den Geist; mit einem Naturelement behaftet, hat er nicht eine Realität, wie er sie seinem Begriff nach haben soll. Diese Uneinigkeit muß für das Bewußtseyn vorhanden seyn; denn es ist an sich denkender Geist, es muß in ihm das Bedürfniß einer absoluten Einheit hervortreten, die über jener Befriedigung der Genüsse schwebt, die aber nur abstract bleibt, weil die erfüllte lebendige Grundlage jene ursprüngliche Harmonie ist. Ueber dieser Sphäre schwebt eine Trennung, die nicht aufgelöst ist, so klingt durch die Freude

jener lebendigen Einheit ein unaufgelöster Ton der Trauer und des Schmerzes; ein Schicksal, eine unbekannte Macht, eine zwingende Nothwendigkeit, unerkannt anerkannt, ohne Versöhnung, der das Bewußtseyn sich unterwirft, aber nur mit der Negation seiner selbst, schwebt über dem Haupt von Göttern und Menschen. Dieß ist ein Moment, das mit dieser Bestimmung des Selbstbewußtseyns verbunden ist.

Hier nun ist es, daß eine besondere Seite des Cultus hervortritt. In jener ersten Einheit nämlich ist die Negation des Subjects oberflächlich und zufällig, und nur die Empfindung der Trauer, der Gedanke der Nothwendigkeit, der ein Negatives gegen jene lebendige Einheit ist, schwebt über diesem. Aber diese Negativität muß selbst wirklich werden und sich als das Höhere über jener Einheit beweisen. Diese Nothwendigkeit bleibt nicht bloß Vorstellung, es wird Ernst mit dem Menschen, der natürliche Mensch vergeht, der Tod macht Ernst mit ihm, das Schicksal verzehrt ihn trostlos, denn eben die Versöhnung, die Einheit ist nicht die des Tiefen, Innersten, sondern das Naturleben ist noch wesentliches Moment, ist nicht aufgegeben, die Entzweiung ist noch nicht so weit gegangen, sondern es ist eine Einheit des Natürlichen und Geistigen geblieben, in der das erste eine affirmative Bestimmung behält. Dieß Schicksal muß nun in der Vorstellung auf subjective Weise zum Affirmativen umgestaltet werden, so sind die Manen das Unversöhnte, das versöhnt werden muß, sie müssen gegen das Unrecht ihres Todes gerächt werden. Dieß ist nun die Todtenfeier, eine wesentliche Seite des Cultus.

3. Das Höhere gegen diesen Standpunkt des Cultus ist dann dieß, daß die Subjectivität zum Bewußtseyn ihrer Unendlichkeit in sich gekommen ist; hier tritt dann die Religion und der Cultus ganz in das Gebiet der Freiheit. Das Subject weiß sich als unendlich und zwar als Subject. Dazu gehört, daß jenes früher Unenthüllte an ihm

selbst das Moment hat, Einzelnheit zu seyn, die dadurch absoluten Werth erhält. Aber die Einzelnheit hat nun als diese absolute und somit schlechthin allgemeine Einzelnheit Werth. Da ist der Einzelne nur durch Aufhebung seiner unmittelbaren Einzelnheit, durch welche Aufhebung er die absolute Einzelnheit in sich erzeugt, und daher frei in sich selbst. Diese Freiheit ist als Bewegung des absoluten Geistes in ihm durch Aufhebung des Natürlichen, Endlichen. Der Mensch, damit daß er zum Bewußtseyn der Unendlichkeit seines Geistes gekommen ist, hat die höchste Entzweiung gegen die Natur überhaupt und gegen sich gesetzt, diese ist es, die das Gebiet der wahrhaften Freiheit hervorbringt. Durch dieß Wissen des absoluten Geistes ist der höchste Gegensatz gegen die Endlichkeit eingetreten, und diese Entzweiung ist der Träger der Versöhnung. Hier heißt es nicht mehr, daß der Mensch von Hause aus, d. h. seiner Unmittelbarkeit nach, gut und mit dem absoluten Geist versöhnt ist, sondern daß im Gegentheil gerade darum, weil sein Begriff die absolut freie Einheit ist, jene seine natürliche Existenz sich unmittelbar als entgegengesetzt beweiset und somit als Aufzuhebendes. Die Natürlichkeit, das unmittelbare Herz ist das, dem entsagt werden muß, weil dieß Moment den Geist nicht frei läßt, und er als natürlicher Geist nicht durch sich gesetzt ist. Ist die Natürlichkeit erhalten, so ist der Geist nicht frei; was er ist, ist er dann nicht durch sich, für sich, sondern er findet sich so; in jener höheren Sphäre dagegen ist alles, was der Mensch seyn soll, in das Gebiet der Freiheit gelegt. Hier geht denn der Cultus wesentlich in das Gebiet des Innern über, hier soll das Herz brechen, d. h. der natürliche Wille, das natürliche Bewußtseyn soll aufgegeben werden. Einer Seits sind es auch wirkliche Sünden, die der Mensch zu bereuen hat, also Sünden, die als einzelne etwas Zufälliges sind und nicht die menschliche Natur als solche betreffen: andrer Seits aber gilt in der Abstraction der Endlich-

keit und Unendlichkeit, in diesem allgemeinen Gegensatze das Endliche überhaupt als böse. Die Trennung, die ursprünglich im Menschen liege, soll aufgehoben werden. Und allerdings ist der natürliche Wille nicht der Wille, wie er seyn soll, denn er soll frei seyn und der Wille der Begierde ist nicht frei. Der Geist ist von Natur nicht wie er seyn soll, erst durch die Freiheit ist er dieß: dieß wird hier so vorgestellt, daß der Wille von Natur böse ist. Aber Schuld hat der Mensch nur, indem er bei seiner Natürlichkeit stehen bleibt. Recht, Sittlichkeit ist nicht der natürliche Wille, denn in diesem ist der Mensch selbstsüchtig, will nur seine Einzelnheit als solche. Durch den Cultus nun soll das Böse aufgehoben werden. Der Mensch soll nicht unschuldig seyn in dem Sinne, daß er weder gut noch böse sey; solche natürliche Unschuld kommt nicht aus der Freiheit des Menschen: sondern der Mensch wird erzogen zur Freiheit, die nur dann wesentlich ist, wenn sie den wesentlichen Willen will und dieß ist auch das Gute, Rechte, Sittliche.

Frei soll der Mensch werden, d. h. ein rechter und sittlicher Mensch und zwar durch den Weg der Erziehung. Diese Erziehung ist in jener Vorstellung als die Ueberwindung des Bösen ausgedrückt und ist damit auf den Boden des Bewußtseyns gesetzt, während die Erziehung auf bewußtlose Weise geschieht. — In dieser Form des Cultus ist das Aufheben des Gegensatzes von gut und böse vorhanden; der natürliche Mensch wird als böse dargestellt, das Böse ist aber die Seite der Trennung und Entfremdung und diese Entfremdung ist zu negiren. Dabei ist die Voraussetzung, daß die Versöhnung an sich vollbracht sey; im Cultus bringt der Mensch sich diese Vergewisserung hervor und ergreift er die an sich vollbrachte Versöhnung. Vollbracht aber ist sie in und durch Gott und diese göttliche Realität soll der Mensch sich zu eigen machen.

Diese Aneignung der Versöhnung geschieht aber vermittelst der Negation der Entfremdung, also durch Entsagung und

es fragt sich nun: was ist es näher, dem der Mensch entsagen soll? Man soll seinem besonderen Willen, seinen Begierden und Naturtrieben entsagen. Es kann dieß so verstanden werden, als sollten die Naturtriebe ausgerottet werden, nicht bloß gereinigt, als sollte die Lebendigkeit des Willens getödtet werden. Dieß ist ganz unrichtig: das Wahre ist, daß nur der unreine Gehalt geläutert, d. h. ihr Gehalt dem sittlichen Willen angemessen gemacht werden soll; dagegen wird fälschlich gefordert, wenn die Entsagung auf abstracte Weise gefaßt wird, daß der Trieb der Lebendigkeit in sich solle aufgehoben werden. Zu dem, was dem Menschen eigen ist, gehört auch der Besitz, sein Eigenthum: es ist mit seinem Willen sein; so könnte nun auch gefordert werden, daß der Mensch seinen Besitz aufgäbe; die Ehelosigkeit ist eine ähnliche Forderung. Dem Menschen gehört auch Freiheit, Gewissen: man kann in demselben Sinne auch verlangen, daß der Mensch seine Freiheit, seinen Willen aufgebe, so daß er zu einem dumpfen, willenlosen Geschöpf herabsinkt. Dieß ist das Extrem jener Forderung. — Hieher gehört weiter auch, daß ich meine Handlungen ungeschehen mache und die Regungen des bösen Thuns unterdrücke: die Entsagung heißt dann, daß ich gewisse Handlungen, die ich vollbracht habe, nicht als die meinigen betrachten wolle, daß ich sie als ungeschehen ansehen, d. h. bereuen wolle: in der Zeit ist zwar die Handlung vorübergegangen, so daß sie durch die Zeit vernichtet ist, aber nach ihrem inneren Gehalt, insofern sie meinem Willen angehört, ist sie im Innern noch aufbewahrt, und das Vernichten derselben heißt dann, die Gesinnung, in der sie ideell existirt, aufgeben. Wenn die Strafe die Vernichtung des Bösen in der Wirklichkeit ist, ist diese Vernichtung im Innern die Buße und Reue, und der Geist kann diese Entsagung leisten, da er die Energie hat, sich an sich zu verändern und die Maximen und Intentionen seines Willens in sich zu vernichten. Wenn der Mensch in dieser Weise seiner Selbstsucht und der Ent-

zweiung mit dem Guten entsagt, dann ist er der Versöhnung theilhaftig geworden und durch die Vermittlung in sich zum Frieden gelangt. So geschieht es nun, daß hier im Subject der Geist erscheint, wie er wahrhaft an und für sich und seinem Inhalt gemäß ist und daß dieser Inhalt kein jenseitiger mehr ist, sondern die freie Subjectivität darin ihr Wesen zum Gegenstande hat. Der Cultus ist so endlich die *Gegenwärtigkeit* des Inhalts, der den absoluten Geist ausmacht, wodurch denn die Geschichte des Inhalts Gottes wesentlich auch *Geschichte der Menschheit* ist, die Bewegung Gottes zu den Menschen und des Menschen zu Gott. Der Mensch weiß sich wesentlich in dieser Geschichte enthalten, in sie verflochten, indem er sich als anschauend in sie versenkt, ist sein Versenktseyn in dieselbe das Mitdurchlaufen dieses Inhalts und Processes und giebt er sich die Gewißheit und den Genuß der darin enthaltenen Versöhnung.

Diese Bearbeitung der Subjectivität, diese Reinigung des Herzens von seiner unmittelbaren Natürlichkeit, wenn sie durch und durch ausgeführt wird und einen bleibenden *Zustand* schafft, der ihrem *allgemeinen* Zwecke entspricht, vollendet sich als *Sittlichkeit* und auf diesem Wege geht die Religion hinüber in die *Sitte*, den *Staat*.

So tritt jener Zusammenhang ein, der auch *Verhältniß der Religion zum Staat* heißt, und über ihn ist noch ausführlicher zu sprechen.

III.

Das Verhältniß der Religion zum Staat.

1. Der Staat ist die wahrhafte Weise der Wirklichkeit; in ihm kommt der wahrhafte, sittliche Wille zur Wirklichkeit nnd lebt der Geist in seiner Wahrhaftigkeit. Die Religion ist das göttliche Wissen, das Wissen des Menschen von Gott und Wissen seiner in Gott. Dieß ist die göttliche Weisheit und das Feld der absoluten Wahrheit. Nun giebt es eine zweite

Weisheit, die Weisheit der Welt und um deren Verhältniß zu jener göttlichen Weisheit fragt es sich.

Im Allgemeinen ist die Religion und die Grundlage des Staates Eins und dasselbe; sie sind *an und für sich identisch*. Im patriarchalischen Verhältniß, in der jüdischen Theokratie ist beides noch nicht unterschieden und noch äußerlich identisch. Es ist aber beides auch verschieden und so wird es im weiteren Verlauf streng von einander getrennt; dann aber wieder wahrhaft identisch gesetzt. Die an und für sich seyende Einheit erhellet schon aus dem Gesagten; die Religion ist Wissen der höchsten Wahrheit und diese Wahrheit näher bestimmt ist der *freie Geist*; in der Religion ist der Mensch frei vor Gott; indem er seinen Willen dem göttlichen gemäß macht, so ist er dem höchsten Willen nicht entgegen, sondern er hat sich selbst darin; er ist frei, indem er im Cultus das erreicht hat, die Entzweiung aufzuheben. Der Staat ist nur *die Freiheit in der Welt*, in der Wirklichkeit. Es kommt hier wesentlich auf den Begriff der Freiheit an, den ein Volk in seinem Selbstbewußtseyn trägt, denn im Staat wird der Freiheitsbegriff realisirt und zu dieser Realisirung gehört wesentlich das Bewußtseyn der an sich seyenden Freiheit. Völker, die nicht wissen, daß der Mensch an und für sich frei sey, diese leben in der Verdumpfung sowohl in Ansehung ihrer Verfassung, als ihrer Religion. — Es ist Ein Begriff der Freiheit in Religion und Staat. Dieser Eine Begriff ist das Höchste, was der Mensch hat, und er wird von dem Menschen realisirt. Das Volk, das einen schlechten Begriff von Gott hat, hat auch einen schlechten Staat, schlechte Regierung, schlechte Gesetze.

Diesen Zusammenhang zwischen Staat und Religion zu betrachten, dieß gehört in seiner ausgebildeten Ausführlichkeit eigentlich der Philosophie der Weltgeschichte an. Hier ist er nur in der bestimmten Form zu betrachten, wie er der Vorstellung erscheint, in dieser sich in Widersprüche verwickelt und

wie es endlich zu dem Gegensatze beider kommt, der das Interesse der modernen Zeit bildet. Wir betrachten daher jenen Zusammenhang zunächst

2. wie er vorgestellt wird. Die Menschen haben über ihn ein Bewußtseyn, aber nicht wie er der absolute Zusammenhang ist, und in der Philosophie gewußt wird, sondern sie wissen ihn überhaupt und stellen ihn sich vor. Die Vorstellung des Zusammenhangs spricht sich nun so aus, daß die Gesetze, die Obrigkeit, die Staatsverfassung von Gott stammen: dadurch sind diese autorisirt und zwar durch die höchste Autorität, die der Vorstellung gegeben ist. Die Gesetze sind die Entwicklung des Freiheitsbegriffes, und dieser, so sich reflectirend auf das Daseyn, hat zu seiner Grundlage und Wahrheit den Freiheitsbegriff, wie er in der Religion gefaßt ist. Es ist damit dieß ausgesprochen, daß diese Gesetze der Sittlichkeit, des Rechts ewige und unwandelbare Regeln für das Verhalten des Menschen, daß sie nicht willkürlich sind, sondern bestehn, so lange als die Religion selbst. Die Vorstellung dieses Zusammenhangs finden wir bei allen Völkern. Es kann dieß auch in der Form ausgesprochen werden, daß man Gott gehorcht, indem man den Gesetzen und der Obrigkeit folgt, den Mächten, welche den Staat zusammenhalten. Dieser Satz ist einer Seits richtig, ist aber auch der Gefahr ausgesetzt, daß er ganz abstract genommen werden kann, indem nicht bestimmt wird, wie die Gesetze explicirt sind und welche Gesetze für die Grundverfassung zweckmäßig sind; so formell ausgedrückt heißt jener Satz: man soll den Gesetzen gehorchen, sie mögen seyn wie sie wollen. Das Regieren und Gesetzegeben ist auf diese Weise der Willkür der Regierung überlassen. Dieses Verhältniß ist in protestantischen Staaten vorgekommen, und auch nur in solchen kann es Statt haben, denn da ist jene Einheit der Religion und des Staates vorhanden. Die Gesetze des Staates gelten als vernünftige und als ein Göttliches wegen dieser vorausgesetzten ursprünglichen Harmonie und die Religion hat nicht ihre eigenen Principien, die denen widersprechen, welche im Staate gelten. Indem aber beim Formellen stehen geblieben wird, so ist damit der Willkür, der Tyrannei und der Unterdrückung offener Spielraum gegeben. In England ist dieß besonders zum Vorschein gekommen (unter den letzten Königen aus dem Hause Stuart), indem eine passive Obedienz gefordert wurde und der Satz galt, der Regent sey nur Gott über seine Handlungen Rechenschaft schuldig. Dabei ist die Voraussetzung, daß nur der Regent auch bestimmt wisse, was dem Staate wesentlich und nothwendig sey; denn in ihm, in seinem Willen liegt die nähere Bestimmung, daß er eine unmittelbare Offenbarung Gottes sey. Durch weitere Consequenz ist aber dieß Princip dahin ausgebildet, daß es ins Gegentheil umgeschlagen ist; denn der Unterschied der Priester und Laien ist bei den Protestanten nicht vorhanden und die Priester sind nicht privilegirt, die göttliche Offenbarung zu besitzen, noch weniger giebt es ein solches Privilegium, das einem Laien ausschließlich zukomme. Gegen das Princip der göttlichen Autorisation des Regenten ist daher das Princip derselben Autorisation gesetzt, die auch dem Laien überhaupt zukomme. So ist in England eine protestantische Secte aufgestanden, welche behauptete, ihr sey durch Offenbarung eingegeben, wie regiert werden müsse; nach solcher Eingebung des Herrn haben sie eine Empörung aufgeregt und ihren König enthauptet. — Wenn also wohl im Allgemeinen feststeht, daß die Gesetze durch den göttlichen Willen sind, so ist es eine eben so wichtige Seite, diesen göttlichen Willen zu erkennen, und dieß ist nichts Particulares, sondern kommt Allen zu.

Was nun das Vernünftige sey, dieß zu erkennen ist die Sache der Bildung des Gedankens und besonders die Sache der Philosophie, die man in diesem Sinne wohl Weltweisheit nennen kann. Es ist ganz gleichgültig, in welcher äußerlichen

Erscheinung die wahren Gesetze sich geltend gemacht haben, (ob sie den Regenten abgetrotzt sind oder nicht,) die Fortbildung des Begriffs der Freiheit, des Rechts, der Humanität bei den Menschen ist für sich nothwendig. — Bei jener Wahrheit, daß die Gesetze der göttliche Wille sind, kommt es also besonders darauf an, daß bestimmt wird, *welches diese Gesetze sind*: Principien als solche sind nur abstracte Gedanken, die ihre Wahrheit erst in der Entwickelung haben, in ihrer Abstraction festgehalten sind sie das ganz Unwahre.

3. Endlich können auch Staat und Religion *entzweit* seyn und *unterschiedene Gesetze* haben. Der Boden des Weltlichen und Religiösen ist ein verschiedener und da kann auch ein Unterschied in Ansehung des Princips eintreten. Die Religion bleibt nicht bloß auf ihrem eigenthümlichen Boden, sondern sie geht auch an das Subject, macht ihm Vorschriften in Beziehung auf seine Religiosität, und damit in Beziehung auf seine Thätigkeit. Diese Vorschriften, welche die Religion dem Individuum macht, können verschieden seyn von den Grundsätzen des Rechts und der Sittlichkeit, die im Staate gelten. Dieser Gegensatz spricht sich in der Form aus, daß die Forderung der Religion auf die *Heiligkeit* gehe, die des Staates auf *Recht und Sittlichkeit*; auf der einen Seite sey die Bestimmung für die *Ewigkeit*, auf der andern für die *Zeitlichkeit* und das zeitliche Wohl, welches für das ewige Heil aufgeopfert werden müsse. Es wird so ein *religiöses Ideal* aufgestellt, ein Himmel auf Erden, d. h. die *Abstration des Geistes gegen das Substantielle der Wirklichkeit*; *Entsagung* der Wirklichkeit ist die Grundbestimmung, die hervortritt, und damit Kampf und Fliehen. Der substantiellen Grundlage, dem Wahrhaften wird etwas Anderes, das höher seyn soll, entgegengesetzt.

Die *erste* Sittlichkeit in der substantiellen Wirklichkeit ist die *Ehe*. Die Liebe, die Gott ist, ist in der Wirklichkeit die eheliche Liebe. Als die erste Erscheinung des substantiellen Willens in der daseyenden Wirklichkeit hat diese Liebe eine natürliche Seite, sie ist aber auch eine sittliche Pflicht. Dieser Pflicht wird die Entsagung, die *Ehelosigkeit*, als etwas Heiliges gegenübergestellt.

Zweitens. Der Mensch als einzelner hat sich mit der Naturnothwendigkeit herumzuschlagen; es ist für ihn ein sittliches Gesetz, sich durch seine Thätigkeit und Verstand selbständig zu machen, denn der Mensch ist natürlicher Weise von vielen Seiten abhängig; er wird genöthigt, durch seinen Geist, durch seine Rechtlichkeit sich seinen Unterhalt zu erwerben und sich so frei von jener Naturnothwendigkeit zu machen, das ist die *Rechtschaffenheit* des Menschen. Eine religiöse Pflicht, die dieser weltlichen entgegengesetzt worden ist, verlangt, daß der Mensch nicht auf diese Weise thätig seyn, sich nicht mit solchen Sorgen bemühen solle. Der ganze Kreis des Handelns, aller Thätigkeit, die sich auf den Erwerb, die Industrie u. s. w. bezieht, ist somit verworfen, der Mensch soll sich nicht mit solchen Zwecken abgeben; die Noth ist aber hier vernünftiger, als solche religiöse Ansichten. Die Thätigkeit des Menschen wird einer Seits als etwas Unheiliges vorgestellt, andrer Seits wird von dem Menschen sogar verlangt, wenn er einen Besitz hat, so soll er diesen nicht nur nicht vermehren durch seine Thätigkeit, sondern ihn an die *Armen*, und besonders an die Kirche, d. h. an solche, die nichts thun, nicht arbeiten, verschenken. Was also im Leben als Rechtschaffenheit hoch gehalten ist, wird somit als unheilig verworfen.

Drittens. Die höchste Sittlichkeit im *Staate* beruht darauf, daß der vernünftige allgemeine Wille bethätigt werde; im Staate hat das Subject seine *Freiheit*, diese ist darin verwirklicht. Dagegen wird eine religiöse Pflicht aufgestellt, nach welcher nicht die Freiheit der Endzweck für den Menschen seyn darf, sondern er soll sich einer strengen *Obedienz* unter-

werfen, in der Willenlosigkeit beharren; ja noch mehr, er soll selbstlos seyn auch in seinem Gewissen, in seinem Glauben, in der tiefsten Innerlichkeit soll er Verzicht auf sich thun und sein Selbst wegwerfen.

Wenn die Religion in dieser Weise auf die Thätigkeit des Menschen Beschlag legt, so kann sie ihm eigenthümliche Vorschriften machen, die der Vernünftigkeit der Welt entgegengesetzt sind. Dagegen ist die Weltweisheit aufgetreten, welche das Wahrhafte in der Wirklichkeit erkennt, im Bewußtseyn des Geistes sind die Principien seiner Freiheit erwacht und da sind die Ansprüche der Freiheit mit den religiösen Principien, die jene Entsagung forderten, in Kampf gerathen. In den katholischen Staaten stehen Religion und Staat so einander gegenüber, wenn die subjective Freiheit sich in dem Menschen aufthut.

In diesem Gegensatz spricht sich die Religion nur auf eine negative Weise aus und fordert von dem Menschen, daß er aller Freiheit entsage; dieser Gegensatz ist näher dieser, daß der Mensch in seinem wirklichen Bewußtseyn überhaupt an sich rechtlos sey und die Religion in dem Gebiet der wirklichen Sittlichkeit keine absoluten Rechte anerkennt. Das ist der ungeheure Unterschied, der damit in die moderne Welt eingetreten ist, daß überhaupt gefragt wird, ob die Freiheit der Menschen als etwas an und für sich Wahrhaftes anerkannt werden soll, oder ob sie von der Religion verworfen werden darf.

Es ist schon gesagt worden, daß die Uebereinstimmung der Religion und des Staates vorhanden seyn kann; dieß ist im Allgemeinen dem Princip nach, aber in abstracter Weise der Fall in den protestantischen Staaten; denn der Protestantismus fordert, daß der Mensch nur glaube, was er wisse, daß sein Gewissen als ein Heiliges unantastbar seyn solle; in der göttlichen Gnade ist der Mensch nichts Passives; er ist mit seiner subjectiven Freiheit wesentlich dabei und in seinem Wissen, Wollen, Glauben ist das Moment der subjectiven Freiheit ausdrücklich gefordert. In den Staaten anderer Religion kann es dagegen seyn, daß beide Seiten nicht übereinstimmen, daß die Religion von dem Princip des Staates unterschieden ist; dieß sehen wir in einem weit ausgebreiteten Kreise, einer Seits eine Religion, die das Princip der Freiheit nicht anerkennt, andrer Seits eine Staatsverfassung, die dasselbe zur Grundlage macht. Wenn man sagt, der Mensch ist seiner Natur nach frei, so ist das ein Princip von unendlichem Werthe; bleibt man aber bei dieser Abstraction, so läßt sie keinen Organismus der Staatsverfassung aufkommen, denn dieser fordert eine Gliederung, worin die Pflichten und Rechte beschränkt werden; jene Abstraction läßt keine Ungleichheit zu, welche eintreten muß, wenn ein Organismus und damit wahrhafte Lebendigkeit Statt haben soll.

Dergleichen Grundsätze sind wahr, dürfen aber nicht in ihrer Abstraction genommen werden; das Wissen, daß der Mensch der Natur, d. h. dem Begriff nach frei ist, gehört der neuern Zeit an; mag nun aber bei der Abstraction stehen geblieben werden oder nicht, so kann es seyn, daß diesen Grundsätzen die Religion gegenübersteht, welche dieselben nicht anerkennt, sondern sie als rechtlos betrachtet und nur die Willkür für rechtmäßig. Es tritt also nothwendig ein Kampf ein, der sich nicht auf wahrhafte Weise ausgleichen läßt. Die Religion fordert das Aufheben des Willens, das weltliche Princip legt ihn dagegen zu Grunde; wenn jene religiösen Principien sich geltend machen, so kann es nicht anders geschehen, als daß die Regierungen mit Gewalt verfahren und die entgegenstehende Religion verdrängen oder die, welche derselben angehören, als Parthei behandeln. Die Religion als Kirche kann da wohl klug seyn und äußerlich nachgiebig, aber es tritt dann Inconsequenz in den Geistern ein. Die Welt hält fest an einer bestimmten Religion und hängt zugleich an entgegengesetzten Principien: insofern man diese ausführt und doch noch zu jener Religion

gehören will, so ist das eine große Inconsequenz. So haben die Franzosen z. B., die das Princip der weltlichen Freiheit festhalten, in der That aufgehört, der katholischen Religion anzugehören, denn diese kann nichts aufgeben, sondern sie fordert consequent in Allem unbedingte Unterwerfung unter die Kirche. Religion und Staat stehen auf diese Weise im Widerspruch: die Religion läßt man dann auf der Seite liegen, sie soll sich finden, wie sie mag; sie gilt nur als Sache der Individuen, um welche der Staat sich nicht zu bekümmern habe, und dann wird weiter gesagt, die Religion sey nicht einzumischen in die Staatsverfassung. Das Setzen jener Grundsätze der Freiheit giebt vor, daß sie wahrhafte seyen, weil sie mit dem innersten Selbstbewußtseyn des Menschen zusammenhängen. Wenn es aber in der That die Vernunft ist, die diese Principien findet, so hat sie die Bewahrheitung derselben, sofern sie wahrhaft sind und nicht formell bleiben, nur darin, daß sie dieselben zurückführt auf die Erkenntniß der absoluten Wahrheit, und diese ist nur der Gegenstand der Philosophie; diese muß aber vollständig und bis auf die letzte Analyse zurückgegangen seyn; denn wenn die Erkenntniß sich nicht in sich vollendet, so ist sie der Einseitigkeit des Formalismus ausgesetzt, geht sie aber bis auf den letzten Grund, so kommt sie zu dem, was als Höchstes, als Gott anerkannt ist. Es läßt sich also wohl sagen, die Staatsverfassung solle auf der einen Seite stehen bleiben, die Religion auf der andern, aber da ist diese Gefahr vorhanden, daß jene Grundsätze mit Einseitigkeit behaftet bleiben. Wir sehen so gegenwärtig die Welt voll vom Princip der Freiheit, und dasselbe besonders auf die Staatsverfassung bezogen: diese Principien sind richtig, aber mit dem Formalismus behaftet sind sie Vorurtheile, indem die Erkenntniß nicht bis auf den letzten Grund gegangen ist; da allein ist die Versöhnung mit dem schlechthin Substantiellen vorhanden. —

Das Andere nun, was bei jener Trennung in Betracht

kommt, ist diese Seite, daß, wenn nun die Principien der wirklichen Freiheit zu Grunde gelegt sind und diese sich zu einem Systeme des Rechts entwickeln, daraus gegebene, positive Gesetze entstehen und diese die Form von juridischen Gesetzen überhaupt in Beziehung auf die Individuen erhalten. Die Erhaltung der Gesetzgebung ist den Gerichten anheimgegeben, wer das Gesetz übertritt, wird vor Gericht gezogen, und die Existenz des Ganzen wird in solche juridische Form überhaupt gesetzt. Ihr gegenüber steht dann die Gesinnung, das Innere, welches gerade der Boden der Religion ist. Es sind so zwei Seiten sich einander entgegen, die der Wirklichkeit angehören, — die positive Gesetzgebung und die Gesinnung in Ansehung derselben.

In Bezug auf die Verfassung giebt es hier zwei Systeme: das moderne System, worin die Bestimmungen der Freiheit und der ganze Bau derselben auf formelle Weise aufrecht erhalten werden, ohne die Gesinnung zu beachten. Das andere System ist das der Gesinnung — das griechische Princip überhaupt, das wir besonders in der platonischen Republik entwickelt finden. Wenige Stände machen hierin die Grundlage aus, das Ganze beruht sonst auf der Erziehung, auf der Bildung, welche zur Wissenschaft und Philosophie fortgehen soll. Die Philosophie soll das Herrschende seyn und durch sie soll der Mensch zur Sittlichkeit geleitet werden: alle Stände sollen der *σωφροσύνη* theilhaftig seyn.

Beide Seiten, die Gesinnung und jene formelle Constitution, sind unzertrennlich und können sich gegenseitig nicht entbehren; aber in neuerer Zeit ist die Einseitigkeit zum Vorschein gekommen, daß einer Seits die Constitution sich selbst tragen soll und Gesinnung, Religion, Gewissen andrer Seits als gleichgültig auf die Seite gestellt seyn sollen, indem es die Staatsverfassung nichts angehe, zu welcher Gesinnung und Religion sich die Individuen bekennen. Wie einseitig das aber

ist, erhellt daraus, daß die Gesetze von Richtern gehandhabt werden, und da kommt es auf ihre Rechtlichkeit, so wie auf ihre Einsicht an, denn das Gesetz herrscht nicht, sondern die Menschen sollen es herrschen machen: diese Bethätigung ist ein Concretes; der Wille des Menschen, so wie ihre Einsicht, müssen das Ihrige dazu thun. Die Intelligenz des Subjects muß auch deshalb oft entscheiden, weil die bürgerlichen Gesetze das Bestimmen sehr weit führen und doch noch nicht jedes Besondere berühren können. Ebenso ein Einseitiges ist aber auch die Gesinnung für sich, an welchem Mangel die platonische Republik leidet. In jetzigen Zeiten will man sich gar nicht auf die Einsicht verlassen, sondern man will Alles nach positiven Gesetzen geleitet wissen. Ein großes Beispiel dieser Einseitigkeit haben wir in der neuesten Tagesgeschichte erlebt: an der Spitze der französischen Regierung hat man eine religiöse Gesinnung gesehen, die von der Art war, daß ihr der Staat überhaupt für ein Rechtloses galt, und daß sie feindselig gegen die Wirklichkeit, gegen Recht und Sittlichkeit auftrat. Die letzte Revolution war nun die Folge eines religiösen Gewissens, das den Principien der Staatsverfassung widersprochen hat, und doch soll es nun nach derselben Staatsverfassung nicht darauf ankommen, zu welcher Religion sich das Individuum bekenne: diese Collision ist noch sehr weit davon, gelöst zu seyn.

Die Gesinnung nimmt nicht nothwendig die Form der Religion an; sie kann auch mehr beim Unbestimmten stehen bleiben. Aber in dem, was man das Volk nennt, ist die letzte Wahrheit nicht in Form von Gedanken und Principien, sondern was dem Volke als Recht gelten soll, kann das nur insofern, als es *Bestimmtes*, Besonderes ist. Dieß Bestimmte des Rechts und der Sittlichkeit hat nun für das Volk seine letzte Bewährung nur in der Form einer *vorhandenen Religion*, und wenn diese nicht mit den Principien der Freiheit

zusammenhängt, so ist immer die Spaltung und eine unaufgelöste Entzweiung vorhanden, ein feindseliges Verhältniß, das gerade im Staate nicht stattfinden soll. Unter Robespierre hat in Frankreich der Schrecken regiert und zwar gegen die, welche nicht in der Gesinnung der Freiheit waren, weil sie *verdächtig* gewesen sind, d. h. um der Gesinnung willen. So ist auch das Ministerium Karl's X. verdächtig gewesen. Nach dem Formellen der Constitution war der Monarch keiner Verantwortlichkeit ausgesetzt; aber dieß Formelle hat nicht Stand gehalten; die Dynastie ist vom Thron gestürzt worden. So zeigt es sich, daß in der formell ausgebildeten Constitution der letzte Nothanker doch wieder die Gesinnung ist, die in ihr bei Seite gestellt war und nun mit Verachtung aller Form sich geltend macht. An diesem Widerspruch und an der herrschenden Bewußtlosigkeit desselben ist es, daß unsere Zeit leidet. —

Uebergang in den folgenden Abschnitt.

Wir haben unterschieden den bestimmten, beschränkten Cultus und den Cultus in dem Elemente der Freiheit, also denselben Unterschied gefunden, der überhaupt in die Vorstellung Gottes fällt.

Die beiden Seiten des Geistes in seiner Objectivität, wie er vorzugsweise Gott heißt, und des Geistes in seiner Subjectivität, machen die Realität des absoluten Begriffs von Gott aus, der als die absolute Einheit dieser seiner beiden Momente der absolute Geist ist. Die Bestimmtheit in einer dieser Seiten entspricht der andern Seite, sie ist die durchgehende allgemeine Form, in der die Idee steht und die wieder eine Stufe in der Totalität der Entwickelung derselben ausmacht.

Was nun diese *Stufen der Realisirung* betrifft, so ist im Bisherigen schon der allgemeine Unterschied festgesetzt, daß nach der einen Form der Realität der Geist in *einer*

Bestimmtheit seines Seyns und seines Selbstbewußtseyns befangen ist, nach der andern aber seine absolute Realität ist, in welcher er den entwickelten Inhalt der Idee des Geistes zu seinem Gegenstand hat. Diese Form der Realität ist die wahrhafte Religion.

Nach diesem Unterschied ist es nun die bestimmte Religion, die zunächst in der folgenden Abtheilung betrachtet wird.

Der

Religionsphilosophie

zweiter Theil.

Die bestimmte Religion.

Eintheilung.

Der nächstliegende Sinn der bestimmten Religion ist der, daß die Religion überhaupt als Gattung genommen sey, und die bestimmten Religionen als Arten: dieses Verhältniß von Gattung zu Arten ist einer Seits ganz richtig, wenn in anderen Wissenschaften vom Allgemeinen zum Besonderen übergegangen wird: das Besondere ist aber da nur empirisch aufgenommen, es findet sich, daß es diese und jene Thiere, dieses und jenes Recht giebt. In der philosophischen Wissenschaft darf nicht so verfahren werden, das Besondere darf nicht zu dem Allgemeinen hinzutreten, sondern das Allgemeine selbst entschließt sich zum Bestimmen, zum Besonderen; der Begriff theilt sich, er macht eine ursprüngliche Bestimmung aus sich. Mit der Bestimmtheit überhaupt ist sogleich Daseyn und Zusammenhang mit Anderem gesetzt; was bestimmt ist, ist für Anderes und das Unbestimmte ist gar nicht da. Das, wofür die Religion ist, das Daseyn derselben, ist das Bewußtseyn. Die Religion hat ihre Realität als Bewußtseyn. Dieß ist unter Realisirung des Begriffs zu verstehen: der Inhalt wird dadurch bestimmt, daß und wie er für das Bewußtseyn ist. Unser Gang ist folgender: wir haben damit angefangen, den Begriff der Religion, die Religion an sich zu betrachten; das ist sie für uns, wie wir sie gesehen haben, ein Anderes ist es, daß sie sich zum Bewußtseyn bringt. Oder mit anderen Worten: Als wir den Begriff der Religion betrachteten, war dieser unser Gedanke, er hat in diesem Medium unsers Gedankens existirt, wir haben den Begriff gedacht und er hatte seine Realität in unserm Denken.

Aber die Religion ist nicht nur dieses Subjective, sondern ist an und für sich objectiv, sie hat eine Weise der Existenz für sich und die erste Form derselben ist die der Unmittelbarkeit, wo die Religion in ihr selbst noch nicht zum Gedanken, zur Reflexion fortgegangen ist. Diese Unmittelbarkeit treibt sich aber selbst zur Vermittlung fort, weil sie an sich Gedanke ist und erst in der wahrhaften Religion wird es gewußt, was sie an und für sich ist, was ihr Begriff ist; die wirkliche Religion ist dem Begriff angemessen. Wir haben jetzt den Gang zu betrachten, wie die wahrhafte Religion entsteht; die Religion ist in ihrem Begriff ebenso noch keine Religion, denn sie ist wesentlich nur im Bewußtseyn als solche vorhanden. Diesen Sinn hat das, was wir hier betrachten, das sich Realisiren des Begriffs. Der Fortgang des Realisirens ist im Allgemeinen angegeben worden: der Begriff ist als Anlage im Geist, er macht die innerste Wahrheit desselben aus, aber der Geist muß dazu kommen, diese Wahrheit zu wissen: dann erst ist die wahrhafte Religion wirklich. Man kann von allen Religionen sagen, sie seyen Religionen, und entsprechen dem Begriff der Religion, zu gleicher Zeit aber, indem sie noch beschränkt sind, entsprechen sie dem Begriff nicht: doch aber müssen sie ihn enthalten, sonst wären sie nicht Religionen; der Begriff aber ist auf verschiedene Weise in ihnen vorhanden, sie enthalten ihn nur zuerst an sich. Diese bestimmten Religionen sind nur besondere Momente des Begriffs und eben damit entsprechen sie dem Begriff nicht, denn er ist nicht wirklich in ihnen. So ist der Mensch zwar an sich frei, die Africaner, Asiaten aber sind es nicht, weil sie nicht das Bewußtseyn dessen haben, was den Begriff des Menschen ausmacht. Die Religion ist nun in ihrer Bestimmtheit zu betrachten; das Höchste, das erreicht wird und werden kann, ist, daß die Bestimmtheit der Begriff selbst ist; wo also die Schranke aufgehoben und das religiöse Bewußtseyn nicht vom Begriff unterschieden ist — dieß ist die Idee, der vollkommen realisirte Begriff, davon kann aber erst im letzten Theil die Rede seyn.

Es ist die Arbeit des Geistes durch Jahrtausende gewesen, den Begriff der Religion auszuführen und ihn zum Gegenstand des Bewußtseyns zu machen. Der Durchgang in dieser Arbeit ist, daß von der Unmittelbarkeit und Natürlichkeit ausgegangen wird, und diese muß überwunden werden. Die Unmittelbarkeit ist das Natürliche: das Bewußtseyn ist aber Erheben über die Natur; das natürliche Bewußtseyn ist das sinnliche, wie der natürliche Wille die Begierde ist, das Individuum, das sich will nach seiner Natürlichkeit, Besonderheit — sinnliches Wissen und sinnliches Wollen. Die Religion aber ist das Verhältniß von Geist zu Geist, das Wissen des Geistes vom Geist in seiner Wahrheit, nicht in seiner Unmittelbarkeit, Natürlichkeit. Das Bestimmen der Religion ist der Fortgang von der Natürlichkeit zum Begriff: dieser ist zunächst nur das Innere, das Ansich, nicht das Heraus des Bewußtseyns. — Ueber diese Zweideutigkeit, daß der Begriff ursprünglich ist, daß aber seine erste Existenz nicht seine wahrhafte Ursprünglichkeit ist, darüber ist später noch ein Wort zu sagen.

Von diesen bestimmten Religionen ist zuerst die Eintheilung zu geben, die besonderen Formen, die darin zu betrachten sind; zunächst muß dieß jedoch auf allgemeine Weise geschehen.

Die Sphäre, die wir zunächst haben, enthält also die bestimmte Religion, die dem Inhalt nach über die Bestimmtheit noch nicht hinauskommt. In der Thätigkeit, über die Unmittelbarkeit herauszukommen, liegt noch nicht die errungene Freiheit, sondern nur das Freimachen, das noch mit dem, von welchem es sich freimacht, verwickelt ist.

Das Erste ist nun, daß wir die Form der natürlichen, unmittelbaren Religion betrachten. In dieser ersten, natürlichen Religion ist das Bewußtseyn noch natürliches und sinnlich begehrendes Bewußtseyn. So ist es unmittelbar. Es ist da noch nicht Entzweiung des Bewußtseyns in ihm selbst, denn diese hat die Bestimmtheit, daß das Bewußtseyn seine

sinnliche Natur von dem Wesenhaften unterscheidet, so daß das Natürliche nur als vermittelt durch das Wesenhafte gewußt wird. Hier ist es, wo erst Religion entstehen kann.

Bei dieser Erhebung zum Wesenhaften haben wir den Begriff dieser Erhebung überhaupt zu betrachten. Hier wird der Gegenstand auf gewisse Weise bestimmt und dieß Wahre, von dem sich das Bewußtseyn unterscheidet, ist Gott. Diese Erhebung ist dasselbe, was abstracter in den Beweisen vom Daseyn Gottes vorkommt. In allen diesen Beweisen ist Eine und dieselbe Erhebung; nur ist der Ausgangspunkt und die Natur dieses Wesens verschieden. Das aber, diese Erhebung zu Gott, so und so bestimmt, ist nur die Eine Seite. Das Andere ist die Umkehrung: Gott, so und so bestimmt, verhält sich zum Subject, das sich erhoben hat. Da tritt dann ein, wie das Subject bestimmt ist; es weiß sich aber so, wie Gott bestimmt ist.

Ebenso ist die bewußte Richtung des Subjects zu diesem Wesen anzugeben und das bringt die Seite des Cultus herein, das Zusammenschließen des Subjects mit seinem Wesen.

Die Eintheilung ist also folgende.

1. Die natürliche Religion, sie ist Einheit des Geistigen und Natürlichen und in dieser noch natürlichen Einheit ist hier Gott gefaßt. Der Mensch in seiner Unmittelbarkeit ist nur sinnliches, natürliches Wissen und natürliches Wollen. Insofern das Moment der Religion darin ist und das Moment der Erhebung noch in die Natürlichkeit eingeschlossen ist, so ist da Etwas, das doch ein Höheres seyn soll als nur ein Unmittelbares. Das ist die Zauberei.

2. Die Entzweiung des Bewußtseyns in sich selbst, so daß es sich weiß als bloßes Natürliches und davon unterscheidet das Wahrhafte, Wesenhafte, in welchem diese Natürlichkeit, Endlichkeit nichts gilt und gewußt wird als ein Nichtiges. Während in der natürlichen Religion der Geist noch in Neutralität mit der Natur lebt, ist nun Gott als die absolute Macht und Substanz bestimmt, in welcher der natürliche Wille, das Subject nur ein Vorübergehendes, Accidenz, ein Selbst- und Freiheitsloses ist. Die höchste Würde des Menschen ist hier, sich als ein Nichtiges zu wissen.

Diese Erhebung des Geistes über das Natürliche ist aber zunächst noch nicht consequent durchgeführt; es ist vielmehr noch eine fürchterliche Inconsequenz vorhanden, mit der die verschiedenen geistigen und natürlichen Mächte untereinander gemengt sind. Diese in sich noch inconsequente Erhebung hat ihre geschichtliche Existenz in den drei orientalischen Religionen der Substanz.

3. Die Verwirrung des Natürlichen und Geistigen führt aber zu dem Kampfe der Subjectivität, die sich in ihrer Einheit und Allgemeinheit herzustellen sucht und dieser Kampf hat seine geschichtliche Existenz wieder in drei Religionen gehabt, welche die Religionen des Uebergangs zur Stufe der freien Subjectivität bilden. Da aber auch in ihnen, wie auf den vorhergehenden Stufen, der Geist noch nicht vollständig das Natürliche sich unterworfen hat, so machen sie mit jenen überhaupt die Sphäre

A. der Naturreligion aus.

Gegen sie ist die zweite Stufe der bestimmten Religion, auf welcher die Erhebung des Geistes mit Consequenz gegen das Natürliche durchgeführt ist,

B. die Religion der geistigen Individualität oder der freien Subjectivität.

Hier ist es, daß das geistige Fürsichseyn des Subjects anfängt, der Gedanke das Herrschende, Bestimmende ist und daß die Natürlichkeit, als ein nur aufbewahrtes Moment, nur zum Schein heruntergesetzt ist als Accidentelles gegen das Substantielle, im Verhältniß zu ihm, daß es nur Naturleben wird, Leiblichkeit für das Subject, oder doch das schlechthin determinirte ist von dem Subject.

Es kommen auch hier wieder drei Formen vor.

1. Indem das geistige Fürsichseyn sich heraushebt, so ist

es das, welches festgehalten wird als die Reflexion in sich und als Negation der natürlichen Einheit. So ist denn nur Ein Gott, der im Gedanken ist, und das natürliche Leben ist nur ein gesetztes, das ihm als solches gegenübersteht, kein Substantielles gegen denselben ist, und nur ist durch das Wesen des Gedankens. Das ist der geistig Eine, in sich ewig gleiche Gott, gegen welchen das Natürliche, das Weltliche, Endliche überhaupt als ein unwesentliches, substantialitätsloses gesetzt ist. Aber dadurch zeigt sich dieser Gott, da er nur durch das Setzen des Unwesentlichen der wesentliche ist, nur durch jenes selbst zu seyn, und dieses Unwesentliche, dieser Schein ist nicht eine Erscheinung seiner. Dieß ist die Religion der Erhabenheit.

2. Es ist das Natürliche und Geistige vereinigt; doch nicht wie in der unmittelbaren Vereinigung, sondern in solcher Einheit, daß das Geistige das Bestimmende ist und in der Einheit mit dem Leiblichen, so daß dieses ihm nicht gegenübersteht, sondern nur Organ ist, sein Ausdruck, in dem es sich darstellt. Dieß ist die Religion der göttlichen Erscheinung, der göttlichen Leiblichkeit, Materialität, Natürlichkeit, so daß dieß das Erscheinen der Subjectivität, oder daß darin vorhanden ist das Sicherscheinen der Subjectivität, nicht nur für andere erscheinend, sondern sich erscheinend. Diese geistige Individualität ist so nicht die unbeschränkte des reinen Gedankens, sie hat nur einen geistigen Charakter. Einer Seits ist so das Natürliche am Geistigen als der Leib, und dadurch, daß es so den Leib gebraucht, ist andrer Seits das Subject als endlich bestimmt. Dieß ist die Religion der Schönheit.

In der Religion der Erhabenheit ist der Eine Gott der Herr und die Einzelnen verhalten sich als Dienende zu ihm. In der Religion der Schönheit hat sich das Subject auch gereinigt von seinem nur unmittelbaren Wissen und Wollen, hat aber auch seinen Willen behalten und weiß sich als frei und so weiß es sich, weil es die Negation seines natürlichen Willens vollbracht hat und als sittliches, freies affirmative Beziehung

auf Gott hat. Das Subject ist aber noch nicht durch das Bewußtseyn und durch den Gegensatz des Guten und Bösen hindurchgegangen und so noch mit der Natürlichkeit afficirt. Bildet die Religion der Schönheit daher die Stufe der Versöhnung gegen die Sphäre der Erhabenheit, so ist diese Versöhnung noch die unmittelbare, weil sie noch nicht durch das Bewußtseyn des Gegensatzes vermittelt ist.

3. Die Religion, worin der Begriff, der für sich selbst bestimmte, der concrete Inhalt beginnt, der Zweck es ist, welchem die allgemeinen Mächte der Natur oder auch die Götter der schönen Religion dienen, ist die Religion der äußeren Zweckmäßigkeit. Ein concreter Inhalt, der solche Bestimmtheiten in sich faßt, daß die bisher einzelnen Mächte Einem Zweck unterworfen sind. Das einzelne Subject ist bisher noch ein anderes, als jene göttlichen Mächte; diese machen den göttlichen Inhalt überhaupt aus, und das einzelne Subject ist das menschliche Bewußtseyn, der endliche Zweck. Der göttliche Inhalt dient jetzt jener Spitze der Subjectivität, welche ihm in der Religion der Schönheit fehlte, zum Mittel sich zu vollführen. Die Weise wie so die Religion erscheint, ist der äußere endliche Zweck, die Zweckmäßigkeit. Die Idee des Geistes selbst bestimmt sich an und für sich, sie ist sich allerdings der Zweck, und dieser ist nur der Begriff des Geistes, der Begriff, der sich realisirt. Hier ist das Geistige auch Zweck, hat die in sich concreten Bestimmungen in sich, aber diese sind hier noch endlich, beschränkter Zweck, der aber damit das Verhalten des Geistes zu sich selbst noch nicht ist. Der einzelne Geist will in den Göttern nur seinen eignen subjectiven Zweck; er will sich, nicht den absoluten Inhalt.

Die Religion der Zweckmäßigkeit, wo in Gott Ein Zweck gesetzt ist, aber noch nicht der absolute Zweck, kann auch die Religion des Fatum genannt werden, weil eben der Zweck noch nicht reiner geistiger Zweck ist, sondern sogleich ein besonderer Zweck in Gott gesetzt ist. Dieser besondere Zweck ist darin ein Vernunftloses gegen die andern Zwecke, die eben so viel Recht hätten.

Diese Eintheilung muß nicht bloß im subjectiven Sinn genommen werden, sondern es ist die nothwendige Eintheilung im objectiven Sinn der Natur des Geistes. Der Geist in der Weise der Existenz, die er in der Religion hat, ist zunächst die natürliche Religion, das Weitere ist dann, daß die Reflexion hineinkommt, der Geist frei in sich wird, das Subjective überhaupt, was jedoch erst aus der Einheit der Natur herkommt, noch darauf bezogen ist, dieß ist die bedingte Freiheit, das Dritte ist dann das Wollen des Geistes, sich in sich zu bestimmen, was denn als Zweck, Zweckmäßigkeit für sich erscheint, dieß ist zuerst auch noch endlich und beschränkt. Dieß sind die Grundbestimmungen, die die Momente der Entwickelung des Begriffs und zugleich der concreten Entwickelung sind.

Man kann diese Stufen mit denen des Menschenalters vergleichen. Das Kind ist noch in der ersten unmittelbaren Einheit des Willens und der Natur, sowohl seiner eignen als auch der es umgebenden Natur. Die zweite Stufe, das Jünglingsalter, die für sich werdende Individualität, ist die lebendige Geistigkeit, noch keinen Zweck für sich setzend, die sich treibt, strebt, und Interesse nimmt an allem, was ihr vorkommt. Das Dritte, das Mannsalter, ist das der Arbeit für einen besonderen Zweck, dem der Mann sich unterwirft, dem er seine Kräfte widmet. Ein Letztes endlich wäre das Greisenalter, das das Allgemeine als Zweck vor sich habend, diesen Zweck erkennend, von besonderer Lebendigkeit, Arbeit zurückgekehrt ist zum allgemeinen Zweck, zum absoluten Endzweck, und aus der breiten Mannigfaltigkeit des Daseyns sich zur unendlichen Tiefe des Insichseyns gesammelt hat. Diese Bestimmungen sind die, welche logischer Weise durch die Natur des Begriffs bestimmt sind. Am Ende da wird dann eingesehen, daß die erste Unmittelbarkeit nicht als Unmittelbarkeit ist, sondern ein Gesetztes, das Kind ist selbst ein Erzeugtes.

Erster Abschnitt.

I.

Die unmittelbare Religion.

Sie ist das, was man in neuerer Zeit natürliche Religion genannt hat, diese trifft mit der Naturreligion zusammen, insofern man in dieser den Gedanken heraushebt.

Unter Naturreligion hat man in neuerer Zeit verstanden, was der Mensch durch sich, durch das natürliche Licht seiner Vernunft von Gott herausbringen und erkennen kann. Man hat sie so der geoffenbarten entgegengesetzt und behauptet, nur das könne für den Menschen wahrhaft seyn, was er in seiner Vernunft habe. Natürliche Vernunft ist aber ein schiefer Ausdruck; denn unter Natürlichem versteht man das Sinnlich-natürliche, das Unmittelbare. Natur der Vernunft ist vielmehr Begriff der Vernunft; der Geist ist eben dieß, sich über die Natur zu erheben. Natürliche Vernunft ist, dem wahrhaften Sinne nach, Geist, Vernunft dem Begriff nach, und das macht keinen Gegensatz gegen die geoffenbarte Religion. Gott, der Geist, kann sich nur dem Geist, der Vernunft offenbaren.

Natürliche Religion hat man in neuerer Zeit näher die bloß metaphysische Religion genannt, insofern Metaphysik so viel hat zu bedeuten gehabt, wie verständige Gedanken, Vorstellungen des Verstandes, das ist diese moderne verständige Religion, was Deismus heißt, das Resultat der Aufklärung, Wissen von Gott als Abstractum, in welche Abstraction alle Bestimmungen von Gott, aller Glaube zurückgeführt sind. Man

kann dieß nicht eigentlich natürliche Religion nennen; es ist das Letzte, das Extrem des abstracten Verstandes, als Resultat der Kantischen Kritik.

Es ist hier noch von einer Vorstellung zu sprechen, die nach dem, was sie unter natürlicher Religion versteht, bestimmte Ansprüche darauf macht, daß wir sie hier betrachten. Man hat nämlich von der unmittelbaren Religion die Vorstellung, daß sie es seyn müsse, welche die wahrhafte, vortrefflichste, göttliche Religion sey und daß sie ferner auch geschichtlich habe die erste seyn müssen. Nach unsrer Eintheilung ist sie die unvollkommenste und so die erste, und nach dieser andern Vorstellung ist sie auch die erste, aber die wahrhafteste. Es ist, wie bemerkt worden, die Naturreligion so bestimmt, daß in ihr das Geistige mit dem Natürlichen in dieser ersten ungetrübten, ungestörten Einheit sey. Diese Bestimmung wird aber hier genommen als die absolute, wahrhafte Bestimmung und diese Religion in dieser Beziehung so als die göttliche. Man sagt, der Mensch habe eine wahrhafte, ursprüngliche Religion gehabt, im Stande der Unschuld, ehe noch jene Trennung in seine Intelligenz gekommen sey, die der Abfall genannt wird. A priori begründet man das in der Vorstellung, daß von Gott, als dem schlechthin Guten, Geister geschaffen seyen als Ebenbilder seiner selbst und dieses Gott Gemäße habe mit ihm in absolutem Zusammenhange gestanden. In diesem Zusammenhange habe der Geist auch in der Einheit mit der Natur gelebt, er sey noch nicht in sich reflectirt gewesen, habe noch nicht diese Trennung in sich vorgenommen von der Natur, stehe nach der praktischen Seite, dem Willen nach noch im schönen Glauben, noch in der Unschuld und sey absolut gut gewesen. Die Schuld entsteht erst mit der Willkür und diese ist, daß die Leidenschaft sich setzt in ihrer eignen Freiheit, das Subject die Bestimmungen nur aus sich nimmt, die es unterschieden hat vom Natürlichen. Die Pflanze ist in dieser Einheit; ihre Seele ist in

dieser Einheit der Natur; das Individuum der Pflanze wird nicht ungetreu ihrer Natur, sie wird, wie sie seyn soll, das Seyn und die Bestimmung ist nicht verschieden. Diese Trennung des Seynsollens und seiner Natur tritt erst mit der Willkür ein und diese hat ihre Stelle erst in der Reflexion; aber eben diese Reflexion und Absonderung sey ursprünglich nicht vorhanden und die Freiheit mit dem Gesetz und dem vernünftigen Willen so identisch gewesen, wie das Pflanzen-Individuum mit seiner Natur identisch ist.

Ebenso stellt man sich vor, wie der Mensch im Stande der Unschuld in Rücksicht auf das theoretische Bewußtseyn vollkommen sey. Er scheint sich hier zu bestimmen als identisch mit der Natur und dem Begriff der Dinge, es hat sich noch nicht geschieden das Fürsichseyn seiner und das der Dinge; er sieht ihnen ins Herz, die Natur ist für ihn noch nicht ein Negatives, ein Verfinstertes, erst in der Trennung legt sich die sinnliche Rinde um die Dinge, die ihn von ihnen trennt; die Natur stellt so mir eine Scheidewand gegenüber. Es wird so gesagt, der Geist ist in einem solchen Verhältniß die allgemeine, wahrhafte Natur der Dinge unmittelbar wissend, in der Anschauung sie verstehend, eben weil die Anschauung ein Wissen ist, ein Hellsehen, zu vergleichen mit dem Zustand des Somnambulismus, in welchem die Seele zu dieser Einheit der Innerlichkeit mit ihrer Welt zurückkehrt; so habe für jenen ursprünglichen anschauenden Verstand die Natur der Dinge aufgeschlossen dagelegen, weil sie für ihn befreit ist von den äußeren Bedingungen des Raums und der Zeit, von der verständigen Bestimmung der Dinge, so daß in dieser Einheit der Geist in freier Phantasie, die keine Willkür ist, die Dinge nach ihrem Begriff, nach ihrer Wahrhaftigkeit sieht, das Angeschaute durch den Begriff bestimmt ist, in ewiger Schönheit erscheint und über der Bedingung der Verkümmerung des Erscheinens steht — kurz, der Geist habe das Allgemeine im Besondern in

seiner reinen Gestaltung und das Besondere, Individuelle in seiner Allgemeinheit als eine göttliche, göttergleiche Lebendigkeit vor sich gehabt und angeschaut. Und indem der Mensch die Natur in ihrer innersten Bestimmtheit erfaßt und deren wahrhafte Beziehung auf die entsprechenden Seiten seiner selbst erkannt habe, so habe er sich zur Natur als zu einem entsprechenden die Organisation nicht zerstörenden Kleide verhalten. Es ist mit dieser Vorstellung die Idee verbunden, daß der Geist damit im Besitz aller Kunst und Wissenschaft gewesen sey und noch mehr stellt man sich vor, daß, wenn der Mensch in dieser allgemeinen Harmonie stehe, er die harmonische Substanz, Gott selbst unmittelbar schaue, nicht als Abstractum des Gedankens, sondern als bestimmtes Wesen.

Dieß ist die Vorstellung, die man von der primitiven Religion giebt, die die unmittelbare und die geschichtlich erste sey. Es kann seyn, daß man diese Vorstellung durch eine Seite der christlichen Religion zu bestätigen sucht. In der Bibel wird von einem Paradiese erzählt, viele Völker haben so ein Paradies im Rücken liegen, welches sie beklagen als ein verlorenes und was sie als das Ziel vorstellen, nach dem der Mensch sich sehne und zu dem er gelangen wird. So ein Paradies ist denn sowohl als Vergangenes als auch als Zukünftiges nach der Stufe der Bildung jener Völker mit sittlichem oder unsittlichem Inhalt erfüllt.

Was die Kritik solcher Vorstellung anbetrifft, so muß zunächst gesagt werden, daß solche Vorstellung ihrem wesentlichen Gehalt nach nothwendig ist. Das Allgemeine, Innere ist die göttliche Einheit im menschlichen Reflexe, oder der Gedanke des Menschen als solchen, der in dieser Einheit steht. So haben die Menschen die Vorstellung, daß das An- und Fürsichseyn eine Harmonie sey, die noch nicht in die Entzweiung übergegangen ist, weder in die von Gut und Böse, noch in die untergeordnete Entzweiung, in die Vielheit, Heftigkeit und Leidenschaft der Bedürfnisse. Diese Einheit, dieses Aufgelöstseyn der Widersprüche enthält allerdings das Wahrhafte und ist ganz übereinstimmend mit dem Begriff. Aber ein Anderes ist die nähere Bestimmung, daß diese Einheit als Zustand in der Zeit vorgestellt wird, als ein solcher, der nicht hätte verloren gehen sollen und der nur zufällig verloren gegangen ist. Das ist Verwechselung des Ersten als des Begriffs und der Realität des Bewußtseyns, wie diese dem Begriff gemäß ist.

Wir müssen also dieser Vorstellung ihr Recht widerfahren lassen, es ist darin enthalten die nothwendige Idee des göttlichen Selbstbewußtseyns, des ungetrübten Bewußtseyns von dem absoluten göttlichen Wesen Was diese Grundbestimmung betrifft, so ist sie darin als richtig nicht nur zuzugeben, sondern auch als wahrhafte Vorstellung zu Grunde zu legen. Diese ist, daß der Mensch kein Naturwesen als solches, kein Thier ist, sondern Geist. Insofern er Geist ist, hat er diese Allgemeinheit überhaupt in sich, die Allgemeinheit der Vernünftigkeit, welche Thätigkeit des concreten Denkens ist, und er hat den Instinct, das Allgemeine zu wissen, daß die Natur vernünftig ist, nicht bewußte Vernunft, sondern daß die Natur Vernunft in ihr hat.

So weiß der Geist auch, daß Gott vernünftig, die absolute Vernunft, die absolute Vernunftthätigkeit ist. So hat er instinctmäßig diesen Glauben, daß er Gott ebenso wie die Natur erkennen, in Gott sein Wesen finden müsse, wenn er sich vernünftig forschend zu ihm verhalte.

Es ist diese Einigkeit des Menschen mit Gott, mit der Natur im allgemeinen Sinne als Ansich allerdings die substantielle, wesentliche Bestimmung. Der Mensch ist Vernunft, ist Geist; durch diese Anlage ist er an sich das Wahrhafte: das ist aber der Begriff, das Ansich, und indem die Menschen zur Vorstellung kommen von dem, was Begriff, Ansich ist, kommen sie gewöhnlich darauf, das als etwas Vergangenes oder Zu-

künftiges vorzustellen, nicht als etwas Inneres, das an und für sich ist, sondern in Weise äußerlicher, unmittelbarer Existenz als Zustand. Es handelt sich also nur um die Form der Existenz oder die Weise des Zustandes. Der Begriff ist das Innere, das Ansich, aber als noch nicht in die Existenz getreten. Es ist also die Frage, was steht dem entgegen, zu glauben, daß das Ansich von vornherein als wirkliche Existenz vorhanden gewesen sey? Es steht ihm entgegen die Natur des Geistes. Der Geist ist nur das, wozu er sich macht. Dieß Hervorbringen dessen, was an sich ist, ist das Setzen des Begriffs in die Existenz.

Der Begriff muß sich realisiren, und die Realisirung des Begriffs, die Thätigkeiten, wodurch er sich verwirklicht, und die Gestalten, Erscheinungen dieser Verwirklichung, die vorhanden sind, haben einen andern Anschein, als was der einfache Begriff in sich ist. Der Begriff, das Ansich, ist nicht Zustand, Existenz, sondern die Realisirung des Begriffs macht erst Zustände, Existenz, und diese Realisirung muß von ganz anderer Art seyn, als was jene Beschreibung vom Paradies enthält.

Der Mensch ist wesentlich als Geist; aber der Geist ist nicht auf unmittelbare Weise, sondern er ist wesentlich dieß, für sich zu seyn, frei zu seyn, das Natürliche sich gegenüber zu stellen, aus seinem Versenktseyn in die Natur sich herauszuziehen, sich zu entzweien mit der Natur und erst durch und auf diese Entzweiung sich mit ihr zu versöhnen, und nicht nur mit der Natur, sondern auch mit seinem Wesen, mit seiner Wahrheit.

Diese Einigkeit, die durch die Entzweiung hervorgebracht ist, ist erst die selbstbewußte, wahre Einigkeit; das ist nicht Einigkeit der Natur, welche nicht des Geistes würdige Einheit, nicht Einigkeit des Geistes ist.

Wenn man jenen Zustand den Zustand der Unschuld nennt, kann es verwerflich scheinen, zu sagen, der Mensch müsse aus dem Zustand der Unschuld herausgehen und schuldig werden.

Der Zustand der Unschuld ist, wo für den Menschen nichts Gutes und nichts Böses ist: es ist der Zustand des Thiers, der Bewußtlosigkeit, wo der Mensch nicht vom Guten und auch nicht vom Bösen weiß, wo das, was er will, nicht bestimmt ist als das eine oder andere: denn wenn er nicht vom Bösen weiß, weiß er auch nicht vom Guten.

Der Zustand des Menschen ist der Zustand der Zurechnung, der Zurechnungsfähigkeit; Schuld heißt im Allgemeinen Zurechnung. Unter Schuld versteht man gewöhnlich, daß der Mensch Böses gethan, man nimmt es von der bösen Seite. Schuld aber im allgemeinen Sinne ist, daß dem Menschen zugerechnet werden kann, daß das sein Wissen, Wollen ist.

In Wahrheit ist jene erste natürliche Einigkeit als Existenz nicht ein Zustand der Unschuld, sondern der Rohheit, der Begierde, der Wildheit überhaupt. Das Thier ist nicht gut und nicht böse: der Mensch aber im thierischen Zustande ist wild, ist böse, ist, wie er nicht seyn soll. Wie er von Natur ist, ist er, wie er nicht seyn soll, sondern was er ist, soll er durch den Geist seyn, durch Wissen und Wollen dessen, was das Rechte ist. Dieß, daß, wenn der Mensch nur nach der Natur ist, er nicht ist, wie er seyn soll, ist so ausgedrückt worden, daß der Mensch von Natur böse ist.

Es ist darin enthalten: der Mensch soll sich selbst betrachten, wie er ist, sofern er nur nach der Natur lebt, seinem Herzen folgt, d. i. dem, was nur von selbst aufsteigt.

Wir finden eine bekannte Vorstellung in der Bibel, abstracter Weise der Sündenfall genannt — eine Vorstellung, die sehr tief, nicht nur eine zufällige Geschichte, sondern die ewige, nothwendige Geschichte des Menschen ist, in äußerlicher, mythischer Weise ausgedrückt.

Wird die Idee, das, was an und für sich ist, mythisch dargestellt, in Weise eines Vorgangs, so ist Inconsequenz unvermeidlich und so kann es nicht fehlen, daß auch diese Darstellung

Inconsequenzen in sich hat. Die Idee in ihrer Lebendigkeit kann nur vom Gedanken erfaßt und dargestellt werden.

Ohne Inconsequenz ist nun auch jene Darstellung nicht, aber die wesentlichen Grundzüge der Idee sind darin enthalten, daß der Mensch, indem er an sich diese Einigkeit ist, weil er Geist ist, herausgeht aus dem Natürlichen, aus diesem Ansich, in die Unterscheidung, und daß das Urtheil, Gericht kommen muß seiner und des Natürlichen.

So weiß er erst von Gott und dem Guten: wenn er davon weiß, hat er es zum Gegenstand seines Bewußtseyns; hat er es zum Gegenstand seines Bewußtseyns, so unterscheidet sich das Individuum davon.

Das Bewußtseyn enthält das Gedoppelte in sich, diese Entzweiung. Es wird nun zwar gesagt: das hätte nicht seyn sollen. Aber es liegt im Begriff des Menschen, zum Erkennen zu kommen, oder der Geist ist das, jenes Bewußtseyn zu werden. Insofern die Entzweiung und die Reflexion die Freiheit ist, daß der Mensch eine Wahl hat zwischen beiden Seiten des Gegensatzes, oder als Herr über Gut und Böse dasteht, so ist das ein Standpunkt, der nicht seyn soll, der aufgehoben werden muß, nicht aber ein solcher, der gar nicht eintreten soll, sondern dieser Standpunkt der Entzweiung endigt seiner eignen Natur gemäß mit der Versöhnung. Und daß die Reflexion, das Bewußtseyn, die Freiheit das Uebel, das Böse in sich enthält, das, was nicht seyn soll, aber ebenso das Princip, die Quelle der Heilung, die Freiheit, Beides ist in dieser Geschichte enthalten.

Die eine Seite, daß nämlich nicht bleiben soll der Standpunkt der Entzweiung, ist damit gesagt, daß ein Verbrechen begangen worden, Etwas, das nicht seyn soll, nicht bleiben. So heißt es, die Schlange habe mit ihrer Lüge den Menschen verführt. Der Hochmuth der Freiheit ist der Standpunkt darin, der nicht seyn soll.

Die andere Seite, daß er seyn soll, insofern er den Quell seiner Heilung enthält, ist ausgedrückt in den Worten Gottes: Siehe! Adam ist worden wie unser Einer. Es ist also nicht nur keine Lüge der Schlange, sondern Gott bestätigt das selbst. Dieses wird aber gewöhnlich übersehen, von demselben nicht gesprochen.

Wir können also sagen: das ist die ewige Geschichte der Freiheit des Menschen, daß er aus dieser Dumpfheit, in der er in seinen ersten Jahren ist, herausgeht, zum Licht des Bewußtseyns kommt überhaupt, näher, daß das Gute für ihn ist und das Böse.

Nehmen wir, was wirklich in dieser Darstellung liegt, heraus, so ist dasselbe darin, was in der Idee: daß der Mensch, der Geist zur Versöhnung komme, oder, oberflächlich ausgedrückt: daß er gut werde, seine Bestimmung erfülle, dazu ist dieser Standpunkt des Bewußtseyns, der Reflexion, Entzweiung eben so nothwendig, wie er verlassen werden muß.

Daß der Mensch in diesem Zustande das höchste Wissen der Natur und Gottes gehabt, auf dem höchsten Standpunkt der Wissenschaft gestanden, ist eine thörichte Vorstellung, die sich auch historisch als ganz unbegründet erwiesen.

Man stellt sich vor, daß diese natürliche Einheit das wahrhafte Verhältniß des Menschen in der Religion sey. Indessen muß uns schon der Umstand auffallen, daß dieß Paradies, dieß saturnische Zeitalter vorgestellt wird als ein verlorenes, schon darin liegt die Andeutung, daß eine solche Vorstellung nicht das Wahrhafte enthalte, denn in der göttlichen Geschichte giebt es keine Vergangenheit, keine Zufälligkeit. Wenn das existirende Paradies verloren gegangen ist, es mag dieß geschehen seyn, wie es will, so ist dieß eine Zufälligkeit, Willkür, die von außen her in das göttliche Leben gekommen wäre. Daß das Paradies verloren ist, zeigt uns, daß es nicht absolut als Zustand wesentlich ist. Das wahrhaft Göttliche, seiner Bestimmung

Gemäße geht nicht verloren, ist ewig und an und für sich bleibend. Dieser Verlust des Paradieses muß vielmehr als göttliche Nothwendigkeit betrachtet werden, und in der Nothwendigkeit des Aufhörens enthalten sinkt jenes vorgestellte Paradies herab zu einem Moment der göttlichen Totalität, das nicht das absolut Wahrhafte ist.

Die Einheit des Menschen mit der Natur ist ein beliebter wohlklingender Ausdruck, richtig gefaßt heißt er die Einheit des Menschen mit seiner Natur. Seine wahrhafte Natur aber ist die Freiheit, die freie Geistigkeit, das denkende Wissen des an und für sich Allgemeinen, und so bestimmt ist diese Einheit nicht eine natürliche unmittelbare Einheit mehr.

Die Pflanze ist in dieser ungebrochenen Einheit. Das Geistige ist dagegen nicht in unmittelbarer Einheit mit seiner Natur, es hat vielmehr, um zur Rückkehr zu sich zu gelangen, den Weg durch seine unendliche Entzweiung hindurchzumachen und erst die zustandegekommene Versöhnung zu erringen, sie ist kein Versöhntseyn von Hause aus, und diese wahrhafte Einheit ist erst durch die Trennung von seiner Unmittelbarkeit zu erlangen. Man spricht von unschuldigen Kindern und bedauert, daß diese Unschuld, diese Liebe, dieß Vertrauen verloren geht, oder man spricht von der Unschuld einfacher Völker, die aber seltener sind, als man glaubt, diese Unschuld ist aber nicht der wahrhafte Standpunkt des Menschen; freie Sittlichkeit ist nicht die des Kindes, sie steht höher als die genannte Unschuld, es ist selbstbewußtes Wollen, dieses erst ist das wahrhafte Verhältniß.

In seiner ursprünglichen Abhängigkeit von der Natur kann der Mensch milder oder roher seyn. Unter einem milden Himmelsstrich — und das ist vornemlich das Bestimmende — wo die Natur ihm die Mittel zur Befriedigung seiner physischen Bedürfnisse giebt, kann seine Natürlichkeit milde, wohlwollend und von einfachen Bedürfnissen und Verhältnissen bleiben und die Reisebeschreibungen geben angenehme Schilderungen von

solchen Zuständen. Aber theils sind diese milden Sitten mit barbarischen, gräulichen Gebräuchen und mit einem völligen Verviehen verknüpft, theils hängen solche einfachen Zustände von zufälligen Umständen ab, z. B. vom Klima, von der insularischen Lage. In jedem Falle aber sind sie ohne jenes allgemeine Selbstbewußtseyn und dessen Folgen, welche allein die Ehre des Geistes ausmachen. Ohnehin betreffen solche Beobachtungen und Beschreibungen, die wir von jenen vermeintlich unschuldigen Völkern haben, nur das äußere gutmüthige Benehmen der Menschen gegen Fremde, gehen aber nicht in das Innere der Verhältnisse und Zustände ein. Allen Ansichten und Wünschen einer kranken Philanthropie, welche den Menschen in jene ursprüngliche Unschuld zurückwünscht, steht schon die Wirklichkeit gegenüber und wesentlich die Natur der Sache, daß es nämlich jene Natürlichkeit nicht ist, zu was der Mensch bestimmt ist. Und was den Zustand der Kinder betrifft, so zeigen sich auch darin die Begierden, Selbstsucht und das Böse.

Wenn man dann aber sagt, der Mensch habe sich ursprünglich im Centrum der Natur befunden, den Dingen ins Herz gesehen u. s. f., so sind das schiefe Vorstellungen. An den Dingen ist zweierlei zu unterscheiden, einmal ihre Bestimmtheit, ihre Qualität, ihre Besonderheit im Verhältniß zu Anderem. Dieß ist die natürliche Seite, die endliche. Nach dieser Besonderheit können die Dinge dem Menschen im natürlichen Zustande bekannter seyn, er kann ein viel bestimmteres Wissen von ihrer besondern Qualität haben, als im gebildeten Zustande. Es ist dieß eine Seite, die auch in der Philosophie des Mittelalters zur Sprache gekommen ist, in der Signatura rerum, der äußern Qualität, wodurch die besondere eigenthümliche Natur bezeichnet werde, so daß in dieser äußerlichen Qualität zugleich für den Sinn die specifische Eigenthümlichkeit ihrer Natur gegeben sey. Dieß kann im natürlichen Menschen seyn, ebenso ist im Thiere dieser Zusammenhang seiner mit der

äußerlichen Qualität viel ausdrücklicher als im gebildeten Menschen. Zu dem, was das Thier zu seiner Nahrung bedarf, dazu ist es durch den Instinct getrieben, es verzehrt nur Bestimmtes und läßt alles andere neben sich liegen, verhält sich nur, indem es sich sein Anderes, nicht Anderes überhaupt entgegensetzt und den Gegensatz aufhebt. So hat es einen Instinct zu den Kräutern, durch welche es geheilt wird, wenn es krank ist. So sind das todtenhafte Aussehen, der Geruch der Pflanzen für den natürlichen Menschen Anzeichen von ihrer Schädlichkeit, ihrer Giftigkeit, er empfindet eine Widrigkeit, mehr als der gebildete Mensch, und der Instinct des Thieres ist noch richtiger als das natürliche Bewußtseyn des Menschen; jenem thut dieses Abbruch. Man kann so sagen, der natürliche Mensch sehe den Dingen ins Herz, fasse ihre specifische Qualität richtiger. Aber dieß findet nur statt in Ansehung solcher specifischer Qualitäten, die ganz nur endliche Bestimmungen sind; einzelnen Dingen sieht dieser Instinct ins Herz, in den Lebensquell der Dinge überhaupt, dieses göttliche Herz, in dieses dringt sein Blick nicht. Dasselbe Verhältniß findet sich im Schlaf, im Somnambulismus, es findet sich, daß Menschen ein solches natürliches Bewußtseyn haben. Das vernünftige Bewußtseyn ist hier still geworden und dagegen der innere Sinn aufgewacht, von dem man sagen kann, daß in ihm das Wissen viel mehr in der Identität mit der Welt, mit den umgebenden Dingen als im Wachen sey. Daher kommt es, daß man diesen Zustand für etwas höheres hält, als den gesunden. Es kann so seyn, daß man ein Bewußtseyn von Dingen hat, die tausend Stunden entfernt geschehen. Man findet bei wilden Völkern solch Wissen, solch Ahnen in viel stärkerem Grade als bei gebildeten. Solch Wissen beschränkt sich aber auf einzelne Begebenheiten, einzelne Schicksale, es wird der Zusammenhang dieses Individuums mit bestimmten Dingen, die in sein Bewußtseyn gehören, erweckt, dieß sind denn aber einzelne Dinge, Begebenheiten.

So etwas ist aber noch nicht das wahrhafte Herz der Dinge, dieß ist erst der Begriff, das Gesetz, die allgemeine Idee; das wahre Herz der Welt vermag nicht der Schlummer des Geistes uns zu offenbaren. Das Herz des Planeten ist das Verhältniß seiner Entfernung von der Sonne, seines Umlaufs ꝛc., dieß ist das wahrhaft Vernünftige und ist nur zugänglich für den wissenschaftlich gebildeten Menschen, der von dem unmittelbaren Verhalten der Empfindung des Sehens, Hörens ꝛc. frei ist, seine Sinne in sich zurückgezogen hat, und mit freiem Denken an die Gegenstände geht. Diese Vernünftigkeit und dieß Wissen ist nur Resultat der Vermittlung des Denkens und kommt nur in der letzten geistigen Existenz des Menschen vor. Jene Erkenntniß der Natur erklärt man als Anschauen: dieß ist nichts Anderes als unmittelbares Bewußtseyn; fragen wir: was ist angeschaut worden? nicht die sinnliche Natur oberflächlich betrachtet (was auch den Thieren zugeschrieben werden kann), sondern das Wesen der Natur; das Wesen der Natur als System der Gesetze derselben ist aber nichts Anderes als das Allgemeine; die Natur nach ihrer Allgemeinheit, das System der sich entwickelnden Lebendigkeit und diese Entwickelung in ihrer wahrhaften Form, nicht die Natur in ihrer Einzelnheit, in der sie für die sinnliche Wahrnehmung ist oder für die Anschauung. Die Form des Natürlichen ist die Natur, als durchdrungen von dem Gedanken. Das Denken ist aber nicht ein Unmittelbares: es fängt an vom Gegebenen, erhebt sich aber über die sinnliche Mannigfaltigkeit desselben, negirt die Form der Einzelnheit, vergißt das sinnlich Geschehene und producirt das Allgemeine, Wahrhafte; dieß ist nicht ein unmittelbares Thun, sondern die Arbeit der Vermittlung, das Herausgehen aus der Endlichkeit. Es hilft nichts, den Himmel noch so fromm, unschuldig und gläubig anzuschauen; die Wesenheit kann doch nur gedacht werden. Jene Behauptung von einem Schauen, von einem unmittelbaren

Bewußtseyn zeigt sich daher sogleich in ihrer Richtigkeit, wenn man nach dem fragt, was geschaut werden soll. Das Wissen der wahrhaften Natur ist ein vermitteltes Wissen und nicht das unmittelbare; ebenso ist es mit dem Willen; der Wille ist gut, insofern er das Gute, Rechte und Sittliche will: dieß aber ist etwas ganz Anderes als der unmittelbare Wille: dieser ist der Wille, welcher in der Einzelnheit und Endlichkeit stehen bleibt, der das Einzelne als solches will. Das Gute dagegen ist das Allgemeine; daß der Wille dazu komme, das Gute zu wollen, dazu ist die Vermittlung nothwendig, daß er sich von solchem endlichen Willen gereinigt habe. Diese Reinigung ist die Erziehung und Arbeit der Vermittlung, die nicht ein Unmittelbares und Erstes seyn kann. Zu der Erkenntniß Gottes gehört dieß ebenso; Gott ist das Centrum aller Wahrheit, das rein Wahre ohne alle Schranke, um zu ihm zu gelangen, muß der Mensch noch mehr seine natürliche Besonderheit des Wissens und Wollens abgearbeitet haben.

Was daher vollends die Vorstellung betrifft, daß in dieser natürlichen Einheit des Menschen, in dieser noch nicht durch Reflexion gebrochenen Einheit das wahrhafte Bewußtseyn von Gott gelegen habe, so gilt hierauf besonders das bisher Gesagte. Der Geist ist nur für den Geist, der Geist in seiner Wahrheit ist nur für den freien Geist und dieß ist der, welcher absehen gelernt hat vom unmittelbaren Wahrnehmen, der absieht vom Verstande, von dieser Reflexion und dergleichen. Theologisch ausgedrückt ist dieß der Geist, der zur Erkenntniß der Sünde gekommen ist, d. h. zum Bewußtseyn der unendlichen Trennung des Fürsichseyns gegen die Einheit, und der aus dieser Trennung wieder zur Einheit und Versöhnung gekommen ist. Die natürliche Unmittelbarkeit ist so nicht die wahrhafte Existenz der Religion, vielmehr ihre niedrigste, unwahrste Stufe.

Die Vorstellung stellt ein Ideal auf und das ist nothwendig, sie spricht damit aus, was das Wahrhafte an und für

sich ist; aber das Mangelhafte ist, daß sie ihm die Bestimmung von Zukünftigem und Vergangenem giebt, sie macht es damit zu etwas, was nicht gegenwärtig ist und giebt ihm so unmittelbar die Bestimmung eines Endlichen. Das empirische Bewußtseyn ist Bewußtseyn vom Endlichen, das An- und Fürsichseyende ist das Innere. Beides unterscheidet die Reflexion von einander und mit Recht, aber das Mangelhafte ist, daß sie sich abstract verhält und doch fordert, daß das, was an und für sich ist, auch in der Welt der äußerlichen Zufälligkeit erscheine, vorhanden sey. Die Vernunft giebt dem Zufall, der Willkür ihre Sphäre, weiß aber, daß in dieser, dem äußern Anschein nach auf der Oberfläche höchst verworrenen Welt doch das Wahrhafte vorhanden ist. Das Ideal eines Staates ist ganz richtig, nur nicht realisirt; stellt man sich unter der Realisation vor, daß die Verhältnisse, Verwickelungen des Rechts, der Politik, der Bedürfnisse, alle gemäß seyn sollen der Idee, so ist dieß ein Boden, der dem Ideal nicht angemessen, innerhalb dessen aber die substantielle Idee dennoch wirklich und gegenwärtig ist. Die Verworrenheit der Existenz macht nicht allein das aus, was die Gegenwart ist, und sie ist nicht die Totalität. Das, wodurch das Ideal bestimmt ist, kann vorhanden seyn, aber es ist noch nicht erkannt, daß die Idee in der That vorhanden ist, weil diese nur betrachtet wird mit dem endlichen Bewußtseyn. Es ist schon durch diese Rinde der substantielle Kern der Wirklichkeit zu erkennen, aber dazu bedarf es auch einer harten Arbeit; um die Rose im Kreuz der Gegenwart zu pflücken, dazu muß man das Kreuz selbst auf sich nehmen.

Endlich hat man auch gesucht, die Idee von einem solchen Anfang des Menschengeschlechts historisch nachzuweisen. Man hat bei vielen Völkern solche Trümmer und Andeutungen, die mit dem übrigen Inhalt ihrer Vorstellungen in Contrast ständen, oder wissenschaftliche Kenntnisse gefunden, die nicht übereinzustimmen scheinen mit dem gegenwärtigen Zustand, oder mit der

anfänglichen Bildung dieser Völker nicht parallel wären. Aus den Resten solcher bessern Existenz hat man auf einen frühern Zustand der Vollkommenheit, auf einen Zustand vollendeter Sittlichkeit geschlossen. Bei den Indiern hat man so große Weisheit und Kenntnisse gefunden, die ihrer jetzigen Bildung nicht angemessen sind, dieß und viele andere dergleichen Umstände hat man für Spuren einer bessern Vergangenheit angesehen. Die Schriften der Mönche im Mittelalter z. B. sind freilich oft nicht aus ihrem Kopfe gekommen, sondern Trümmer einer bessern Vergangenheit.

Man hat bei der ersten Entdeckung der indischen Literatur von den ungeheuren chronologischen Zahlen gehört: sie deuten auf eine sehr lange Dauer hin und scheinen ganz neue Aufschlüsse zu geben. In neueren Zeiten aber hat man sich gezwungen gesehen, diese Zahlen der Indier ganz aufzugeben, denn sie drücken gar keine prosaischen Verhältnisse der Jahre oder der Erinnerung aus. Ferner sollen die Indier große astronomische Kenntnisse besitzen, sie haben Formeln, um die Sonnen- und Mondfinsternisse zu berechnen, die sie aber nur ganz mechanisch gebrauchen, ohne die Voraussetzungen, oder die Art, die Formel zu finden, zu kennen. In jetziger Zeit hat man aber auch die astronomischen und mathematischen Kenntnisse der Indier genauer untersucht: man erkennt darin allerdings eine originelle Ausbildung, aber in diesen Kenntnissen sind sie lange noch nicht so weit gekommen als die Griechen, die astronomischen Formeln sind so unnöthig verwickelt, daß sie der Methode der Griechen, noch mehr der unsrigen, sehr nachstehen: gerade die wahrhafte Wissenschaft sucht die Aufgaben auf die einfachsten Elemente zurückzuführen. Jene verwickelten Formeln weisen allerdings auf eine verdienstliche Beschäftigung, auf eine Bemühung mit diesen Aufgaben hin, aber mehr ist darin auch nicht zu finden: lang fortgesetzte Beobachtungen führen auf diese Kenntnisse. So hat sich denn diese Weisheit

der Indier, der Aegypter immer mehr und mehr vermindert, je mehr man mit ihr bekannt geworden ist, und vermindert sich noch mit jedem Tage, und das Erkannte ist entweder aus anderen Quellen nachzuweisen, oder es ist an sich von gar geringer Bedeutung. So hat sich nun aber auch diese ganze Vorstellung des paradiesischen Anfangs als ein Gedicht bewiesen, dem der Begriff zu Grunde liegt, nur daß dieser als unmittelbare Existenz genommen wird, anstatt, daß er erst als Vermittlung ist. —

Wir gehen nun an die nähere Betrachtung der Naturreligion. Ihre Bestimmtheit ist im Allgemeinen die Einheit des Natürlichen und Geistigen, so daß die objective Seite, Gott, als *Natürliches* gesetzt und das Bewußtseyn befangen ist in *natürlicher Bestimmtheit*. Dieß Natürliche ist *einzelne Existenz*, nicht die Natur überhaupt als *Ganzes*, als *organische Totalität*; dieß sind schon allgemeine Vorstellungen, die hier auf dieser ersten Stufe noch nicht gesetzt sind; das Ganze ist als Einzelnheiten gesetzt; Klassen, Gattungen gehören einer weitern Stufe der Reflexion und der Vermittlung des Denkens an. *Dieß* einzelne Natürliche, dieser Himmel, diese Sonne, dieß Thier, dieser Mensch ꝛc., so eine unmittelbare natürliche Existenz wird gewußt als Gott. Welchen *Inhalt* diese Vorstellung von Gott habe, können wir hier zunächst unbestimmt lassen und es ist auf dieser Stufe Unbestimmtes, eine *unbestimmte Macht*, die noch erfüllt werden kann; weil es aber noch nicht der Geist in seiner Wahrhaftigkeit ist, so sind die Bestimmungen in diesem Geiste *zufällig*, sie sind erst wahrhaft, wenn es der wahrhafte Geist ist, der Bewußtseyn ist und sie setzt.

Die *erste* Bestimmung, der Anfang der Naturreligion ist also, daß der Geist ist in unmittelbar einzelner Weise der Existenz.

Die Naturreligion enthält das geistige Moment sogleich, also wesentlich dieß, daß *Geistiges dem Menschen das*

Höchste ist. Damit ist ausgeschlossen, daß diese Religion darin bestehe, natürliche Gegenstände als Gott zu verehren; das spielt auch hinein, aber auf untergeordnete Weise. Doch dem Menschen in der schlechtesten Religion ist als Menschen das Geistige sogleich höher als das Natürliche, es ist ihm nicht die Sonne höher als ein Geistiges.

Die Naturreligion in diesem ihrem Anfange, als unmittelbare Religion, ist dieß, daß das Geistige, ein Mensch, auch in seiner natürlichen Weise als das Höchste gilt. Sie hat nicht bloß äußerlich, physikalisch-Natürliches zum Gegenstand, sondern geistig-Natürliches, diesen Menschen, als diesen gegenwärtigen Menschen. Das ist nicht die Idee des Menschen, der Adam Kadmon, der Urmensch, der Sohn Gottes — das sind weiter gebildete, nur durch und für den Gedanken vorhandene Vorstellungen — also nicht die Vorstellung des Menschen in seiner allgemeinen Wesenheit, sondern dieser natürliche Mensch; es ist die Religion des Geistigen, aber in seiner Aeußerlichkeit, Natürlichkeit, Unmittelbarkeit. Es hat auch deswegen Interesse, die Naturreligion kennen zu lernen, um auch in ihr vor das Bewußtseyn zu bringen, daß dem Menschen von jeher Gott überhaupt etwas Präsentes ist, um zurückzukommen von dem abstracten Jenseits Gottes.

Was diese Stufe der Naturreligion betrifft, die wir des Namens der Religion nicht für würdig halten können, so muß man, um diesen Standpunkt der Religion zu fassen, die Vorstellungen, Gedanken vergessen, die uns etwa ganz und gar geläufig sind, die selbst der oberflächlichsten Weise unsrer Bildung angehören.

Für das natürliche Bewußtseyn, das wir hier vor uns haben, gelten noch nicht die prosaischen Kategorieen, wie Ursach und Wirkung, und die natürlichen Dinge sind noch nicht zu äußerlichen herabgesetzt.

Die Religion hat nur ihren Boden im Geist. Das Geistige

weiß sich als die Macht über das Natürliche, daß die Natur nicht das An- und Fürsichseyende ist. Das sind die Kategorieen des Verstandes, in welchen die Natur als das Andere des Geistes und der Geist als das Wahrhafte gefaßt ist. Von dieser Grundbestimmung fängt erst die Religion an.

Die unmittelbare Religion ist dagegen die, wo der Geist noch natürlich ist, worin er die Unterscheidung des Geistes als allgemeiner Macht von sich als Einzelnem, Zufälligem, Vorübergehendem und Accidentellem noch nicht gemacht hat. Diese Unterscheidung, der Gegensatz vom allgemeinen Geist als der allgemeinen Macht und dem Wesen gegen das subjective Daseyn und dessen Zufälligkeit ist noch nicht eingetreten und bildet erst die zweite Stufe innerhalb der Naturreligion.

Hier in der ersten unmittelbaren Religion, in dieser Unmittelbarkeit hat der Mensch noch keine höhere Macht als sich selbst. Ueber dem zufälligen Leben, dessen Zwecken und Interessen ist wohl eine Macht, aber diese ist noch keine wesenhafte, als an und für sich allgemeine, sondern fällt in den Menschen selbst. Das Geistige ist auf einzelne unmittelbare Weise.

Verstehen, denken können wir diese Form der Religion wohl, da wir sie dann noch als Gegenstand unsrer Gedanken vor uns haben; aber wir können uns nicht in sie hineinempfinden, hineinfühlen, so wie wir den Hund wohl verstehen können, ohne uns in ihn hineinempfinden zu können. Denn Empfinden hieße, die Totalität des Subjects ganz mit einer solchen einzelnen Bestimmung erfüllen, so daß sie unsre Bestimmtheit würde. Selbst in Religionen, die unserm Bewußtseyn schon näher stehen, können wir uns nicht so hineinempfinden, sie können nicht Einen Augenblick so sehr unsre Bestimmtheit werden, daß wir z. B. ein griechisches Götterbild, so schön es auch seyn möge, anbeteten. Und jene Stufe der unmittelbaren Religion liegt uns noch dazu am fernsten, da wir schon, um sie uns ver-

ständlich zu machen, alle Formen unsrer Bildung vergessen müssen.

Wir müssen den Menschen betrachten unmittelbar, für sich allein auf der Erde und so ganz zuerst ohne alles Nachdenken, Erhebung zum Denken; erst mit dieser gehen würdigere Begriffe von Gott hervor.

Hier ist der Mensch in seiner unmittelbaren eignen Kraft, Begierde, im Thun und Verhalten seines unmittelbaren Wollens. Er macht noch keine theoretische Frage: Wer hat das gemacht? ꝛc. Diese Scheidung der Gegenstände in sich in eine zufällige und wesentliche Seite, in eine ursachliche und in die Seite eines bloß Gesetzten, einer Wirkung ist noch nicht vorhanden für ihn.

Ebenso der Wille: in ihm ist noch nicht diese Entzweiung, noch keine Hemmung in ihm selbst gegen sich. Das Theoretische im Wollen ist, was wir das Allgemeine, das Rechte nennen, Gesetze, feste Bestimmungen, Grenzen für den subjectiven Willen; das sind Gedanken, allgemeine Formen, die dem Gedanken, der Freiheit angehören.

Diese sind unterschieden von der subjectiven Willkür, Begierde, Neigung: Alles dieß wird gehemmt, beherrscht durch dieß Allgemeine, diesem Allgemeinen angebildet, der natürliche Wille wird umgebildet zum Wollen und Handeln nach solchen allgemeinen Gesichtspunkten.

Der Mensch ist also noch ungetheilt in Rücksicht auf sein Wollen: da ist es die Begierde und Wildheit seines Willens, die das Herrschende ist. Ebenso in seiner Vorstellung verhält er sich in dieser Ungetheiltheit, dieser Dumpfheit.

Es ist nur das erste wilde Beruhen des Geistes auf sich: eine Furcht, Bewußtseyn der Negation ist da wohl vorhanden, aber noch nicht die Furcht des Herrn, sondern der Zufälligkeit, der Naturgewalten, die sich als Mächtiges gegen ihn zeigen.

Die Furcht vor der Naturgewalt, vor Sonne, Gewitter ꝛc.

ist hier noch nicht die Furcht, die wir religiöse nennen könnten, denn diese hat ihren Sitz in der Freiheit. Gott fürchten ist eine andere Furcht, als die Furcht vor der natürlichen Gewalt. Es heißt: Furcht ist der Weisheit Anfang; diese Furcht kann in der unmittelbaren Religion nicht vorkommen. Sie kommt erst in den Menschen, wenn derselbe in seiner Einzelnheit sich ohnmächtig weiß, wenn seine Einzelnheit in ihm erzittert und wenn er nun diese Abstraction an sich vollbracht hat, um als freier Geist zu seyn. Wenn so das Natürliche im Menschen erzittert, erhebt er sich darüber, entsagt er ihm, hat er sich einen höhern Boden gemacht und geht er zum Denken, Wissen über. Aber nicht nur die Furcht in diesem höhern Sinne ist hier nicht vorhanden, sondern selbst die Furcht vor der Naturmacht, so weit sie hier eintritt, schlägt in diesem Anfange der Naturreligion in ihr Gegentheil um und wird die Zauberei.

a. Die Zauberei.

Die ganz erste Form der Religion, wofür wir den Namen Zauberei haben, ist dieses, daß das Geistige die Macht über die Natur ist, aber dieß Geistige ist noch nicht als Geist, noch nicht in seiner Allgemeinheit, sondern es ist nur das einzelne zufällige, empirische Selbstbewußtseyn des Menschen, der sich höher weiß in seinem Selbstbewußtseyn, obgleich es nur bloße Begierde ist, als die Natur, der weiß, daß es eine Macht ist über die Natur.

Zweierlei ist hierbei zu bemerken:

1. Insofern das unmittelbare Selbstbewußtseyn weiß, daß diese Macht in ihm liegt, es der Ort dieser Macht ist, unterscheidet es sich sogleich in dem Zustande, wo es eine solche Macht ist, von seinem gewöhnlichen.

Der Mensch, der die gewöhnlichen Dinge thut, wenn er an seine einfachen Geschäfte geht, hat besondere Gegenstände vor sich, da weiß er, daß er es nur mit diesen zu thun hat,

z. B. Fischfang, Jagd und seine Kraft beschränkt sich nur auf sie. Ein anderes als das Bewußtseyn von diesem gewöhnlichen Daseyn, Treiben, Thätigkeit, ist das Bewußtseyn von sich als Macht über die allgemeine Naturmacht und über die Veränderungen der Natur.

Da weiß das Individuum, daß es sich in einen höhern Zustand versetzen muß, um diese Macht zu haben. Dieser ist eine Gabe besonderer Menschen, die traditionell alle Mittel und Wege zu lernen haben, wodurch diese Macht ausgeübt werden kann. Es ist eine Auswahl von Individuen, die bei den älteren in die Lehre gehen, die diese trübe Innerlichkeit in sich empfinden.

2. Diese Macht ist eine directe Macht über die Natur überhaupt und nicht zu vergleichen mit der indirecten, die wir ausüben durch Werkzeuge über die natürlichen Gegenstände in ihrer Einzelnheit. Solche Macht, die der gebildete Mensch über die einzelnen natürlichen Dinge ausübt, setzt voraus, daß er zurückgetreten ist gegen diese Welt, daß die Welt Aeußerlichkeit gegen ihn erhalten hat, der er eine Selbständigkeit, eigenthümliche qualitative Bestimmungen, Gesetze einräumt gegen ihn, daß diese Dinge in ihrer qualitativen Bestimmtheit relativ gegen einander sind, in mannigfachem Zusammenhang mit einander stehen.

Diese Macht, welche die Welt in ihrer Qualität frei entläßt, übt der gebildete Mensch aus dadurch, daß er die Qualitäten der Dinge kennt, d. h. die Dinge, wie sie in Bezug auf andere sind, da macht sich Anderes in ihnen geltend, da zeigt sich ihre Schwäche. Von dieser schwachen Seite lernt er sie kennen, wirkt er auf sie ein, dadurch, daß er sich bewaffnet so, daß sie in ihrer Schwäche angegriffen und bezwungen werden.

Dazu gehört, daß der Mensch in sich frei sey, erst wenn er selbst frei ist, läßt er die Außenwelt sich frei gegenübertreten, andere Menschen und die natürlichen Dinge. Für den, der nicht frei ist, sind auch die Anderen nicht frei.

Das directe Einwirken hingegen des Menschen durch seine Vorstellung, seinen Willen, setzt diese gegenseitige Unfreiheit voraus, weil die Macht über die äußerlichen Dinge zwar in den Menschen gelegt wird als das Geistige, aber nicht als eine Macht, die sich auf freie Weise verhält und sich eben deswegen auch nicht gegen Freie und vermittelnd verhält, sondern die Macht über die Natur verhält sich da direct. So ist sie Zauberei.

Was die äußerliche Existenz dieser Vorstellung betrifft, so ist sie in solcher Form vorhanden, daß diese Zauberei das Höchste des Selbstbewußtseyns der Völker ist, aber untergeordnet schleicht sich die Zauberei auch auf höhere Standpunkte, Religionen hinüber, so in der Vorstellung von Hexen, wiewohl sie da gewußt wird als etwas theils Ohnmächtiges, theils Ungehöriges, Gottloses.

Man hat, z. B. in der Kantischen Philosophie, das Beten auch als Zauberei betrachten wollen, weil der Mensch dieses bewirken will nicht durch diese Vermittlung, sondern vom Geist aus. Aber der Unterschied ist, daß der Mensch sich an einen absoluten Willen wendet, für den der Einzelne auch Gegenstand der Fürsorge ist, der dieses gewähren kann oder nicht, der von Zwecken des Guten überhaupt dabei bestimmt sey. Die Zauberei ist aber im Allgemeinen gerade dieß, daß der Mensch nach seiner Natürlichkeit, Begierde es in seiner Gewalt hat.

Das ist die allgemeine Bestimmung dieses ersten ganz unmittelbaren Standpunktes, daß das menschliche Bewußtseyn, dieser Mensch in seinem Willen als Macht über das Natürliche gewußt wird. Das Natürliche hat da aber ganz und gar nicht diesen weiten Umfang, wie in unsrer Vorstellung. Denn das Meiste ist hier dem Menschen noch indifferent oder ihm nicht anders gewohnt. Alles ist stabil. Ein Anderes sind Erdbeben, Gewitter, Ueberschwemmungen, Thiere, die den Tod drohen, Feinde u. s. w. Dagegen wird Zauberei angewendet.

Dieß ist die älteste Weise der Religion, die wildeste, rohste Form. Aus dem Gesagten folgt, Gott ist nothwendig ein Geistiges. Dieß ist seine Grundbestimmung. Geistigkeit, insofern sie dem Selbstbewußtseyn Gegenstand ist, ist schon ein weiterer Fortgang, ein Unterschied der Geistigkeit als solcher, die allgemein und als dieß einzelne empirische Selbstbewußtseyn schon eine Abtrennung des allgemeinen Selbstbewußtseyns von der empirischen Geistigkeit des Selbstbewußtseyns ist. Dieß ist im Anfang noch nicht.

Die Naturreligion als die der Zauberei fängt von der unfreien Freiheit an, so daß das einzelne Selbstbewußtseyn sich weiß als höher gegen die natürlichen Dinge, und dieß Wissen ist zunächst unvermittelt.

Diese Religion ist von neueren Reisenden, wie Capitain Parry und früher Capitain Roß, ohne alle Vermittlung als das rohe Bewußtseyn bei den Eskimos gefunden, bei anderen Völkern findet schon eine Vermittlung statt.

Capitain Parry erzählt: Sie wissen gar nicht, daß sonst eine Welt ist, sie leben zwischen Felsen, Eis und Schnee, von Roggen, Vögeln, Fischen, wissen nicht, daß eine andere Natur vorhanden ist. Die Engländer hatten einen Eskimo mit, der längere Zeit in England gelebt hatte und ihnen zum Dolmetscher diente. Mittelst desselben erkannten sie von dem Volke, daß es nicht die geringste Vorstellung von Geist, von höheren Wesen hat, von einer wesentlichen Substanz gegen ihre empirische Existenz, von Unsterblichkeit der Seele, von Ewigkeit des Geistes, von dem bösen An- und Fürsichseyn des einzelnen Geistes, sie kennen keinen bösen Geist und gegen Sonne und Mond haben sie zwar große Achtung, aber sie verehren sie nicht, sie verehren kein Bild, keine lebende Creatur. Dagegen haben sie unter sich einzelne, die sie Angekoks nennen, Zauberer, Beschwörer. Diese sagen von sich, daß es in ihrer Gewalt sey, den Sturm sich erheben zu machen, Windstille zu machen,

Wallfische herbeizubringen ꝛc. und daß sie diese Kunst von alten Angekoks erlernten. Man fürchtet sich vor ihnen, in jeder Familie ist aber wenigstens einer. Ein junger Angekok wollte den Wind sich erheben machen, es geschah durch Worte und Geberden. Die Worte hatten keinen Sinn und waren an kein Wesen zur Vermittlung gerichtet, sondern unmittelbar an den Naturgegenstand, über den er seine Macht ausüben wollte, er forderte keinen Beistand von irgend Jemand. Man sagte ihm von einem allgegenwärtigen, allgütigen, unsichtbaren Wesen, das alles gemacht habe, er fragte, wo es lebe, und als man ihm sagte, es sey überall, da gerieth er in Furcht und wollte fortlaufen. Als er gefragt wurde, wohin sie kämen, wenn sie stürben, so erwiederte er, sie würden begraben, ein alter Mann habe vor sehr langer Zeit einmal gesagt, sie kämen in den Mond, das glaube aber schon lange kein Eskimo mehr.

Sie stehen so auf der untersten Stufe des geistigen Bewußtseyns, aber es ist in ihnen der Glaube, daß das Selbstbewußtseyn ein Mächtiges über die Natur ist, ohne Vermittlung, ohne Gegensatz seiner gegen ein Göttliches.

Die Engländer beredeten einen Angekok, eine Zauberei auszuüben, dieß geschah durch Tanz, so daß er sich durch ungeheure Bewegung außer sich brachte, in Ermattung fiel und mit verdrehten Augen Worte, Töne von sich gab.

Diese Religion der Zauberei finden wir vornemlich auch in Africa, bei den Mongolen und Chinesen, aber hier ist die ganz rohe erste Gestalt der Zauberei nicht mehr vorhanden, sondern es treten schon Vermittlungen ein, die dadurch sind, daß das Geistige beginnt eine objective Gestalt für das Selbstbewußtseyn anzunehmen.

In der ersten Form ist diese Religion mehr Zauberei als Religion; am ausgebreitetsten ist sie in Africa unter den Negern, schon Herodot spricht davon, und in neuerer Zeit hat man

sie ebenso gefunden. Indessen sind es nur wenige Fälle, in denen solche Völker ihre Gewalt über die Natur aufrufen, denn sie gebrauchen wenig, haben wenig Bedürfnisse, und bei der Beurtheilung ihrer Verhältnisse müssen wir die mannigfache Noth, in der wir sind, die vielfach verwickelten Weisen, zu unseren Zwecken zu gelangen, vergessen. Die Nachrichten über den Zustand dieser Völker sind besonders von älteren Missionaren; die neueren Nachrichten sind dagegen sparsam, und man muß daher gegen manche Nachrichten alter Zeit Mißtrauen haben, besonders da die Missionare natürliche Feinde der Zauberei sind, indessen ist das Allgemeine unbezweifelt durch eine Menge von Nachrichten.

Der Vorwurf der Habsucht der Priester ist hier wie bei anderen Religionen auf die Seite zu setzen. Die Opfer, die Geschenke an die Götter werden meistens den Priestern zu Theil, indessen Habsucht ist es nur dann und ein Volk deshalb zu bedauern, wenn es aus dem Gut ein großes Wesen macht. Diesen Völkern ist aber nichts daran gelegen, sie wissen keinen bessern Gebrauch davon zu machen, als es so wegzuschenken.

Die Art und Weise zeigt den Charakter dieser Zauberei näher. Der Zauberer begiebt sich auf einen Hügel, schreibt Kreise, Figuren in den Sand und spricht Zauberworte, er macht Zeichen gegen den Himmel, bläst gegen den Wind, saugt seinen Athem ein. Ein Missionar, der sich an der Spitze einer portugiesischen Armee befand, erzählt, daß die Neger, ihre Bundesgenossen, solch einen Zauberer mitgeführt hätten. Ein Orkan machte seine Beschwörung nöthig, so sehr sich der Missionar auch dagegen setzte, es wurde dazu geschritten. Der Zauberer erschien in einer besonderen, phantastischen Kleidung, besah den Himmel, die Wolken, kaute darauf Wurzeln, murmelte Worte; als die Wolken näher kamen, stieß er Geheul aus, winkte ihnen, und spuckte gegen den Himmel, als es dennoch gewitterte, gerieth er in Wuth, schoß Pfeile gegen den Himmel, drohte,

ihn schlecht zu behandeln und stach mit einem Messer gegen die Wolken.

Ganz diesen Zauberern ähnlich sind die Schamanen bei den Mongolen, die sich in phantastischer Kleidung, mit metallenen und hölzernen Figuren behängt, durch Getränke betäuben und in diesem Zustande aussprechen, was geschehen soll, und die Zukunft prophezeihen.

Die Hauptbestimmung in dieser Sphäre der Zauberei ist die directe Beherrschung der Natur durch den Willen, das Selbstbewußtseyn, daß der Geist etwas Höheres ist als die Natur. So schlecht dieß einer Seits aussieht, so ist es doch andrer Seits höher, als wenn der Mensch abhängig ist von der Natur, sich vor ihr fürchtet.

Zu bemerken ist hier, daß es Negervölker giebt, die den Glauben haben, kein Mensch sterbe eines natürlichen Todes, die Natur sey nicht die Macht über ihn, sondern er über sie. Es sind dieß die Galla- und Gaga-Horden, die als die wildesten, rohsten Eroberer seit dem Jahr 1542 an die Küsten, aus dem Inneren ausströmend, alles überschwemmend, mehrmals gekommen sind. Es ist ihnen der Mensch in der Stärke seines Bewußtseyns zu hoch, als daß ihn so etwas unbekanntes wie die Naturmacht tödten könnte. Es geschieht daher, daß Erkrankte, bei denen der Zauber erfolglos gebraucht ist, von ihren Freunden umgebracht werden. Auch die nordamericanischen Wilden tödteten so ihre alterschwachen Aeltern, worin nicht zu verkennen ist, daß der Mensch nicht durch die Natur umkommen soll, sondern durch einen Menschen soll ihm die Ehre werden. Bei einem andern Volke ist es der Oberpriester, von dem sie den Glauben haben, daß alles untergehen würde, wenn er eines natürlichen Todes stürbe, er wird deshalb todtgeschlagen, sobald er krank und schwach wird, wenn dennoch einer an einer Krankheit stirbt, so glauben sie, ein Anderer habe ihn durch Zauber getödtet und Zauberer müssen ermitteln, wer der Mörder

ist, der dann umgebracht wird. Besonders werden beim Tode eines Königs viele Menschen geschlachtet; der Teufel des Königs wird umgebracht, wie ein alter Missionar erzählt.

Dieß ist nun die erste Form, die noch nicht eigentlich Religion genannt werden kann; zur Religion gehört wesentlich das Moment der Objectivität, daß die geistige Macht für das Individuum, für das einzelne empirische Bewußtseyn als Weise des Allgemeinen gegen das Selbstbewußtseyn erscheint; diese Objectivirung ist eine wesentliche Bestimmung, auf die es ankommt. Erst mit ihr beginnt Religion, ist ein Gott, und auch bei dem niedrigsten Verhältniß ist wenigstens ein Anfang davon. Der Berg, der Fluß, ist nicht als dieser Erdhaufe, nicht als dieß Wasser das Göttliche, sondern als Existenz des Gottes, eines Wesentlichen und Allgemeinen. Dieß finden wir aber bei der Zauberei als solcher noch nicht. Das einzelne Bewußtseyn als dieses und somit gerade die Negation des Allgemeinen ist hier das Mächtige; nicht ein Gott in dem Zauberer, sondern der Zauberer selbst ist der Beschwörer und Besieger der Natur; es ist dieß die Religion der sich selbst noch unendlichen Begierde, also der sich selbst gewissen sinnlichen Einzelnheit. Aber in der Religion der Zauberei ist auch schon Unterscheidung des einzelnen, empirischen Bewußtseyns von dem Zaubernden und dieser als das allgemeine bestimmt. Hierdurch ist es, daß sich aus der Zauberei die Religion der Zauberei entwickelt.

b. Objective Bestimmungen der Religion der Zauberei.

Mit der Unterscheidung des Einzelnen und Allgemeinen überhaupt tritt ein Verhältniß des Selbstbewußtseyns zu dem Gegenstande ein und hier muß die bloß formelle Objectivirung unterschieden werden von der wahrhaften. Jene ist, daß die geistige Macht, Gott, als gegenständlich überhaupt für das Bewußtseyn gewußt wird; die absolute Objectivirung

ist, daß Gott ist, daß er gewußt wird als an und für sich seyend nach den Bestimmungen, die dem Geist an und für sich zukommen.

Was wir hier zunächst zu betrachten haben, ist nur die formelle Objectivirung. Das Verhältniß ist dreierlei Art.

1. Das subjective Selbstbewußtseyn, die subjective Geistigkeit ist und bleibt noch Meister und Herr, diese lebendige Macht, diese selbstbewußte Macht; die Idealität des Selbstbewußtseyns ist gegen die schwache Objectivität als Macht noch wirksam und behält die Obergewalt.

2. Das subjective Selbstbewußtseyn des Menschen wird als abhängig vorgestellt vom Object. Der Mensch als unmittelbares Bewußtseyn kann nur auf zufällige Weise abhängig zu seyn sich vorstellen, nur durch eine Abweichung von seiner gewöhnlichen Existenz kommt er zur Abhängigkeit. Bei einfachen Naturvölkern, Wilden, ist diese Abhängigkeit von weniger Bedeutung, sie haben was sie brauchen; was sie bedürfen, existirt für sie, wächst für sie, sie sehen sich daher in keinem Verhältniß der Abhängigkeit; die Noth ist nur zufällig. Erst bei weiter fortgebildetem Bewußtseyn, wenn Mensch und Natur, ihre unmittelbare Gültigkeit und Positivität verlierend, als ein Böses, Negatives vorgestellt werden, tritt die Abhängigkeit des Bewußtseyns ein, indem es gegen sein Anderes sich negativ erweiset. Erst wenn so der Mensch als Wesen vorgestellt wird, so ist das Andere, die Natur, wesentlich nur ein Negatives.

3. Aber diese Negativität zeigt sich nur ein Durchgangspunkt zu seyn. Die Geistigkeit sowohl, als auch der natürliche Wille, der empirische, unmittelbare Geist, der Mensch erkennt sich in der Religion wesentlich, erkennt, daß das nicht die Grundbestimmung ist, von der Natur abhängig zu seyn, sondern sich als Geist frei zu wissen. Wenn dieß auch auf der niedrigsten Stufe nur eine formelle Freiheit ist, so verachtet

der Mensch doch die Abhängigkeit, bleibt bei sich, giebt den natürlichen Zusammenhang preis und unterwirft die Natur seiner Macht. Es ist eine andere Stufe, wo dieß gilt, was eine spätere Religion sagt: „Gott donnert mit seinem Donner und wird doch nicht erkannt." Gott kann etwas Besseres thun als nur donnern, er kann sich offenbaren, von der Naturerscheinung läßt sich der Geist nicht bestimmen. Das höhere Verhältniß ist die freie Verehrung, daß der Mensch die Macht als freie ehrt, als Wesen erkennt, aber nicht als fremdes.

Wenn wir also die Objectivirung näher betrachten, so ist es theils, daß das Selbstbewußtseyn sich noch behält als Macht über die natürlichen Dinge, theils aber, daß in dieser Objectivität nicht bloß natürliche Dinge für dasselbe sind, sondern darin ein *Allgemeines* zu werden beginnt, gegen welches es dann das Verhältniß freier Verehrung hat.

Betrachten wir also das Gegenständlichwerden des Allgemeinen, wie es noch in den Kreis der Zauberei fällt, so beginnt in ihr nun das Bewußtseyn wahrhaft wesentlicher Objectivität, welche aber noch verschlossen ist, es beginnt das Bewußtseyn einer wesentlichen allgemeinen Macht. Die Zauberei ist beibehalten, aber neben sie tritt die Anschauung einer selbständigen, wesentlichen Objectivität; das zaubernde Bewußtseyn weiß nicht sich als das Letzte, sondern die *allgemeine Macht in den Dingen*. Beides ist mit einander vermischt und erst, wo die freie Verehrung oder das Bewußtseyn freier Macht hervortritt, treten wir aus dem Kreis der Zauberei heraus, obgleich wir uns noch in der Sphäre der Naturreligion befinden. Zauberei ist bei allen Völkern und zu jeder Zeit vorhanden gewesen; mit der Objectivirung tritt jedoch in den höheren Stufen eine Vermittlung ein, so daß der Geist der höhere Begriff, die Macht darüber ist, oder das Vermittelnde mit dem Zauber.

Selbstbewußtseyn ist das Verhältniß mit dem Object, worin jenes nicht mehr das unmittelbare ist, das was innerhalb

seiner befriedigt ist, sondern es findet seine Befriedigung *im Anderen*, vermittelst eines Anderen, in dem Durchgang durch ein Anderes. Die Unendlichkeit der Begierde zeigt sich als eine endliche Unendlichkeit, indem sie gehemmt wird durch die Reflexion in eine höhere Macht. Der Mensch schließt sich auf und erst mit dem Aufheben seiner Besonderheit bringt er die Befriedigung seiner in seinem Wesen hervor, schließt sich mit sich als Wesen zusammen und erreicht sich durch die negative Weise seiner selbst.

In der Vermittlung, wie sie uns zunächst erscheint auf äußerliche Weise, geschieht dieselbe als durch *ein Anderes äußerlich bleibendes*. In der Zauberei als solcher braucht der Mensch directe Macht über die Natur. Hier übt er eine *indirecte Macht*, mittelst eines andern, eines Zaubermittels.

Die *Momente der Vermittlung* sind, näher betrachtet, diese. 1. Das unmittelbare Verhältniß hierbei ist, daß das Selbstbewußtseyn als das geistige sich weiß als Macht über die Naturdinge. Diese sind wieder selbst eine Macht übereinander. Dieß ist also schon eine weitere Reflexion und nicht mehr ein unmittelbares Verhältniß, wo das Ich als Einzelnes den natürlichen Dingen gegenübersteht. Die nächste Allgemeinheit der Reflexion ist, daß die natürlichen Dinge in einander scheinen, im Zusammenhang mit einander stehen, eins durch das andere zu erkennen ist, seine Bedeutung hat als Ursach und Wirkung, daß sie wesentlich in einem *Verhältniß* sind. Dieser Zusammenhang ist schon eine Form der Objectivirung des Allgemeinen, denn das Ding ist so nicht mehr einzelnes, geht über sich hinaus, macht sich geltend *im Anderen*, das Ding wird breiter auf diese Weise. Ich bin im ersten Verhältniß die Idealität des Dinges, die Macht über dasselbe, jetzt aber objectiv gesetzt sind die Dinge *gegen einander die Macht*, das Eine ist das, was das Andere ideell setzt. Dieß ist die Sphäre der indirecten Zauberei durch Mittel, während die erste die directe war.

Es ist dieß eine Objectivirung, die nur ein Zusammenhang äußerlicher Dinge ist und so, daß das Subject sich nicht die directe Macht nimmt über die Natur, sondern nur *über die Mittel*. Diese vermittelte Zauberei ist zu jeder Zeit bei allen Völkern vorhanden. Auch die sympathetischen Mittel gehören hierher, sie sind eine Veranstaltung, die eine Wirkung an etwas ganz anderem hervorbringen soll, das Subject hat die Mittel in der Hand und nur die Absicht, den Zweck, dieß hervorzubringen. Ich ist das zaubernde, aber *durch das Ding selbst* besiegt es das Ding. In der Zauberei zeigen sich die Dinge als ideelle. Die Idealität ist also eine Bestimmung, die ihnen als Dingen zukommt; sie ist eine *objective Qualität*, welche eben durch das Zaubern zum Bewußtseyn kommt und nur selbst gesetzt, benutzt wird. Die Begierde greift die Dinge unmittelbar an. Jetzt aber reflectirt das Bewußtseyn sich in sich selbst und schiebt zwischen sich und das Ding das Ding selbst ein als das Zerstörende, indem es sich dadurch als die List zeigt, nicht selbst in die Dinge und ihren Kampf sich einzulassen. Die Veränderung, welche hervorgebracht werden soll, kann einer Seits *in der Natur des Mittels* liegen, die Hauptsache ist aber *der Wille des Subjects*. Diese vermittelte Zauberei ist unendlich ausgebreitet und es ist schwer, ihre Grenzen und das, was nicht mehr in ihr liegt, zu bestimmen. Das Princip der Zauberei ist, daß zwischen dem Mittel und dem Erfolg *der Zusammenhang* nicht erkannt wird. Zauberei ist überall, wo dieser Zusammenhang nur da ist, ohne begriffen zu seyn. Dieß ist auch bei den Arzeneien hundert Mal der Fall und man weiß sich keinen andern Rath, als daß man sich auf die Erfahrung beruft. Das Andere wäre das Rationelle, daß man die Natur des Mittels kennte nnd so auf die Veränderung, die es hervorbringt, schlösse. Aber die Arzneikunst verzichtet darauf, aus der Natur des Mittels den Erfolg zu berechnen. Man sagt, es *ist* dieser Zusammenhang und dieß

ist bloß Erfahrung, die aber selbst unendlich widersprechend ist. So heilte *Brown* mit Opium, Naphta, Spiritus ꝛc., was man früher mit dem, was vollkommen entgegengesetzter Natur ist, curirte. Die Grenze des bekannten und unbekannten Zusammenhangs ist daher schwer anzugeben. — Insofern hier eine Wirkung vom Lebendigen auf Lebendiges und noch mehr vom Geistigen auf Körperliches stattfindet, so sind hier Zusammenhänge, die nicht geläugnet werden können, und die doch so lange als unerforschlich, als Zauber oder als Wunder auch erscheinen können, als man nicht den tieferen Begriff dieses Verhältnisses kennt. Beim Magnetismus hört so alles, was man sonst vernünftigen Zusammenhang nennt, auf, es ist nach der sonstigen Weise der Betrachtung ein unverständiger Zusammenhang.

Wenn der Kreis der Vermittlung in der Zauberei einmal aufgethan ist, so eröffnet sich das ungeheure Thor des *Aberglaubens*, da werden *alle Einzelnheiten der Existenz bedeutsam*, denn alle Umstände haben Erfolge, Zwecke, jedes ist ein Vermitteltes und Vermittelndes, alles regiert und wird regiert, was der Mensch thut, hängt nach seinen Erfolgen von Umständen ab, was er ist, seine Zwecke hängen von Verhältnissen ab. Er existirt in einer Außenwelt, einer *Mannigfaltigkeit von Zusammenhängen*, und das Individuum ist nur eine Macht, insofern es eine Macht über die einzelnen Mächte des Zusammenhangs ist. Insofern dieser noch unbestimmt, die bestimmte Natur der Dinge noch nicht erkannt ist, so schwebt man in *absoluter Zufälligkeit*. Indem die Reflexion in dieß Feld der Verhältnisse eintritt, so hat sie den Glauben, daß die Dinge in *Wechselwirkung* stehen; dieß ist ganz richtig; der Mangel aber ist, daß der Glaube noch *abstract* ist, und folglich ist darin noch nicht vorhanden die bestimmte Eigenthümlichkeit, die *bestimmte* Wirkungsweise, die Art des Zusammenhangs der Dinge mit anderen. Es ist ein solcher Zusammenhang, aber die Bestimmtheit ist

noch nicht erkannt, daher ist denn die Zufälligkeit, Willkür der Mittel vorhanden. Die meisten Menschen stehen nach einer Seite in diesem Verhältniß, Völker stehen so darin, daß diese Ansicht die Grundansicht, die Macht über die Wünsche, ihren Zustand, ihre Existenz ist.

Wenn man nach einem abstracten Grundsatz handelt, ist das Bestimmte frei gelassen. Hierher gehört die unendliche Menge von Zaubermitteln. Viele Völker gebrauchen Zauber bei Allem, was sie unternehmen. Bei einigen wird im Legen des Fundaments eines Hauses ein Zauber angewendet, damit es glücklich bewohnt werde, keiner Gefahr zugänglich sei, die Himmelsgegend, die Richtung ist dabei bedeutsam, beim Säen muß ein Zauber den glücklichen Erfolg sichern, Verhältniß mit anderen Menschen, Liebe, Haß, Frieden, Krieg wird durch Mittel bewirkt, und da der Zusammenhang derselben mit der Wirkung unbekannt ist, so kann dieß oder jenes genommen werden. Verstand ist in dieser Sphäre nicht anzutreffen, daher kann nicht weiter davon gesprochen werden.

Man schreibt allen Völkern große Einsicht zu in die Wirkungsweisen der Kräuter, der Pflanzen ꝛc., bei Krankheiten u. s. w. Hier kann ein wahrhafter Zusammenhang stattfinden, aber ebenso leicht kann er bloß Willkür seyn. Der Verstand kommt zum Bewußtseyn, es sey ein Zusammenhang, aber die nähere Bestimmung ist ihm unbekannt, er vergreift sich in den Mitteln, die Phantasie ersetzt aus richtigem oder irrendem Instinct das Mangelnde an dem abstracten Grundsatz, bringt Bestimmtheit hinein, die in den Dingen als solche eigenthümliche nicht liegt.

2. Der Inhalt der ersten unmittelbaren Zauberei betraf Gegenstände, über die der Mensch unmittelbar Macht ausüben kann, dieß Zweite ist nun ein Verhältniß zu Gegenständen, die eher als *selbständig* angesehen werden können, und so als Macht, daß sie dem Menschen als Anderes, was nicht mehr in seiner Gewalt ist, erscheinen. Solche selbständige natürliche Dinge

sind z. B. die Sonne, der Mond, der Himmel, das Meer, Mächte, individuell oder elementarisch große Gegenstände, die dem Menschen rein als unabhängig gegenüber zu treten scheinen. Steht das natürliche Bewußtseyn in diesem Kreise noch auf dem Standpunkte der einzelnen Begierde, so hat es eigentlich noch kein Verhältniß zu diesen Gegenständen als zu *allgemeinen Naturen*, hat noch nicht die Anschauung ihrer Allgemeinheit, und hat es nur mit *Einzelnem* zu thun. Ihr Gang, das was sie hervorbringen, ist gleichförmig, ihre Wirkungsweise ist beständig, das Bewußtseyn aber, das noch auf dem Standpunkt der natürlichen Einheit steht, für welche das Beständige kein Interesse hat, verhält sich zu ihnen nur nach seinen zufälligen Wünschen, Bedürfnissen, Interessen, oder insofern ihre Wirkung als *zufällig* erscheint. Den Menschen auf diesem Standpunkt interessirt die Sonne und der Mond nur insofern sie sich versinstern, die Erde nur im Erdbeben, das Allgemeine ist nicht für ihn, erregt seine Begierde nicht, ist ohne Interesse für ihn. Der Fluß hat nur Interesse für ihn, wenn er darüber fahren will. Das theoretische Interesse ist hier nicht vorhanden, sondern nur das practische Verhalten des zufälligen Bedürfnisses. Der denkende Mensch bei höherer Bildung verehrt diese Gegenstände nicht wie sie geistige Allgemeinheiten sind, die das Wesentliche für ihn wären; in jener ersten Sphäre verehrt er sie auch nicht, weil er noch gar nicht zum Bewußtseyn des Allgemeinen gekommen ist, das in diesen Gegenständen ist. Auf diesem Standpunkt ist er zur Allgemeinheit der Existenz noch nicht gekommen; auf jenem gilt ihm die natürliche Existenz überhaupt nicht mehr. Aber in der Mitte Beider ist es, daß die Naturmächte als *ein Allgemeines* und somit *gegen das einzelne, empirische Bewußtseyn Machthabendes* auftreten. Beim Erdbeben, bei der Ueberschwemmung, der Versinsterung kann er Furcht vor ihnen haben und *Bitten* an sie richten, da erscheinen sie erst als Macht, das Andre ist ihr ge-

wöhnliches Thun, da braucht er nicht zu bitten. Dieß Bitten hat aber auch den Sinn des Beschwörens, man sagt, mit Bitten beschwören, mit dem Bitten erkennt man an, daß man in der Macht des Andern ist. Bitten ist daher oft schwer, weil ich eben dadurch die Gewalt der Willkür des Andern in Ansehung meiner anerkenne. Aber man fordert die Wirkung, die Bitte soll zugleich die Macht seyn, die über den Andern ausgeübt wird, Beides vermischt sich, die Anerkenntniß der Uebermacht des Gegenstands und andrer Seits das Bewußtseyn meiner Macht, wonach ich die Uebermacht ausüben will über diesen Gegenstand. So sehen wir bei solchen Völkern, daß sie einem Flusse opfern, wenn sie über ihn setzen wollen, der Sonne Opfer bringen, wenn sie sich verfinstert, sie machen so Gebrauch von der Macht, zu beschwören, die Mittel sollen den Zauber ausüben über die Naturmacht, sie sollen hervorbringen, was das Subject wünscht. Die Verehrung solcher Naturgegenstände ist so ganz zweideutig, es ist nicht reine Verehrung, sondern diese ist gemischt mit Zauber.

Mit dieser Verehrung der Naturgegenstände kann verbunden seyn, daß diese auf wesenhaftere Weise vorgestellt werden, als Genien, z. B. die Sonne als Genius. Genius des Flusses ꝛc. Es ist dieß eine Verehrung, in der man nicht bei der Einzelnheit des Gegenstandes stehen bleibt, sondern sein Allgemeines vorstellt und dieß verehrt. Aber indem dieß auch so auf allgemeine Weise vorgestellt wird, als Macht erscheint, so kann der Mensch dennoch das Bewußtseyn behalten, auch über diese Genien die Macht zu seyn, ihr Inhalt ist ärmer, nur der eines Naturwesens, er ist immer nur ein natürlicher und das Selbstbewußtseyn kann sich so als Macht darüber wissen.

3. Die nächste Objectivirung ist die, daß der Mensch eine selbständige Macht außer ihm anerkennt und findet in der Lebendigkeit. Das Leben, die Lebendigkeit im Baum schon, noch mehr im Thier ist ein höheres Princip als die Natur der

Sonne oder des Flusses. Es ist deswegen geschehen unter einer unendlichen Menge von Völkern, daß Thiere als Götter verehrt sind. Dieß erscheint uns das Unwürdigste zu seyn, aber in Wahrheit ist das Princip des Lebens höher als das der Sonne. Das Thier ist eine vornehmere, wahrhaftere Existenz als solche Natureristenz, und es ist insofern weniger unwürdig, Thiere als Götter zu verehren, als Flüsse, Sterne ꝛc. Das Leben des Thieres kündigt eine regsame Selbständigkeit der Subjectivität an, um die es hier zu thun ist. Sein Selbstbewußtseyn ist es, was der Mensch sich objectiv macht, und die Lebendigkeit ist die Form, die Weise der Existenz, die allerdings der geistigen am nächsten verwandt ist. Die Thiere werden noch von vielen Völkern, besonders in Indien und Afrika, verehrt. Das Thier hat die stille Selbständigkeit, Lebendigkeit, die sich nicht preisgiebt, die dieß und jenes vornimmt, es hat zufällige willkürliche Bewegung, es ist nicht zu verstehen, hat etwas Geheimes in seinen Wirkungsweisen, seinen Aeußerungen, es ist lebendig, aber nicht verständlich, wie der Mensch dem Menschen. Dieß Geheimnißvolle macht das Wunderbare für den Menschen aus, so daß er die thierische Lebendigkeit für höher ansehen kann als seine eigene. Noch bei den Griechen sind die Schlangen verehrt worden, sie haben von alten Zeiten her dieß Vorurtheil für sich gehabt, für ein gutes Omen zu gelten. Auf der Westküste von Africa findet sich in jedem Hause eine Schlange, deren Mord das größte Verbrechen ist. Einer Seits werden so die Thiere verehrt, andrer Seits sind sie jedoch auch der größten Willkür in Bezug auf die Verehrung unterworfen. Die Neger machen sich das erste beste Thier zu ihrem Zauber, verwerfen es, wenn es unwirksam ist, und nehmen ein andres.

Dieß ist das Wesen des Thierdienstes; er ist, insofern der Mensch und das Geistige sich noch nicht in seiner wahrhaften Wesenheit gefaßt hat; die Lebendigkeit des Menschen ist so nur freie Selbständigkeit.

In diesem Kreis der Begierde des einzelnen Selbstbewußtseyns, welches weder in sich noch außer sich freie, allgemeine, objective Geistigkeit anerkennt, wird dem Lebendigen, das verehrt wird, noch nicht die Bedeutung gegeben, die es später in der Vorstellung der Seelenwanderung erhält. Diese Vorstellung begründet sich darauf, daß der Geist des Menschen ein Dauerndes überhaupt ist, daß er aber zu seiner Existenz in der Dauer einer Leiblichkeit bedarf, und insofern diese nun nicht Mensch ist, er einer andern bedarf, und diese nächstverwandte ist dann das Thier. Bei dem Thierdienst, der mit der Seelenwanderung verbunden ist, ist dieß ein wichtiges und wesentliches Moment, daß mit dieser Lebendigkeit sich die Idee von einem innewohnenden Geistigen verbindet, so daß dieß eigentlich verehrt wird. Hier in diesem Kreise, wo das unmittelbare Selbstbewußtseyn die Grundbestimmung ist, ist es aber nur die Lebendigkeit überhaupt, die verehrt wird, daher ist denn diese Verehrung zufällig, und betrifft bald dieß Thier, bald ein andres, fast jeder unerfüllte Wunsch bringt einen Wechsel hervor. Es ist hiermit denn auch jedes andre Ding hinreichend, ein selbst gemachtes Idol, ein Berg, Baum ꝛc. So gut die Kinder den Trieb haben, zu spielen, und die Menschen den, sich zu putzen, so ist auch hier der Trieb vorhanden, etwas gegenständlich zu haben als ein Selbständiges und Mächtiges, und das Bewußtseyn einer willkürlichen Verbindung, die ebenso leicht wieder aufgehoben wird, als die nähere Bestimmtheit des Gegenstandes zunächst als gleichgültig erscheint.

Es entsteht so der Fetischdienst. Fetisch ist ein verdorbenes portugiesisches Wort und gleichbedeutend mit Idol. Fetisch ist etwas überhaupt, ein Schnitzwerk, Holz, Thier, Fluß, Baum ꝛc., und so giebt es Fetische für ganze Völker, und solche für irgend ein Individuum.

Die Neger haben eine Menge von Götzenbildern, natürlichen Gegenständen, die sie zu ihren Fetischen machen. Der nächste beste Stein, Heuschrecke, das ist ihr Lar, von dem sie erwarten, daß er ihnen Glück bringe. Das ist so eine unbekannte, unbestimmte Macht, die sie unmittelbar selbst creirt haben: stößt ihnen daher Unangenehmes zu und finden sie den Fetisch nicht dienstfertig, so schaffen sie ihn ab und wählen sich einen andern. Ein Baum, Fluß, Löwe, Tieger sind allgemeine Landesfetische. Wenn Unglück eintritt, Ueberschwemmung oder ein Krieg, so verändern sie ihren Gott. Der Fetisch ist veränderlich und sinkt zum Mittel herab, dem Individuum etwas zu verschaffen. Der Nil der Aegypter ist dagegen ganz etwas andres; er ist ihnen ein allgemein Göttliches, ihre substantielle unveränderliche Macht, worin sich ihre ganze Existenz befindet.

Das Letzte, worin selbständige Geistigkeit angeschaut wird, ist wesentlich der Mensch selbst, ein Lebendiges, Selbständiges, das geistig ist. Die Verehrung hat hier ihren wesentlichen Gegenstand, und in Rücksicht der Objectivität tritt die Bestimmung ein, daß nicht jedes einzelne zufällige Bewußtseyn es ist, welches mächtig ist über die Natur, sondern es sind einzelne wenige Mächtige, die als Geistigkeit angeschaut und verehrt werden. Im existirenden Selbstbewußtseyn, das noch Macht hat, ist wesentlich der Wille, das Wissen, im Vergleich und im realen Verhältniß mit andern das Gebietende, was als wesentlich nothwendig erscheint gegen das Andre, und ein Centrum ist unter vielen. Hier tritt also eine geistige Macht ein, die als objectiv angeschaut werden soll, und so tritt die Bestimmung hervor, daß es Eins oder Einiges seyn soll, ausschließend gegen das Andre. So sind denn ein Mensch oder einige Menschen die Zauberer, sie werden angesehen als die höchste Macht, die vorhanden ist. Gewöhnlich sind es die Fürsten, und so ist der Kaiser von China das gewalthabende Individuum über die Menschen und zugleich über die Natur und die natürlichen Dinge. Indem es so ein Selbstbewußtseyn ist, was verehrt wird, so thut sich denn gleich ein Unterschied hervor in dem, was solch

ein Individuum an und für sich ist und nach seiner äußern Existenz. Hiernach ist er Mensch, wie andere, das wesentliche Moment ist aber die Geistigkeit überhaupt; dieß für sich selbst zu seyn gegen die äußere zufällige Weise der Existenz.

Es beginnt hier ein Unterschied, der höher ist, wie wir später zu sehen haben, und der in den Lamen hervortritt; der nächste ist, daß ein Unterschied gemacht wird zwischen den Individuen als solchen und als allgemeinen Mächten. Diese allgemeine geistige Macht, für sich vorgestellt, giebt die Vorstellung von Genius, einem Gott, der selbst wieder eine sinnliche Weise in der Vorstellung hat, und das wirklich lebende Individuum ist dann der Priester eines solchen Idols, auf diesem Standpunkt ist indessen auch oft der Priester und der Gott zusammengehend. Seine Innerlichkeit kann hypostasirt werden, hier sind aber die wesentliche Macht des Geistigen und die unmittelbare Existenz noch nicht von einander geschieden, und so ist denn die geistige Macht für sich nur eine oberflächliche Vorstellung. Der Priester, Zauberer ist die Hauptperson, so daß zwar einmal Beides getrennt vorgestellt wird, aber wenn der Gott zur Aeußerung kommt, kräftig wird, entscheidet ꝛc., so thut er das nur als dieser wirkliche Mensch, die Wirklichkeit verleiht dem Gott die Kraft. Diese Priester haben zuweilen auch den wirklichen Regenten über sich; wenn der Priester und Fürst unterschieden sind, so ist einer Seits der Mensch als Gott verehrt, und andrer Seits gezwungen, zu thun, was die Anderen verlangen. Die Neger, die solche Zauberer haben, die nicht zugleich Regenten sind, binden sie und prügeln sie, bis sie gehorchen, wenn sie nicht zaubern wollen, nicht aufgelegt dazu sind.

Die Bestimmung, daß das Geistige Gegenwart hat im Menschen, und das menschliche Selbstbewußtseyn wesentlich Gegenwart des Geistes ist, werden wir durch verschiedene Religionen sehen, sie gehört nothwendig zu den ältesten Bestimmungen.

In der christlichen Religion ist sie auch vorhanden, aber auf höhere Weise und verklärt. Sie er- und verklärt es.

Beim Menschen ist es zweierlei Weise, wie er Objectivität erreicht. Die erste ist, daß er ausschließend gegen Andres ist, die zweite ist die natürliche Weise, daß ihm das Zeitliche abgestreift wird, diese natürliche Weise ist der Tod. Der Tod nimmt dem Menschen was zeitlich, was vergänglich an ihm ist, aber er hat keine Gewalt über das, was er an und für sich ist; daß nun der Mensch in sich eine solche Region habe, da er an und für sich ist, kann auf diesem Standpunkt noch nicht zum Bewußtseyn kommen, das Selbstbewußtseyn hat hier noch nicht die ewige Bedeutung seines Geistes. Das Abstreifen trifft nur das sinnliche Daseyn, dem Individuum wird dagegen hier behalten die ganze übrige zufällige Weise seiner Besonderheit, seiner sinnlichen Gegenwart, es ist in die Vorstellung entrückt und wird darin behalten. Dieß hat aber nicht die Form der Wahrheit, sondern was ihm so behalten wird, hat noch die Form seines ganz sinnlichen Daseyns. Die Verehrung der Todten ist daher noch ganz schwach, von zufälligem Inhalt, sie sind eine Macht, aber schwache Macht.

Das Dauernde an ihnen, was noch sinnlich auffällt, das unsterblich Sinnliche sind die Knochen. Viele Völker verehren daher die Knochen der Verstorbenen und zaubern vermittelst derselben. Man kann hierbei an die Reliquien erinnert werden und es ist so, daß die Missionare einer Seits gegen diese Verehrung eifern und andrer Seits ihrer Religion eine größere Macht zuschreiben. So erzählt ein Kapuziner, die Neger hätten Binden, deren Zubereitung mit Menschenblut zauberhaft ist und denen sie Sicherstellung des Menschen gegen die wilden Thiere zuschreiben, er habe oft gesehen, daß mit solchen Binden versehene Menschen von Thieren zerrissen worden seyen, wogegen die denen er Reliquien angehängt, immer verschont geblieben seyen.

Die Todten als diese Macht verlangen also Verehrung und die besteht dann in weiter nichts, als daß ihnen eine gewisse Sorgfalt geleistet, Speise und Trank gereicht werde. Die meisten alten Völker gaben den Todten Speise ins Grab. Es ist daher die Vorstellung des Wahren, Dauernden, Aushaltenden sehr untergeordnet. Es wird auch vorgestellt, daß die Todten wieder zur Gegenwart kommen oder gedacht werden können theils als Macht, die die Vernachlässigung der Pflege rächen will, theils als hervorgezaubert, durch die Macht des Zauberers, des wirklichen Selbstbewußtseyns und so diesem unterthan seyend. Einige Beispiele können dieß erläutern.

Der Kapuziner Cavazzi (histor. Beschreibung d. drei Königr. Congo u. s. w. München 1694), der sich längere Zeit in Congo aufhielt, erzählt vieles von diesen Zauberern, welche Singhilli heißen. Sie haben ein großes Ansehen beim Volke, und rufen dieses, so oft es ihnen beliebt, zusammen. Sie thun dieß immer von Zeit zu Zeit und geben an, von diesem oder jenem Verstorbenen dazu getrieben zu seyn. Das Volk muß erscheinen, jeder mit einem Messer versehen, der Zauberer selbst erscheint getragen in einem Netze, geschmückt mit Edelsteinen, Federn ꝛc., die Menge empfängt ihn mit Singen, Tanzen und Frohlocken, wobei eine barbarische, betäubende, ungeheure Musik gemacht wird, welche bewirken soll, daß der abgeschiedene Geist in den Singhilli fahre, er selbst bittet diesen darum; ist dieß geschehen, so erhebt er sich und gebehrdet sich ganz nach Art eines Besessenen, zerreißt seine Kleider, rollt die Augen, beißt und kratzt sich, hierbei spricht er aus, was der Verstorbene verlangt, und beantwortet die Fragen derer, die ihn nach ihren Angelegenheiten befragen. Der sprechende Todte droht Noth und Elend, wünscht ihnen Widerwärtigkeiten, schmäht auf die Undankbarkeit seiner Blutsverwandten, indem sie ihm kein Menschenblut gegeben haben. Cavazzi sagt: Es zeigt sich an ihm die Wirkung der höllischen Furie und er heult fürchterlich, er

fordert sich das Blut ein, das ihm nicht dargebracht ist, ergreift ein Messer, stößt es einem in die Brust, haut Köpfe herunter, schneidet Bäuche auf und trinkt das ausströmende Blut, er zerreißt die Körper und theilt das Fleisch unter die Uebrigen, die es unbesehen fressen, obgleich es von ihren nächsten Verwandten seyn kann, sie wissen dieß Ende voraus, aber gehen doch mit dem größten Frohlocken zur Versammlung.

Die Gaga's stellen sich vor, daß die Todten Hunger und Durst haben. Wenn nun jemand krank wird oder vornehmlich wenn er Erscheinungen, Träume hat, so läßt er einen Singhilli kommen und befragt ihn. Der erkundigt sich nach allen Umständen und das Resultat ist, daß es die Erscheinung von einem seiner verstorbenen Verwandten sey, der hier gegenwärtig, und daß er zu einem andern Singhilli gehen müsse, um ihn vertreiben zu lassen, denn jeder Singhilli hat sein besonderes Geschäft. Dieser führt ihn nun zu dem Grabe dessen, der ihm erschienen ist, oder der der Grund der Krankheit ist; hier wird der Todte beschworen, geschmäht, bedroht, bis er in den Singhilli fährt und entdeckt, was er verlange, um versöhnt zu seyn. So geschieht es, wenn er schon lange todt ist; ist er erst kürzlich begraben, so wird die Leiche ausgegraben, der Kopf abgeschnitten und aufgeschlagen, die aus demselben fließenden Feuchtigkeiten muß der Kranke theils in Speisen verzehren, theils werden Pflaster daraus gemacht, die ihm aufgelegt werden.

Schwieriger ist es, wenn der Todte kein Begräbniß gehabt hat, von Freund, Feind oder Thieren gefressen worden ist. Der Singhilli nimmt dann Beschwörungen vor und sagt dann aus, der Geist sey in den Körper eines Affen, Vogels ꝛc. gefahren, und bringt es dahin, daß dieser gefangen wird, das Thier wird getödtet und der Kranke verzehrt es, und damit hat der Geist alles Recht verloren, etwas zu seyn.

Es erhellt hieraus, daß, insofern von Fortdauer die Rede ist, dem Geist keine absolute, freie, selbständige Macht eingeräumt wird.

Als todt wird der Mensch dargestellt darin, daß ihm das empirische äußerliche Daseyn abgestreift worden ist, aber ihm bleibt in dieser Sphäre noch seine ganze zufällige Natur, die Objectivirung bezieht sich noch ganz auf die äußere Weise, ist noch ganz formell, es ist noch nicht das Wesentliche, was als Seyendes gilt, und das was übrig bleibt, ist noch die zufällige Natur. Die Dauer selbst, die den Todten gegeben ist, ist eine oberflächliche Bestimmung, ist nicht seine Verklärung, er bleibt als zufälliges Daseyn, in der Macht, in der Hand des lebendigen Selbstbewußtseyns, des Zauberers, so daß dieser ihn sogar noch einmal, also zweimal sterben lassen kann.

Die Vorstellung von der Unsterblichkeit hängt zusammen mit der Vorstellung von Gott, hängt überhaupt immer von der Stufe ab, auf welcher der metaphysische Begriff von Gott steht. Jemehr die Macht der Geistigkeit nach ihrem Inhalt auf ewige Weise aufgefaßt wird, je würdiger ist die Vorstellung von Gott und die des Geistes des menschlichen Individuums und der Unsterblichkeit des Geistes.

So schwach, so unkräftig die Menschen hier erscheinen, so erscheinen sie auch bei den Griechen und beim Homer. In der Scene des Odysseus am Styx ruft dieser die Todten hervor, er schlachtet einen schwarzen Bock, erst durch das Blut vermögen die Schatten Erinnerung und Sprache zu bekommen; sie sind begierig nach dem Blut, damit Lebendigkeit in sie komme, Odysseus läßt Einige trinken und hält die Anderen mit dem Schwerdt zurück.

So sinnlich die Vorstellung von dem Geiste des Menschen ist, ebenso sinnlich ist die von dem, was die Macht an und für sich ist.

In dem angeführten Beispiel ist auch zugleich enthalten, wie wenig Werth der Mensch *als Individuum* auf diesem Standpunkt hat; diese Verachtung, Geringachtung des Menschen durch Andere ist auch unter den Negern als Zustand der

Sclaverei bekannt, die ganz allgemein unter ihnen ist. Gefangene sind entweder Sclaven oder werden geschlachtet. Mit der Vorstellung der Unsterblichkeit wächst der Werth des Lebens; man sollte meinen, es sey umgekehrt, dann habe das Leben weniger Werth. Einer Seits ist dieß auch der Fall, aber andrer Seits wird damit das Recht des Individuums an das Leben um so größer, und das Recht wird erst groß, wenn der Mensch als frei in sich erkannt ist. Beide Bestimmungen, des subjectiven endlichen Fürsichseyns und der absoluten Macht, was späterhin als absoluter Geist hervortreten soll, hängen aufs engste zusammen.

Auch deßhalb sollte man meinen, der Mensch, weil er als diese *Macht* so viel gilt, sey hier hoch geehrt und habe das Gefühl seiner *Würde*. Aber im Gegentheil vollkommenen Unwerth hat hier der Mensch — denn Würde hat der Mensch nicht dadurch, was er als *unmittelbarer Wille* ist, sondern nur indem er von einem *An- und Fürsichseyenden*, einem Substantiellen weiß und diesem seinen natürlichen Willen unterwirft und gemäß macht. Erst durch das Aufheben der natürlichen Unbändigkeit und durch das Wissen, daß ein Allgemeines, An- und Fürsichseyendes, das Wahre sey, erhält er eine Würde und dann ist erst das Leben selbst auch etwas werth.

c. *Der Cultus in der Religion der Zauberei.*

In der Sphäre der Zauberei, wo die Geistigkeit nur gewußt wird als im *einzelnen* Selbstbewußtseyn, kann von Cultus, als freier Verehrung eines Geistigen und an und für sich Objectiven, nicht die Rede seyn. Dieß Verhältniß ist hier vielmehr die Ausübung der *Herrschaft* über die Natur, die Herrschaft von einigen Selbstbewußten über die Andern, der Zauberer über die Nichtwissenden. Der Zustand dieser Herrschaft ist *sinnliche Betäubung*, wo der besondere Wille vergessen, ausgelöscht und das abstract sinnliche Bewußtseyn aufs Höchste gesteigert wird. Die Mittel, diese Betäubung hervorzubringen,

sind Tanz, Musik, Geschrei, Fressen, selbst Mischung der Geschlechter, und diese sind das, was auf einem höheren Standpunkt Cultus wird.

Der Weg von dieser ersten Form der Religion aus ist, daß der Geist von der Aeußerlichkeit, der sinnlichen Unmittelbarkeit gereinigt wird und zur Vorstellung des Geistes als Geist in der Vorstellung, im Gedanken kommt.

Das Interesse des Fortgangs ist überhaupt die Objectivirung des Geistes, d. h. daß der Geist rein gegenständlich wird und die Bedeutung des allgemeinen Geistes erhält.

II.

Die Entzweiung des Bewußtseyns in sich.

Der nächste Fortschritt ist der, daß das Bewußtseyn einer substantiellen Macht und der Ohnmächtigkeit des unmittelbaren Willens eintritt. Indem Gott nun als die absolute Macht gewußt wird, so ist dieß noch nicht die Religion der Freiheit. Denn der Mensch erhebt sich zwar, indem jenes Bewußtseyn eintritt, über sich und die wesentliche Unterscheidung des Geistes wird vollzogen, aber indem dieß Hohe als Macht gewußt wird und noch nicht weiter bestimmt ist, so ist das Besondere ein nur Accidentelles, ein bloß Negatives, Nichtiges. Durch diese Macht besteht Alles, oder sie ist selbst das Bestehen von Allem, so daß die Freiheit des Fürsichbestehens noch nicht anerkannt ist. Das ist der Pantheismus.

Diese Macht, die etwas Gedachtes ist, wird noch nicht gewußt als Gedachtes, als geistig in sich. Da sie nun eine geistige Existenz haben muß, aber dieß, für sich frei zu seyn, noch nicht in sich selbst hat, so hat sie das Moment der Geistigkeit auch nur wieder an einem Menschen, der als diese Macht gewußt wird.

In der Erhebung des Geistes, mit der wir es hier zu thun haben, wird vom Endlichen, Zufälligen ausgegangen,

dieses als das Negative bestimmt und das allgemeine, an sich seyende Wesen als das, in dem und durch welches dieß Endliche ein Negatives, ein Gesetztes ist. Die Substanz hingegen ist das Nichtgesetzte, Ansichseyende, die Macht in Beziehung auf das Endliche.

Das Bewußtseyn nun, das sich erhebt, erhebt sich als Denken, aber ohne ein Bewußtseyn über diesen allgemeinen Gedanken zu haben, ohne es in Form des Gedankens auszusprechen. Die Erhebung ist aber zunächst nur ein Hinauf. Das Andere ist die Umkehrung, daß dieß Nothwendige gekehrt ist zu dem Endlichen. Im Ersten vergißt sich das Endliche. Das Zweite ist das Verhältniß der Substanz zum Endlichen. Indem hier Gott nur die Bestimmtheit hat, die Substanz und Macht des Endlichen zu seyn, ist er selbst noch unbestimmt. Er ist noch nicht gewußt als in sich selbst für sich bestimmt zu seyn, ist noch nicht als Geist gewußt.

Auf dieser allgemeinen Grundlage gestalten sich mehrere Formen, welche fortschreitende Versuche sind, die Substanz als sich selbst bestimmend zu fassen.

1. Zunächst (in der chinesischen Religion) wird die Substanz als einfache Grundlage gewußt und so ist sie unmittelbar gegenwärtig im Endlichen, Zufälligen.

Der Fortschritt des Bewußtseyns kommt dadurch herein, daß der Geist, wenn auch die Substanz noch nicht als Geist gefaßt wird, dennoch die Wahrheit ist, die allen Erscheinungen des Bewußtseyns an sich zu Grunde liegt, daß also auch auf dieser Stufe nichts von dem fehlen darf, was zum Begriff des Geistes gehört. So wird sich auch hier die Substanz zum Subject bestimmen, aber es kommt darauf an, wie sie es thut. Hier nun treten die Bestimmungen des Geistes, die an sich vorhanden sind, auf äußerliche Weise hinzu. Die vollkommene Bestimmtheit, der letzte Punkt der Gestalt, dieser letzte Punkt des Eins, des Fürsichseyns ist nun auf äußerliche Weise

gesetzt, daß ein präsenter Mensch als die allgemeine Macht gewußt wird.

Dieß Bewußtseyn erscheint schon in der chinesischen Religion, wo der Kaiser wenigstens das Bethätigende der Macht ist.

2. In der indischen Religion ist die Substanz als abstracte Einheit, nicht mehr als bloße Grundlage gewußt und diese abstracte Einheit ist dem Geiste auch verwandter, da er als Ich selbst diese abstracte Einheit ist. Hier erhebt sich nun der Mensch, indem er sich selbst zu seiner innern abstracten Einheit erhebt, zur Einheit der Substanz, identificirt sich mit ihr und giebt ihr so Existenz. Einige sind von Natur die Existenz dieser Einheit, andere können sich dazu erheben.

Die Einheit, welche hier das Herrschende ist, macht zwar auch den Versuch, sich zu entfalten. Die wahre Entfaltung und die Negativität des Zusammenfassens der Unterschiede wäre der Geist, der sich in sich bestimmt und in seiner Subjectivität sich selbst erscheint. Diese Subjectivität des Geistes gäbe ihm einen Inhalt, der seiner würdig und auch selbst geistiger Natur wäre. Hier bleibt aber die Bestimmung der Natürlichkeit, insofern nur zum Unterscheiden und Entfalten fortgegangen wird und die Momente vereinzelt neben einander sind. Die Entfaltung, nothwendig im Begriff des Geistes, ist hier somit selbst geistlos. Man wird daher in der Naturreligion zuweilen in der Verlegenheit seyn, den Geist entfaltet zu finden (so die Vorstellung von der Incarnation, die Dreiheit in der indischen Religion), man wird Momente finden, die dem Geist angehören, aber sie sind so ausgelegt, daß sie ihm zugleich nicht angehören. Die Bestimmungen sind vereinzelt und treten auseinanderfallend hervor. Die Dreiheit in der indischen Religion wird so nicht zur Dreieinigkeit, denn nur der absolute Geist ist die Macht über seine Momente.

Die Vorstellung der Naturreligion hat in dieser Rücksicht

große Schwierigkeiten, sie ist allenthalben inconsequent und der Widerspruch in sich selbst. So ist einer Seits das Geistige gesetzt, was wesentlich frei ist, und andrer Seits ist dann dieß in natürlicher Bestimmtheit, in einer Einzelnheit vorgestellt, mit einem Inhalte, der feste Besonderheit hat, der also dem Geiste ganz unangemessen ist, da dieser nur als der freie wahrhaft ist.

3. In der letzten Form, die zu dieser Stufe der Entzweiung des Bewußtseyns gehört, ist und lebt die Concretation und Gegenwart der Substanz in Einem Individuum, und ist die haltungslose Entfaltung der Einheit, welche der vorhergehenden Form eigen war, insofern wenigstens aufgehoben, als sie vernichtet und verflüchtigt ist. Das ist der Lamaismus, oder Buddhaismus.

Ehe wir nun die geschichtliche Existenz dieser Religionen näher betrachten, haben wir die allgemeine Bestimmtheit dieser ganzen Stufe und ihren metaphysischen Begriff. Es ist hier näher der Begriff der Erhebung und das Verhältniß der Substanz zum Endlichen zu bestimmen.

Der metaphysische Begriff.

Zunächst müssen wir von dem Begriff des metaphysischen Begriffs sprechen und erklären, was darunter zu verstehen ist.

Wir haben hier einen ganz concreten Inhalt, und der metaphysisch-logische Begriff scheint daher hinter uns zu liegen, eben weil wir uns im Felde des absolut Concreten befinden. Der Inhalt ist der Geist und eine Entwickelung, was der Geist ist, ist der Inhalt der ganzen Religionsphilosophie. Die Stufe, auf der wir den Geist finden, giebt die verschiedenen Religionen; diese Unterschiedenheit der Bestimmtheit ist nun so, indem sie die verschiedenen Stufen ausmacht, erscheinend als äußerliche Form, die den Geist zur Grundlage hat, dessen Unterschiede in ihr in einer bestimmten Form gesetzt sind und diese Form ist allerdings allgemein logische Form.

Die Form iſt daher das Abſtracte. Zugleich aber iſt dieſe Beſtimmtheit nicht nur dieß Aeußerliche, ſondern als das Logiſche das Innerlichſte des beſtimmenden Geiſtes. Sie vereinigt beides in ſich, das Innerſte zu ſeyn und zugleich äußere Form; es iſt dieß die Natur des Begriffs, das Weſenhafte zu ſeyn und das Weſen des Erſcheinens, des Unterſchieds der Form. Dieſe logiſche Beſtimmtheit iſt einer Seits concret als Geiſt, und dieß Ganze iſt die einfache Subſtantialität des Geiſtes; aber auch andrer Seits wieder die äußerliche Form an ihm, durch welche er unterſchieden iſt gegen Anderes. Jene innerlichſte Beſtimmtheit, der Inhalt jeder Stufe ſeiner ſubſtantiellen Natur nach, iſt ſo zugleich die äußerliche Form. Es kann ſcheinen, daß, wenn ein anderer, natürlicher Gegenſtand betrachtet wird, er das Logiſche zum Inneren hat; bei ſo einer concreten Geſtalt, wie der endliche Geiſt, iſt dieß denn auch der Fall; in der Naturphiloſophie und Philoſophie des Geiſtes iſt dieſe logiſche Form nicht beſonders herauszuheben; in ſolchem Inhalt, wie Natur und Geiſt, iſt ſie in endlicher Weiſe, und die Expoſition des Logiſchen in ſolchem Felde kann dargeſtellt werden als ein Syſtem von Schlüſſen, von Vermittlungen. Ohne dieſe weitläuftige, allein dem Zweck gemäße Auseinanderſetzung bliebe die Angabe und Betrachtung der einfachen Begriffsbeſtimmtheit ungenügend. Weil aber die logiſchen Beſtimmungen, als ſubſtantielle Grundlage, in dieſen Sphären verhüllt und nicht in ihrer einfachen, gedankenmäßigen Exiſtenz ſind, ſo iſt ſie für ſich herauszuheben nicht ſo nöthig, während in der Religion der Geiſt das Logiſche näher hervortreten läßt. Hier iſt es eben dieſes, welches ſich wieder in ſeine einfache Geſtalt zurückgenommen hat, das alſo hier leichter betrachtet werden kann; dieß entſchuldigt, wenn es auffällt, daß es beſonders Gegenſtand der Betrachtung werden ſoll.

In der einen Rückſicht könnten wir es alſo vorausſetzen, in der andern aber ſeiner Einfachheit wegen abhandeln, weil

es Intereſſe hat, nach dem es früher in der natürlichen Theologie behandelt wurde und es überhaupt in der Theologie vorkommt, als der Wiſſenſchaft von Gott. Seit der Kantiſchen Philoſophie iſt es als niedriges, ſchlechtes, unbeachtbares verworfen worden und es bedarf deshalb einer Rechtfertigung.

Begriffsbeſtimmung, Begriff überhaupt, iſt für ſich nicht ein Ruhendes, ſondern ein Sichbewegendes, weſentlich Thätigkeit, eben darum iſt es Vermittlung, wie das Denken eine Thätigkeit, Vermittlnng in ſich iſt, und ſo enthält auch der beſtimmte Gedanke die Vermittlung in ſich. Die Beweiſe Gottes ſind ebenſo Vermittlung, der Begriff ſoll mit einer Vermittlung dargeſtellt werden. In beiden iſt ſo daſſelbe. Bei den Beweiſen Gottes hat aber die Vermittlung die Geſtalt, als ob ſie angeſtellt wird zum Behuf des Erkennens, daß für daſſelbe eine feſte Einſicht erwachſe, es ſoll mir bewieſen werden, dieß iſt nun das Intereſſe meines Erkennens. Nach dem, was über die Natur des Begriffs geſagt worden iſt, erhellt, daß wir die Vermittlung nicht ſo faſſen müſſen, nicht ſo ſubjectiv, ſondern das Wahrhafte iſt ein objectives Verhalten Gottes in ſich ſelbſt, ſeines Logiſchen in ſich ſelbſt und erſt ſofern die Vermittlung ſo gefaßt wird, iſt ſie nothwendiges Moment. Die Beweiſe vom Daſeyn Gottes müſſen ſich zeigen als nothwendiges Moment des Begriffs ſelbſt, als ein Fortgang, als eine Thätigkeit des Begriffs ſelbſt.

Die nächſte Form derſelben iſt dadurch beſtimmt, daß wir uns hier noch ganz auf der erſten Stufe befinden, die wir als die unmittelbare beſtimmt haben, Stufe der unmittelbaren Einheit. Aus dieſer Beſtimmung der Unmittelbarkeit folgt, daß wir es hier mit ganz abſtracten Beſtimmungen zu thun haben, denn unmittelbar und abſtract ſind gleich. Das Unmittelbare iſt das Seyn, im Denken iſt ebenſo das Unmittelbare das Abſtracte, das ſich noch nicht vertieft hat in ſich und ſich dadurch noch nicht durch weiteres Reflectiren erfüllt, concret

gemacht hat. Wenn wir so den Geist als Gegenstand überhaupt und die Natürlichkeit, die Weise seiner Realität, diese beiden Seiten entkleiden von dem Concreten des Inhalts und nur die einfache Denk-Bestimmtheit festhalten, so haben wir eine abstracte Bestimmung von Gott und vom Endlichen. Diese beiden Seiten stehen nun einander gegenüber als *Unendliches* und *Endliches*, das Eine als Seyn, das Andere als Daseyn, als Substantielles und Accidentelles, als Allgemeines und als Einzelnes. Zwar sind diese Bestimmungen unter sich in etwas verschieden, so ist das Allgemeine allerdings *an sich* viel concreter als die Substanz, wir können sie hier aber unentwickelt aufnehmen, und es ist dann gleichgültig, welche Form wir nehmen, um sie näher zu betrachten, das Verhältniß derselben zu dem Gegenüberstehenden ist das Wesentliche.

Dieß *Verhältniß*, in das sie mit einander gesetzt sind, ist in ihrer Natur ebenso sehr, als in der Religion vorhanden und nach dieser Seite zunächst aufzunehmen. Der Mensch verhält sich vom Endlichen aus zum Unendlichen. Indem er die Welt vor sich hat, so fühlt er darin das Unzureichende (das Fühlen fühlt auch das Gedachte oder das zu Denkende). Es genügt ihm nicht als ein Letztes und er findet die Welt als ein Aggregat von endlichen Dingen. Ebenso weiß sich der Mensch als ein Zufälliges, Vergängliches und in diesem Gefühl geht er über das Einzelne hinaus und erhebt er sich zu dem Allgemeinen, zu dem Einen, das an und für sich ist, einem Wesen, dem diese Zufälligkeit und Bedingtheit nicht zukommt, das vielmehr schlechthin die Substanz gegen dieß Accidentelle und die Macht ist, daß dieses Zufällige *ist* und *nicht ist*. Religion ist nun eben dieß, daß der Mensch den Grund seiner Unselbständigkeit sucht; er findet erst seine Beruhigung, indem er das Unendliche vor sich hat. Wenn wir von der Religion so abstract sprechen, so haben wir schon hier das Verhältniß, den Uebergang vom Endlichen zum Unendlichen. Dieser Uebergang ist ein solcher, der in der Natur dieser Bestimmungen, d. h. in dem Begriff liegt, und wir können hier bemerken, daß wir bei dieser Bestimmung des Ueberganges stehen bleiben können. Näher gefaßt, so kann er auf zweierlei Weise gefaßt werden, erstens vom Endlichen zum Unendlichen als *jenseitiges*, ein mehr modernes Verhältniß, zweitens so, daß die *Einheit* beider festgehalten wird, das Endliche sich erhält im Unendlichen. In der Naturreligion ist dieß so bestimmt, daß in ihr irgend eine *einzelne*, unmittelbare Existenz, eine natürliche oder geistige, ein Endliches über diesen seinen Umfang unendlich erweitert wird, und in der beschränkten Anschauung solches Gegenstandes zugleich unendliches Wesen, freie Substantialität gewußt wird. Was überhaupt darin vorhanden, ist: daß in dem endlichen Dinge, der Sonne oder dem Thier u. s. f. zugleich Unendlichkeit, in der äußerlichen Mannigfaltigkeit derselben zugleich die innere unendliche Einheit, göttliche Substantialität angeschaut wird. Dem Bewußtseyn wird in der endlichen Existenz hier selbst das Unendliche, in dieser einzelnen Existenz ihm der Gott so gegenwärtig, daß sie nicht verschieden, sondern vielmehr die Weise ist, in der Gott ist, so, daß die natürliche Existenz erhalten ist in unmittelbarer Einheit mit der Substanz.

Dieser Fortgang vom Endlichen zum Unendlichen ist nicht nur ein Factum, eine Geschichte in der Religion, sondern er ist durch den Begriff nothwendig, er liegt in der Natur solcher Bestimmung selbst. Dieser Uebergang ist das Denken selbst; dieß heißt nichts Anderes, als im Endlichen das Unendliche, im Einzelnen das Allgemeine zu wissen. Das Bewußtseyn des Allgemeinen, des Unendlichen ist *Denken*; als welches Vermitteln in sich selbst ist, Hinausgehen, überhaupt Aufheben des Aeußerlichen, Einzelnen. Dieß ist die Natur des Denkens überhaupt. Wir denken einen Gegenstand, damit bekommen wir sein Gesetz, sein Wesen, sein Allgemeines vor uns. Der denkende Mensch ganz allein ist der, der Religion hat, das

Thier hat keine, weil es nicht denkt. Wir hätten nun von ſolcher Beſtimmung des Endlichen, Einzelnen, Accidentellen anzuzeigen, daß es das Endliche ꝛc. iſt, was ſich überſetzt ins Unendliche ꝛc., als Endliches nicht bleiben kann, ſich macht zum Unendlichen, ſeiner Subſtanz nach zurückkehren muß ins Unendliche. Dieſe Beſtimmung iſt ganz der logiſchen Betrachtung angehörig.

Die Erhebung braucht nicht nur von der Zufälligkeit der Welt ihren Ausgangspunkt zu nehmen, um bei der Nothwendigkeit des an und für ſich ſeyenden Weſens anzukommen, ſondern wir können die Welt noch anders beſtimmen. Die Nothwendigkeit iſt das Letzte vom Seyn und Weſen; es gehen alſo viele Kategorieen vorher. Die Welt kann ſeyn ein Vieles, Mannigfaltiges, die Wahrheit deſſelben iſt dann das Eins. So wie vom Vielen zum Eins, vom Endlichen zum Unendlichen, ſo kann auch vom Seyn überhaupt zum Weſen übergegangen werden.

Der Uebergang vom Endlichen zum Unendlichen, vom Accidentellen zum Subſtantiellen u. ſ. f. gehört der Wirkſamkeit des Denkens im Bewußtſeyn an und iſt die eigne Natur dieſer Beſtimmungen ſelbſt, dasjenige, was ſie in Wahrheit ſind. Das Endliche iſt nicht das Abſolute, ſondern es iſt nur dieß, zu vergehen und zum Unendlichen zu werden, das Einzelne iſt nur dieß, ins Allgemeine, das Accidentelle nur dieß, in die Subſtanz zurückzugehen. Dieſer Uebergang iſt inſofern Vermittlung, als er die Bewegung von der anfangenden, unmittelbaren Beſtimmtheit in ihr Anderes, in das Unendliche, Allgemeine, und die Subſtanz ſchlechthin nicht ein Unmittelbares, ſondern ein durch dieſes Uebergehen Werdendes, Sichſetzendes iſt. Daß dieß die wahrhafte Natur dieſer Beſtimmungen ſelbſt iſt, wird in der Logik erwieſen, und es iſt weſentlich, dieß in ſeinem eigentlichen Sinn feſtzuhalten, daß nämlich nicht wir, in bloß äußerer Reflexion, es ſind, welche von einer

ſolchen Beſtimmung zu der ihr andern übergehen, vielmehr ſo, daß ſie es an ihnen ſelbſt ſind, ſo überzugehen. Dieß Dialektiſche an der Beſtimmung, um die es ſich handelt, an dem Endlichen, will ich noch mit wenigen Worten darſtellen.

Wir ſagen: es iſt; dieß Seyn iſt zugleich endlich, das was es iſt, iſt es durch ſein Ende, ſeine Negation, durch ſeine Grenze, durch das Anfangen eines Anderen in ihm, das nicht es ſelbſt iſt. Endlich iſt eine qualitative Beſtimmung, eine Qualität überhaupt, das Endliche iſt ſo, daß Qualität nur ſchlechthin Beſtimmtheit iſt, die unmittelbar identiſch iſt mit dem Seyn, ſo daß, wenn die Qualität vergeht, auch das Etwas vergeht. Wir ſagen, etwas ſey roth; hier iſt roth die Qualität, hört dieſe auf, ſo iſt es nicht mehr dieß, und wäre es nicht eine Subſtanz, die dieß vertragen kann, ſo wäre das Etwas verloren. Im Geiſt iſt dieß ebenſo; es giebt Menſchen von einem ganz beſtimmten Charakter, geht dieſer verloren, ſo hören ſie auf zu ſeyn. Cato's Grundqualität war die römiſche Republik, ſobald dieſe aufhörte, ſtarb er, dieſe Qualität iſt ſo mit ihm verbunden, daß er nicht ohne dieſelbe beſtehen kann. Dieſe Qualität iſt endlich, iſt weſentlich eine Grenze, eine Negation. Die Grenze des Cato iſt der römiſche Republicaner, ſein Geiſt, ſeine Idee hat keinen größeren Umfang als dieſer. Da Qualität ſo die Grenze des Etwas ausmacht, heißen wir ſo eines ein Endliches, es iſt weſentlich in ſeiner Grenze, in ſeiner Negation, und die Beſonderheit der Negation und des Etwas iſt damit weſentlich in Beziehung auf ſein Anderes. Dieß Andere iſt nicht ein anderes Endliches, ſondern das Unendliche. Das Endliche iſt durch ſeine Weſenheit dieß, daß es ſie hat in ſeiner Negation; entwickelt iſt dieß ein Anderes und hier das Unendliche.

Der Hauptgedanke iſt dieſer, daß das Endliche ein ſolches iſt, das beſtimmt iſt, ſein Seyn nicht in ihm ſelbſt zu haben, ſondern das, was es iſt, in einem Anderen hat, und dieß An-

dere ist das Unendliche. Das Endliche ist eben dieß, zu seiner Wahrheit das Unendliche zu haben; das, was es ist, ist nicht es selbst, sondern es ist sein Gegentheil, das Unendliche.

Dieser Fortgang ist nothwendig, ist im Begriff gesetzt, das Endliche ist endlich in sich, dieß ist seine Natur. Die Erhebung zu Gott ist nun eben das, was wir gesehen haben; dieß endliche Selbstbewußtseyn bleibt beim Endlichen nicht stehen, verläßt es, giebt es auf und stellt sich das Unendliche vor, dieß geschieht in der Erhebung zu Gott und ist das Vernünftige darin. Dieser Fortgang ist das Innerste, rein Logische, drückt jedoch so gefaßt nur eine Seite des Ganzen aus: das Endliche *verschwindet* im Unendlichen, es ist seine Natur, dieses als seine Wahrheit zu setzen; das Unendliche, was so geworden ist, ist aber selbst nur erst das *abstract Unendliche*, nur negativ als das Nicht-Endliche bestimmt. Das Unendliche ist seiner Seits wesentlich auch, als dieses nur negativ bestimmte sich aufzuheben und sich zu *bestimmen* überhaupt, seine Negation aufzuheben und sich als Affirmation zu setzen einer Seits, und andrer Seits ebenso seine Abstraction aufzuheben und sich zu besondern und das Moment der Endlichkeit in sich zu setzen. Das Endliche verschwindet im Unendlichen zunächst, es ist nicht, sein Seyn ist nur Schein, wir haben dann das Unendliche nur als abstractes vor uns innerhalb seiner Sphäre, und seine Bestimmung ist, diese Abstraction aufzuheben. Dieß geht aus dem Begriff des Unendlichen hervor. Es ist die Negation der Negation, die sich auf sich beziehende Negation, und dieß ist absolute Affirmation, zugleich Seyn, einfache Beziehung auf sich, dieß ist Seyn. Damit ist auch das Zweite, das Unendliche nicht allgemein Gesetztes, sondern auch Affirmation, und so ist es dieß, sich in sich zu bestimmen, das Moment der Endlichkeit in sich zu bewahren, aber ideell, es ist Negation der Negation, enthält so den Unterschied einer Negation von der andern Negation, so ist darin die Grenze und mithin das Endliche.

Wenn wir die Negation näher bestimmen, so ist die eine das Unendliche und die andere das Endliche, und die wahrhafte Unendlichkeit ist die *Einheit* beider.

Erst diese beiden Momente zusammen machen die Natur des Unendlichen und dessen wahrhafte Identität aus; dieß Ganze ist erst der Begriff des Unendlichen. Es ist dieß Unendliche von dem früher genannten zu unterscheiden, dem Unendlichen im unmittelbaren Wissen oder als Ding an sich, welches das negative, bestimmungslose Unendliche ist, das Nicht-Endliche nur in der Kantischen Philosophie. Es ist nun kein jenseitiges mehr, hat Bestimmtheit in sich.

Schon die Naturreligion, so unvollkommen die Einheit des Endlichen und Unendlichen ist nach der Bestimmung derselben, enthält dieß Bewußtseyn des Göttlichen als des *Substantiellen*, welches zugleich *bestimmt* sey und so die Form einer natürlichen Existenz hat. Was in ihr als Gott angeschaut wird, ist diese göttliche Substanz in natürlicher Form. Hier ist also der Inhalt concreter, mithin besser, enthält mehr Wahrheit als der im unmittelbaren Wissen, welches Gott nicht erkennen will, weil er unbestimmt sey. Die natürliche Religion steht schon höher als diese Ansicht der Neueren, die dabei noch an offenbare Religion glauben wollen.

Betrachten wir nun den angegebenen Uebergang, wie er in den Beweisen vom Daseyn Gottes vorhanden ist, so ist er in Form eines Schlusses ausgesprochen der *kosmologische*. Dieser Beweis hat in der Metaphysik den Inhalt, daß ausgegangen wird vom zufälligen Seyn, von der Zufälligkeit der weltlichen Dinge und die andere Bestimmung ist dann nicht die der Unendlichkeit, sondern die eines an und für sich Nothwendigen. Dieß ist zwar eine viel concretere Bestimmung als die des Unendlichen, allein nach dem Inhalt des Beweises ist hier von ihm nicht die Rede, sondern nur die logische Natur des *Uebergangs* kommt in Betracht.

Wenn wir so den Uebergang in die Form eines Schlusses bringen, so sagen wir, das Endliche setzt Unendliches voraus; nun ist Endliches, folglich ist Unendliches. Was nun die Beurtheilung eines solchen Schlusses betrifft, so läßt er uns kalt, man verlangt etwas Anderes und mehr in der Religion; einer Seits ist dieß recht, andrer Seits aber liegt in dem Verwerfen die Geringschätzung des Gedankens, als ob man Gefühl gebrauchte und die Vorstellung anzusprechen habe, um Ueberzeugung hervorzubringen. Der wahre Nerv ist der wahrhafte Gedanke; nur wenn er wahr ist, ist das Gefühl auch wahrhafter Art.

Was auffallend ist, ist: daß ein endliches Seyn angenommen wird und dieß so erscheint als das, wodurch das unendliche Seyn begründet wird. Ein endliches Seyn erscheint so als Grund. Die Vermittlung ist so gestellt, daß aus dem Endlichen das Bewußtseyn des Unendlichen hervorgeht. Näher ist dieß so, daß das Endliche ausgedrückt wird nur mit positiver Beziehung zwischen beiden. Der Satz heißt so, das Seyn des Endlichen ist das Seyn des Unendlichen, dieß erscheint sogleich einander unangemessen, das Endliche ist das Setzende, bleibt das Affirmative, die Beziehung ist eine positive, und das Seyn des Endlichen ist das Erste, der Grund, von dem ausgegangen wird, und das Bleibende. Ferner ist zu bemerken, wenn wir sagen, das Seyn des Endlichen ist das Seyn des Unendlichen, so ist das Seyn des Endlichen, welches selbst das Seyn des Unendlichen ist, der Obersatz des Schlusses, und es ist die Vermittlung nicht aufgezeigt zwischen dem Seyn des Endlichen und dem des Unendlichen, es ist ein Satz ohne Vermittlung und das ist gerade das Gegentheil von dem Geforderten.

Diese Vermittlung enthält noch eine weitere Bestimmung, das Seyn des Endlichen ist nicht sein eignes, sondern das des Andern, das des Unendlichen, nicht durch das Seyn des

Endlichen geht das Unendliche hervor, sondern aus dem Nichtseyn des Endlichen, dieß ist das Seyn des Unendlichen. Die Vermittlung ist so, daß das Endliche vor uns steht als Affirmation. Näher betrachtet, so ist das Endliche das, was es ist, als Negation; so ist es nicht das Seyn, sondern das Nichtseyn des Endlichen, die Vermittlung zwischen beiden ist vielmehr die negative Natur in dem Endlichen, das wahrhafte Moment der Vermittlung ist so nicht ausgedrückt in diesem Satze. Es ist der Mangel in der Form des Schlusses, daß dieser wahrhafte Inhalt, das dem Begriff Angehörige, nicht in der Form eines Schlusses ausgedrückt werden kann. Das Seyn des Unendlichen ist die Negation des Endlichen, das Endliche ist nur dieß: überzugehen ins Unendliche; so lassen sich die anderen Sätze, die zu einem Schlusse gehören, nicht hinzufügen. Der Mangel ist, daß das Endliche als affirmativ und seine Beziehung auf das Unendliche ausgesprochen ist als positiv, da sie doch wesentlich negativ ist, und dieß dialektische entgeht der Form des Verstandesschlusses.

Wenn das Endliche das Unendliche voraussetzt, so ist darin noch folgendes enthalten, obgleich nicht ausgesprochen. Das Endliche ist setzend, aber voraussetzend, so daß das Unendliche das erste und wesentliche ist; die Voraussetzung näher entwickelt, so liegt darin das negative Moment des Endlichen und seine Beziehung zum Unendlichen. Gemeint ist es in der Religion nicht so, daß die affirmative Natur des Endlichen, seine Unmittelbarkeit es ist, um welcher willen das Unendliche ist, das Unendliche ist vielmehr das Sichaufheben des Endlichen. Der Beweis, die Form der Beziehung des Endlichen auf das Unendliche, der Gedanke wird schief durch die Form des Schlusses. Die Religion enthält aber dieß Denken, diesen Uebergang vom Endlichen zum Unendlichen, welcher nicht zufällig, sondern nothwendig ist, und welchen der Begriff der Natur des Unendlichen selbst mit sich bringt. Dieß Denken, welches die Sub-

stanz der Religion mit sich bringt, ist nur nicht richtig in der Form eines Schlusses aufgefaßt.

Der Mangel an der Vermittlung dieses Beweises ist der, daß das Unbedingte ausgesprochen wird als bedingt durch ein anderes Seyn. Die einfache Bestimmung der Negation ist fortgelassen. In der wahrhaften Vermittlung wird auch von dem Vielen zu dem Einen übergegangen und auch so, daß das Eine als vermittelt ausgesprochen wird. Aber dieser Mangel wird in der wahrhaften Erhebung des Geistes verbessert und zwar dadurch, daß gesagt wird, nicht das Viele sey, sondern das Eine. Durch diese Negation wird die Vermittlung und Bedingung aufgehoben und das an und für sich Nothwendige ist nun vermittelt durch Negation der Vermittlung. Gott erschafft: da ist das Verhältniß von Zweien und Vermittlung. Das ist aber ein Urtheil: Gott ist nicht mehr das dunkle, in sich verdumpfte Wesen, er manifestirt sich, öffnet sich, setzt einen Unterschied und ist für ein Anderes. Dieser Unterschied ist in seinem höchsten Ausdruck der Sohn. Der Sohn ist vermittelst des Vaters und umgekehrt: Gott ist nur in ihm offenbar. Aber Gott ist in diesem Andern bei sich selbst, bezieht sich auf sich und, indem dieß nicht mehr ein Verhalten zu Anderm ist, ist die Vermittlung aufgehoben.

Gott ist also das an und für sich Nothwendige, diese Bestimmung ist schlechthin die Grundlage. Gott muß, wenn das auch noch nicht genug ist, als die Substanz gefaßt werden.

Das Andere ist nun das Umgekehrte, das Verhältniß der Substanz zum Endlichen. In der Erhebung vom Endlichen zur Substanz ist eine Vermittlung, die im Resultate aufgehoben, als nichtig gesetzt war. Im Herumwenden der Substanz gegen das Viele, Endliche u. s. w. ist diese aufgehobene Vermittlung wieder aufzunehmen, aber so daß sie in der Bewegung des Resultats als nichtig gesetzt wird; d. h. nicht bloß das Resultat muß aufgefaßt werden, sondern in diesem

das Ganze und der Proceß desselben. Wird nun in dieser Weise das Ganze aufgefaßt, so wird gesagt: die Substanz hat Accidenzen, die unendliche Mannigfaltigkeit, die an dieser Substanz als ein Seyendes ist, das vorübergeht. Was ist, das vergeht. Der Tod ist aber eben so sehr wieder der Anfang des Lebens, das Vergehen ist der Anfang des Entstehens und es ist nur Umschlagen vom Seyn in das Nichtseyn und umgekehrt. Das ist der Wechsel der Accidentalität und die Substanz ist nun die Einheit dieses Wechsels selbst. Was perennirend ist, ist dieser Wechsel und dieser als Einheit ist das Substantielle, die Nothwendigkeit, welche das Uebersetzende ist des Entstehens in das Vergehen und umgekehrt. Die Substanz ist die absolute Macht des Seyns. Ihr kommt das Seyn zu, aber sie ist ebenso die Einheit des Umschlagens, daß das Seyn umschlägt in das Nichtseyn, aber sie ist wieder die Macht des Vergehens, so daß das Vergehen vergeht.

Der Mangel an dieser orientalischen Substanz wie an der Spinozistischen liegt in den Kategorieen des Entstehens und Vergehens. Die Substanz ist nicht gefaßt als das Thätige in sich selbst, als Subject und als zweckmäßige Thätigkeit, nicht als Weisheit, sondern nur als Macht. Sie ist ein Inhaltsloses, das Bestimmte, der Zweck ist nicht darin enthalten, das Bestimmte, das sich in diesem Entstehen und Vergehen hervorbringt, ist nicht gefaßt. Es ist nur die taumelnde, in sich zwecklose, leere Macht. Dieß System ist das, was man Pantheismus nennt. Gott ist da die absolute Macht, das Seyn in allem Daseyn, die Reinigung seiner selbst von der Bestimmtheit und Negation. Daß die Dinge sind, ist die Substanz, daß sie nicht sind, ist ebenfalls die Macht der Substanz und diese Macht ist den Dingen unmittelbar immanent.

Dieser Pantheismus ist z. B. auch in dem Ausdruck Jacobi's enthalten: Gott ist Seyn in allem Daseyn,

und es kommt da bei ihm allerdings auch zu geistreichen Bestimmungen von Gott. Dieß Daseyn enthält unmittelbarer Weise das Seyn in sich, und dieß Seyn im Daseyn ist Gott, der so das Allgemeine ist im Daseyn. Seyn ist die dürftigste Bestimmung von Gott, und wenn er Geist seyn soll, so genügt sie am wenigsten, so gebraucht als Seyn des Daseyns im endlichen Realen ist dieß Pantheismus. Jacobi war weit entfernt vom Pantheismus, aber in jenem Ausdruck liegt er, und so ist es in der Wissenschaft nicht darum zu thun, was einer meint in seinem Kopfe, sondern das Ausgesprochene gilt.

Parmenides sagt: das Seyn ist Alles. Dieß scheint dasselbe zu seyn und so auch Pantheismus, aber dieser Gedanke ist reiner als der von Jacobi und ist nicht Pantheismus. Denn er sagt ausdrücklich, es ist nur das Seyn und in das Nichtseyn fällt alle Schranke, alle Realität, alle Weise der Existenz, dieß ist denn gar nicht, sondern es hat nur das Seyn. Bei Parmenides ist so das gar nicht mehr vorhanden, was Daseyn heißt. Hingegen bei Jacobi gilt das Daseyn als affirmativ, obwohl es endlich ist, und so ist es Affirmation in endlicher Existenz. Spinoza sagt: was ist, ist die absolute Substanz, das Andere sind nur modi, denen er keine Affirmation, keine Realität zuschreibt. So kann man selbst von der Substanz des Spinoza vielleicht nicht sagen, daß sie so genau pantheistisch sey, als jener Ausdruck, denn die einzelnen Dinge bleiben bei ihm so wenig noch ein Affirmatives, als das Daseyn bei Parmenides, welches bei ihm unterschieden vom Seyn nur Nichtseyn ist und so ist, daß dieß Nichtseyn gar nicht ist.

Wenn man das Endliche als Gedanken nimmt, so ist damit alles Endliche verstanden und so ist es Pantheismus, aber zu unterscheiden ist, ob vom Endlichen nur zu sprechen ist, als von diesem oder jenem einzelnen oder von allen, dieß ist schon ein Fortgang der Reflexion, die nicht mehr beim Einzelnen

stehen bleibt; alles Endliche gehört der Reflexion an. Dieser Pantheismus ist ein moderner, und wenn man spricht, Gott ist Seyn in allem Daseyn, so ist dieß ein Pantheismus neuerer Muhamedaner, insbesondere des Dschelaleddin-Rumi. Da ist dieß Alles wie es ist, ein Ganzes und ist Gott, und das Endliche ist in diesem Daseyn als allgemeine Endlichkeit. Dieser Pantheismus ist das Erzeugniß der denkenden Reflexion, welche die natürlichen Dinge zu Allem und Jedem erweitert und hiermit die Existenz Gottes sich nicht als wahrhafte Allgemeinheit des Gedankens, sondern als eine Allheit, d. i. in allen einzelnen natürlichen Existenzen vorstellt.

Beiläufig kann noch bemerkt werden: auch die Bestimmung der neueren Philosophie, daß der Geist die Einheit mit sich selbst ist und die Welt als Ideelles in sich faßt, nennt man Pantheismus oder näher Pantheismus des Spiritualismus. Aber da faßt man nur einseitig die Bestimmung der Einheit auf und setzt ihr gegenüber die Bestimmung der Schöpfung, wo Gott Ursache und die Trennung so vorhanden ist, daß die Schöpfung gegen ihn selbständig ist. Aber dieß ist gerade die Grundbestimmung des Geistes, daß er dieß Unterscheiden und Setzen des Unterschiedes ist: das ist die Schöpfung, die sie immer haben wollen. Das Weitere ist dann freilich, daß die Trennung nicht bleibt, sondern aufgehoben wird, denn sonst stehen wir im Dualismus und Manichäismus. —

Wir kehren nun zu der Bestimmung zurück, daß die Substanz als allgemeine Macht vom Gedanken für sich herausgehoben ist.

Diese Erhebung, dieses Wissen ist aber noch nicht Religion, dazu fehlt nämlich noch das Moment, das in der Religion als der vollendeten Idee nicht fehlen darf — das Moment des Geistes. Die Stellung dieses Moments ergiebt sich daraus, daß die Substanz in ihr selbst noch nicht als Geist, der Geist noch nicht als Substanz bestimmt ist. So ist der

Geiſt außerhalb der Subſtanz und zwar als verſchieden von ihr. —

Wir haben nun die Grundbeſtimmung des Pantheismus, wie er ſich als Religion beſtimmt hat, in ihren näheren Formen zu betrachten.

1. Die chineſiſche Religion oder die Religion des Maaßes.

a. Die allgemeine Beſtimmtheit derſelben.

Zunächſt wird die Subſtanz noch in derjenigen Beſtimmung des Seyns gedacht, die zwar dem Weſen am nächſten ſteht, aber doch noch der Unmittelbarkeit des Seyns angehört und der Geiſt, der von ihr verſchieden iſt, iſt ein beſonderer, endlicher Geiſt, der Menſch. Dieſer Geiſt iſt einer Seits der Gewalthabende, der Ausführer jener Macht, andrer Seits als jener Macht unterworfen, das Accidentelle. Wird der Menſch als dieſe Macht vorgeſtellt, ſo daß ſie in ihm als wirkend angeſehen wird oder daß er durch den Cultus dazu komme, ſich mit ihr identiſch zu ſetzen, ſo hat die Macht die Geſtalt des Geiſtes, aber des endlichen, menſchlichen Geiſtes und da tritt die Trennung von Andern ein, über die er mächtig iſt.

b. Die geſchichtliche Exiſtenz dieſer Religion.

Aus jener unmittelbaren Religion, welche der Standpunkt der Zauberei war, ſind wir zwar herausgetreten, da der beſondere Geiſt ſich jetzt von der Subſtanz unterſcheidet und zu ihr in Verhältniß ſteht, daß er ſie als die allgemeine Macht betrachtet. In der chineſiſchen Religion, welche die nächſte geſchichtliche Exiſtenz dieſes ſubſtantiellen Verhältniſſes iſt, wird die Subſtanz als der Umfang des weſentlichen Seyns, als das Maaß gewußt, das Maaß gilt als das An- und Fürſichſeyende, Unveränderliche und Thiän, der Himmel, iſt die objective Anſchauung dieſes An- und Fürſichſeyenden. Dennoch zieht ſich auch die Beſtimmung der Zauberei noch in dieſe Sphäre herein, inſofern in der Wirklichkeit der einzelne

Menſch, der Wille und das empiriſche Bewußtſeyn deſſelben das Höchſte iſt. Der Standpunkt der Zauberei hat ſich hier ſogar zu einer organiſirten Monarchie, deren Anſchauung etwas Großartiges und Majeſtätiſches hat, ausgebreitet.

Thiän iſt das Höchſte, aber nicht nur im geiſtigen, moraliſchen Sinn. Es bezeichnet vielmehr die ganz unbeſtimmte, abſtracte Allgemeinheit; iſt der ganz unbeſtimmte Inbegriff phyſiſchen und moraliſchen Zuſammenhangs überhaupt. Daneben iſt aber der Kaiſer Regent auf Erden, nicht der Himmel, nicht dieſer hat Geſetze gegeben oder giebt ſie, welche die Menſchen reſpectiren, göttliche Geſetze, Geſetze der Religion, Sittlichkeit. Nicht Thiän regiert die Natur, ſondern der Kaiſer regiert Alles, und er nur iſt im Zuſammenhang mit dieſem Thiän.

Er nur bringt dem Thiän Opfer an den vier Hauptfeſten des Jahres; es iſt nur der Kaiſer, der ſich unterredet mit Thiän, ſeine Gebete richtet an ihn, er ſteht allein in Connexion mit ihm und regiert Alles auf Erden. Der Kaiſer hat auch die Herrſchaft über die natürlichen Dinge und ihre Veränderungen in ſeinen Händen, und regiert die Mächte derſelben.

Wir unterſcheiden Welt, weltliche Erſcheinung ſo, daß außer dieſer Welt auch Gott regiert: hier aber iſt nur der Kaiſer das Herrſchende. Der Himmel der Chineſen, der Thiän iſt etwas ganz Leeres: die Seelen der Verſtorbenen exiſtiren zwar in ihm, überleben die Abſcheidung vom Körper, aber ſie gehören auch zur Welt, da ſie als Herren der Naturkreiſe gedacht werden, und der Kaiſer regiert auch über dieſe, ſetzt ſie in ihre Aemter ein und ab. Wenn die Todten als Vorſteher der natürlichen Reiche vorgeſtellt werden, ſo könnte man ſagen: ſie ſind damit erhoben; in der That aber werden ſie heruntergeſetzt zu Genien des Natürlichen und da iſt es Recht, daß der ſelbſtbewußte Wille dieſe Genien beſtimmt.

Der Himmel der Chineſen iſt daher nicht eine Welt, die über der Erde ein ſelbſtändiges Reich bildet und für ſich

das Reich des Idealen ist, wie wir uns den Himmel mit Engeln und den Seelen der Verstorbenen vorstellen, oder wie der griechische Olymp vom Leben auf der Erde unterschieden ist, sondern Alles ist *auf Erden* und Alles, was Macht hat, ist dem Kaiser unterworfen und es ist dieß einzelne Selbstbewußtseyn, das auf bewußte Weise diese vollkommene Regentschaft führt.

Was das *Maaß* betrifft, so sind es feste Bestimmungen, die Vernunft (*Tao*) heißen. Die Gesetze des Tao oder die Maaße sind Bestimmungen, Figurationen, nicht das abstracte Seyn oder abstracte Substanz, sondern Figurationen der Substanz, die *abstracter* aufgefaßt werden können, aber auch *die Bestimmungen für die Natur und für den Geist des Menschen*, Gesetze seines Willens und seiner Vernunft sind. — Die ausführliche Angabe und Entwickelung dieser Maaße begriffe die ganze Philosophie und Wissenschaft der Chinesen. Hier sind nur die Hauptpunkte hervorzuheben. —

Die Maaße in der abstracten Allgemeinheit sind ganz einfache *Kategorieen*: Seyn und Nichtseyn, das Eins und Zwei, welches denn das Viele überhaupt ist. Diese allgemeinen Kategorieen sind von den Chinesen mit Strichen bezeichnet worden: der Grundstrich ist die *Linie*; ein einfacher Strich (—) bedeutet das Eins und die Affirmation: ja, der gebrochene (— —) Zwei, die Entzweiung und die Negation: nein. Diese Zeichen heißen *Kua* (die Chinesen erzählen, sie seyen ihnen auf der Schale der Schildkröte erschienen). Es giebt vielfache Verbindungen derselben, die dann concretere Bedeutungen von jenen ursprünglichen Bestimmungen haben. Unter diesen concreteren Bedeutungen sind besonders die vier Weltgegenden und die Mitte, vier Berge, die diesen Weltgegenden entsprechen, und einer in der Mitte, fünf Elemente: Erde, Feuer, Wasser, Holz und Metall. Ebenso giebt es fünf Grundfarben, wovon jede einem Element angehört. Jede chinesische regierende Dynastie

hat eine besondere Farbe, Element u. s. w.; so giebt es auch fünf Grundtöne in der Musik; fünf Grundbestimmungen für das Thun des Menschen in seinem Verhalten zu Anderen. Die erste und höchste ist das Verhalten der Kinder zu den Eltern, die zweite die Verehrung der verstorbenen Voreltern und der Todten, die dritte der Gehorsam gegen den Kaiser, die vierte das Verhalten der Geschwister zu einander, die fünfte das Verhalten gegen andere Menschen.

Diese Maaßbestimmungen machen die Grundlage, die Vernunft, aus. Die Menschen haben sich denselben gemäß zu halten; was die Naturelemente betrifft, so sind die Genien derselben vom Menschen zu verehren. —

Es giebt Menschen, die sich dem Studium dieser Vernunft ausschließend widmen, sich von allem praktischen Leben fern halten und in der Einsamkeit leben: doch ist es immer die Hauptsache, daß diese Gesetze im praktischen Leben gehandhabt werden. Wenn sie aufrecht gehalten sind, wenn die Pflichten von den Menschen beobachtet werden, so ist Alles in Ordnung, in der Natur wie im Reiche; es geht dem Reiche und den Individuen wohl. Dieß ist ein *moralischer Zusammenhang* zwischen dem Thun des Menschen und dem, was in der Natur geschieht. Betrifft das Reich Unglück, sey es durch Ueberschwemmung oder durch Erdbeben, Feuersbrünste, trockene Witterung u. s. w., so kommt dieß allein daher, daß der Mensch nicht die Vernunftgesetze befolgt hat, daß die Maaßbestimmungen im Reiche nicht gut aufrecht erhalten worden sind. Dadurch wird das allgemeine Maaß zerstört und es bricht solches Unglück herein. — Das Maaß wird hier also als das An- und Fürsichseyende gewußt. Dieß ist die allgemeine Grundlage.

Das Weitere betrifft nun die *Bethätigung des Maaßes*. Die Aufrechterhaltung der Gesetze kommt dem *Kaiser* zu, dem Kaiser als dem *Sohne des Himmels*, welcher das Ganze, die Totalität der Maaße ist. Der Himmel als das sichtbare

Himmelsgewölbe ist zugleich die Macht der Maaße. Der Kaiser ist unmittelbar der Sohn des Himmels (Thiän-Dszö), er hat das Gesetz zu ehren und demselben Anerkennung zu verschaffen. In einer sorgfältigen Erziehung wird der Thronfolger mit allen Wissenschaften und den Gesetzen bekannt gemacht. Der Kaiser erzeigt allein dem Gesetze die Ehre; seine Unterthanen haben nur ihm die Ehre zu erweisen, die er dem Gesetz erweist. Der Kaiser bringt Opfer. Dieß ist nichts Andres, als daß der Kaiser sich niederwirft und das Gesetz verehrt. Ein Hauptfest unter den wenigen chinesischen Festen ist das des Ackerbaues, der Kaiser steht demselben vor; an dem Festtage pflügt er selbst den Acker; das Korn, welches auf diesem Felde wächst, wird zum Opfer gebraucht. Die Kaiserin hat den Seidenbau unter sich, der den Stoff zur Bekleidung hergiebt, wie der Ackerbau die Quelle aller Nahrung ist. — Wenn Ueberschwemmungen, Seuchen und dergl. das Land verwüsten und plagen, so geht das allein den Kaiser an; er bekennt als Ursache des Unglücks seine Beamten und vorzüglich sich selbst, wenn er und seine Magistratspersonen das Gesetz ordentlich aufrecht erhalten hätten, so wäre das Unglück nicht eingetreten. Der Kaiser empfiehlt daher den Beamten, in sich zu gehen und zu sehen, worin sie gefehlt hätten, so wie er selbst der Meditation und Buße sich hingiebt, weil er nicht recht gehandelt habe. — Von der Pflichterfüllung hängt also die Wohlfahrt des Reiches und der Individuen ab. Auf diese Weise reducirt sich der ganze Gottesdienst für die Unterthanen auf ein moralisches Leben: die chinesische Religion ist so eine moralische Religion zu nennen (in diesem Sinne hat man den Chinesen Atheismus zuschreiben können). — Diese Maaßbestimmungen und Angaben der Pflichten rühren meistentheils von Confucius her: seine Werke sind überwiegend solchen moralischen Inhalts.

Diese Macht der Gesetze und der Maaßbestimmungen ist ein Aggregat von vielen besondern Bestimmungen und

Gesetzen: diese besonderen Bestimmungen müssen nun auch als Thätigkeiten gewußt werden; als Besondres sind sie der allgemeinen Thätigkeit unterworfen, nämlich dem Kaiser, welcher die Macht der gesammten Thätigkeiten ist. Diese besonderen Mächte werden nun auch als Menschen vorgestellt, besonders sind es die abgeschiedenen Voreltern der existirenden Menschen; denn der Mensch wird besonders als Macht gewußt, wenn er abgeschieden, d. h. nicht mehr in das Interesse des täglichen Lebens verwickelt ist. Derjenige kann aber auch als abgeschieden betrachtet werden, der sich selbst von der Welt ausscheidet, indem er sich in sich vertieft, seine Thätigkeit bloß auf das Allgemeine, auf die Erkenntniß dieser Mächte richtet, dem Zusammenhange des täglichen Lebens entsagt und sich von allen Genüssen fern hält; dadurch ist der Mensch auch dem concreten menschlichen Leben abgeschieden und er wird daher auch als besondre Macht gewußt. — Außerdem giebt es auch noch Geschöpfe der Phantasie, welche diese Macht inne haben: dieß ist ein sehr weit ausgebildetes Reich von solchen besonderen Mächten. Sie stehen sämmtlich unter der allgemeinen Macht, unter der des Kaisers, der sie einsetzt und ihnen Befehle ertheilt. — Dieses weite Reich der Vorstellung lernt man am besten aus einem Abschnitt der chinesischen Geschichte kennen, wie er sich in den Berichten der Jesuiten, in dem gelehrten Werke: Mémoires sur les Chinois, findet. An die Einsetzung einer neuen Dynastie knüpft sich unter andern die Beschreibung von dem Folgenden.

Ums Jahr 1122 vor Ch. G., eine Zeit, die in der chinesischen Geschichte noch ziemlich bestimmt ist, kam die Dynastie der Dsheu zur Regierung. Wu-wang war aus dieser der erste Kaiser, der letzte der vorhergehenden Dynastie Dsheu-sin hatte wie seine Vorgänger schlecht regiert, so daß die Chinesen sich vorstellten, der böse Genius, der sich ihm einverleibt, habe regiert. Mit einer neuen Dynastie muß sich alles erneuen auf

Erden und am Himmel; dieß wurde vom neuen Kaiser mit Hülfe des Generalissimus seiner Armee vollbracht. Es wurden nun neue Gesetze, Musik, Tänze, Beamte ꝛc. eingeführt und so mußten auch die Lebenden und die Todten vom Kaiser neue Vorsteher erhalten.

Ein Hauptpunkt war die Zerstörung der Gräber der vorhergehenden Dynastie, d. h. die Zerstörung des Cultus gegen die Ahnherrn, die bisher Mächte über die Familien und über die Natur gewesen waren. Da nun aber in dem neuen Reiche Familien vorhanden sind, die der alten Dynastie anhänglich waren, deren Verwandte höhere Aemter, besonders Kriegsämter hatten, welche zu verletzen jedoch unpolitisch wäre, so mußte ein Mittel gefunden werden, ihren verstorbenen Verwandten die Ehre zu lassen. Wu-wang führte dieß auf folgende Weise aus. Nachdem in der Hauptstadt, Peking war es noch nicht, die Flammen gelöscht waren, Flammen, die der letzte Fürst hatte anzünden lassen, um den kaiserlichen Pallast mit allen Schätzen, Weibern ꝛc. zu vernichten, so war das Reich, die Herrschaft dem Wu-wang unterworfen und der Moment gekommen, daß er als Kaiser in die Kaiserstadt einziehen, sich dem Volke darstellen und Gesetze geben sollte. Er machte jedoch bekannt, daß er dieß nicht eher könne, als bis zwischen ihm und dem Himmel alles auf angemessene Weise in Ordnung gebracht sey. Von dieser Reichsconstitution zwischen ihm und dem Himmel wurde gesagt, sie sey in zwei Büchern enthalten, die auf einem Berge bei einem alten Meister niedergelegt seyen. Das eine enthielte die neuen Gesetze und das zweite die Namen und die Aemter der Genien, Schin genannt, welche die neuen Vorsteher des Reichs in der natürlichen Welt sind, so wie die Mandarinen in der bewußten Welt. Diese Bücher abzuholen wurde der General des Wu-wang abgeschickt, dieser war selbst schon ein Schin, ein gegenwärtiger Genius, wozu er es bei seinem Leben schon durch mehr als vierzigjährige Studien und Uebungen gebracht hatte.

Die Bücher wurden gebracht. Der Kaiser reinigte sich, fastete drei Tage, am vierten Tage mit Aufgang der Sonne trat er in Kaiserkleidung hervor mit dem Buch der neuen Gesetze, dieß wurde auf dem Altar niedergelegt, Opfer dargebracht und dem Himmel dafür gedankt. Hierauf wurden die Gesetze bekannt gemacht und zur größten Ueberraschung und Satisfaction des Volkes fand es sich, daß sie ganz so waren, wie die vorigen. Ueberhaupt bleiben bei einem Dynastieenwechsel mit wenigen Abänderungen die alten Gesetze. Das zweite Buch wurde nicht geöffnet, sondern der General damit auf einen Berg geschickt, um den Schin es bekannt zu machen und ihnen zu eröffnen, was der Kaiser gebiete. Es war darin ihre Ein- und Absetzung enthalten. Es wird nun weiter erzählt, auf dem Berge habe der General die Schin zusammenberufen, dieser Berg lag in dem Gebiete, aus dem das Haus der neuen Dynastie stammte. Die Abgeschiedenen hätten sich am Berge versammelt nach dem Range höher oder niedriger, der General habe auf einem Thron in der Mitte gesessen, der zu diesem Behuf errichtet und herrlich geschmückt gewesen sey, er sey geziert gewesen mit den acht Kua, vor demselben habe die Reichsstandarte nnd das Scepter, der Commandostab über die Schin auf einem Altar gelegen, ebenso das Diplom des alten Meisters, der dadurch den General bevollmächtigte, den Schin die neuen Befehle bekannt zu machen. Der General las das Diplom, die Schin, die unter der vorigen Dynastie geherrscht hatten, wurden wegen ihrer Nachlässigkeit, welche Ursache des eingebrochenen Unglücks sey, für unwürdig erklärt, weiter zu herrschen und ihres Amtes entlassen. Es wurde ihnen gesagt, sie könnten hingehen, wohin sie wollten, sogar ins menschliche Leben wieder eintreten, um auf diese Weise von Neuem Belohnungen zu verdienen. Nun ernannte der abgeordnete Generalissimus die neuen Schin und befahl einem der Anwesenden, das Register zu nehmen und es vorzulesen. Dieser gehorchte und fand seinen Namen zuerst

genannt. Der Generalissimus gratulirte ihm, daß seine Tugenden diese Anerkennung erhalten hätten. Es war ein alter General. Sodann wurden die andern aufgerufen, theils solche, die im Interesse der neuen Dynastie umgekommen waren, theils solche, die im Interesse der frühern Dynastie gefochten und sich aufgeopfert hatten. Unter ihnen besonders ein Prinz, Generalissimus der Armee der frühern Dynastie. Er war im Kriege ein tüchtiger und großer General, im Frieden ein treuer und pünktlicher Minister gewesen und hatte der neuen Dynastie die meisten Hindernisse in den Weg gelegt, bis er endlich im Kriege umgekommen war. Sein Name war der fünfte, nachdem nämlich die Vorsteher über die vier Berge, welche die vier Welttheile und die vier Jahreszeiten vorstellten, ernannt waren. Als sein Amt sollte er die Inspection über alle Schin, die mit dem Regen, Winde, Donner und den Wolken beauftragt waren, erhalten. Sein Name mußte aber zweimal gerufen und ihm erst der Commandostab gezeigt werden, ehe er näher trat; er kam mit einer verächtlichen Miene und blieb stolz stehen. Der General redete ihn an: Du bist nicht mehr, was du unter den Menschen warst, bist nichts als ein gemeiner Schin, der noch kein Amt hat, ich soll dir vom Meister eins übertragen, ehre diesen Befehl. Hierauf fiel der Schin nieder und es wurde ihm eine lange Reden gehalten und er zum Chef jener Schin ernannt, welche das Geschäft haben, den Regen und Donner zu besorgen. So wurde nun sein Geschäft, Regen zur rechten Zeit zu machen, die Wolken zu zertheilen, wenn sie eine Ueberschwemmung verursachen könnten, den Wind nicht zum Sturm werden zu lassen und den Donner nur walten zu lassen, um die Bösen zu erschrecken und sie zu veranlassen, in sich zurückzukehren. Er erhielt vierundzwanzig Adjutanten, deren jeder seine besondere Inspection bekam, welche alle vierzehn Tage wechselte, unter diesen erhielten andere, andere Departements. Die Chinesen haben fünf Elemente, auch diese bekamen Chefs.

Ein Schin bekam die Aufsicht über das Feuer in Rücksicht auf Feuersbrünste, sechs Schin wurden über die Epidemieen gesetzt und erhielten den Auftrag, zur Erleichterung der menschlichen Gesellschaft, sie zuweilen vom Ueberfluß an Menschen zu reinigen. Nachdem alle Aemter vertheilt waren, wurde das Buch dem Kaiser wieder übergeben und es macht noch den astrologischen Theil des Kalenders aus. Es erscheinen in China jährlich zwei Adreßkalender, der eine über die Mandarinen, der andere über die unsichtbaren Beamten, die Schin. Bei Mißwachs, Feuersbrünsten, Ueberschwemmungen ꝛc. werden die betreffenden Schin abgeschafft, ihre Bilder gestürzt und neue ernannt. Hier ist also die Herrschaft des Kaisers über die Natur eine vollkommen organisirte Monarchie.

Es gab unter den Chinesen auch schon eine Klasse von Menschen, die sich innerlich beschäftigten, die nicht nur zur allgemeinen Staatsreligion des Thiän gehörten, sondern eine Secte, die sich dem Denken ergab, in sich es zum Bewußtseyn zu bringen suchte, was das Wahre sey. Die nächste Stufe aus dieser ersten Gestaltung der natürlichen Religion, welche eben war, daß das unmittelbare Selbstbewußtseyn sich als das Höchste, als das Regierende weiß nach dieser Unmittelbarkeit, ist die Rückkehr des Bewußtseyns in sich selbst, die Forderung, daß das Bewußtseyn in sich selbst meditirend ist, und das ist die Secte des Tao.

Damit ist verbunden, daß diese Menschen, die in den Gedanken, das Innere zurückgehen, auf die Abstraction des Gedankens sich legen, zugleich die Absicht hatten, unsterbliche, für sich reine Wesen zu werden, theils, indem sie erst eingeweiht waren; theils, indem sie die Meisterschaft, das Ziel erlangt, sich selbst für höhere Wesen, auch der Existenz, Wirklichkeit nach, hielten.

Diese Richtung zum Innern, dem abstrahirenden reinen Denken, finden wir also schon im Alterthum bei den Chinesen.

Eine Erneuerung, Verbesserung der Lehre des Tao fällt in spätere Zeit, und diese wird vornemlich dem Lao-Dszö zugeschrieben, einem Weisen, etwas älter, aber gleichzeitig mit Confucius und Pythagoras.

Confucius ist durchaus moralisch, kein speculativer Philosoph. Der Thiän, diese allgemeine Naturmacht, welche Wirklichkeit durch die Gewalt des Kaisers ist, ist verbunden mit moralischem Zusammenhang und diese moralische Seite hat Confucius vornemlich ausgebildet.

Bei der Secte des Tao ist der Anfang, in den Gedanken, das reine Element überzugehen. Merkwürdig ist in dieser Beziehung, daß in dem Tao, der Totalität, die Bestimmung der Dreiheit vorkommt. Das Eins hat das Zwei hervorgebracht, das Zwei das Drei, dieses das Universum. Sobald sich also der Mensch denkend verhielt, ergab sich auch sogleich die Bestimmung der Dreiheit. Das Eins ist das Bestimmungslose und leere Abstraction. Soll es das Princip der Lebendigkeit und Geistigkeit haben, so muß zur Bestimmung fortgegangen werden. Einheit ist nur wirklich, insofern sie zwei in sich enthält und damit ist die Dreiheit gegeben. Mit diesem Fortschritt zum Gedanken hat sich aber noch keine höhere geistige Religion begründet: die Bestimmungen des Tao bleiben vollkommene Abstractionen, und die Lebendigkeit, das Bewußtseyn, das Geistige fällt, so zu sagen, nicht in den Tao selbst, sondern durchaus noch in den unmittelbaren Menschen.

Für uns ist Gott das Allgemeine, aber in sich bestimmt, Gott ist Geist, seine Existenz ist die Geistigkeit. Hier ist die Wirklichkeit, Lebendigkeit des Tao noch das wirkliche, unmittelbare Bewußtseyn, daß er zwar ein Todtes ist, wie Lao-Dszö, sich aber transformirt in andere Gestalten, in seinen Priestern lebendig und wirklich vorhanden ist.

Wie Thiän, dieses Eine das Herrschende, aber nur diese abstracte Grundlage, der Kaiser die Wirklichkeit dieser Grundlage,

das eigentlich Herrschende ist, so ist dasselbe der Fall bei der Vorstellung der Vernunft. Diese ist ebenso die abstracte Grundlage, die erst im existirenden Menschen ihre Wirklichkeit hat.

c. Der Cultus.

Cultus ist in der Religion des Maaßes eigentlich ihre ganze Existenz, da die Macht der Substanz sich in ihr selbst noch nicht zu fester Objectivität gestaltet hat und selbst das Reich der Vorstellung, soweit es sich in dem Reiche der Schin entwickelt hat, der Macht des Kaisers unterworfen ist, welcher selbst nur die wirkliche Bethätigung des Substantiellen ist.

Fragen wir daher nach dem Cultus im engern Sinne, so ist nur noch das Verhältniß der allgemeinen Bestimmtheit dieser Religion zur Innerlichkeit und zum Selbstbewußtseyn zu untersuchen.

Da das Allgemeine nur die abstracte Grundlage ist, so bleibt der Mensch darin ohne eigentlich immanentes, erfülltes Inneres, er hat keinen Halt in sich. Halt hat er erst in sich, wenn die Freiheit, Vernünftigkeit eintritt, indem er das Bewußtseyn ist, frei zu seyn und diese Freiheit als Vernunft sich ausbildet.

Diese ausgebildete Vernunft giebt absolute Grundsätze, Pflichten, und der Mensch, der sich dieser absoluten Bestimmungen in seiner Freiheit, seinem Gewissen bewußt ist, wenn sie in ihm immanente Bestimmungen sind, hat erst in sich, seinem Gewissen einen Halt. Erst insofern der Mensch von Gott weiß als Geist und von den Bestimmungen des Geistes, sind diese göttlichen Bestimmungen wesentliche, absolute Bestimmungen der Vernünftigkeit, überhaupt dessen, was Pflicht in ihm, und ihm seiner Seits immanent ist.

Wo das Allgemeine nur diese abstracte Grundlage überhaupt ist, hat der Mensch in sich keine immanente, bestimmte Innerlichkeit: darum ist alles Aeußerliche für ihn ein Innerliches; alles Aeußerliche hat Bedeutung für ihn, Be-

ziehung auf ihn, und zwar praktische Beziehung. Im allgemeinen Verhältniß ist dieß die Staatsverfassung, das Regiertwerden von Außen.

Mit dieser Religion ist keine eigentliche Moralität, keine immanente Vernünftigkeit verbunden, wodurch der Mensch Werth, Würde in sich und Schutz gegen das Aeußerliche hätte. Alles, was eine Beziehung auf ihn hat, ist eine Macht für ihn, weil er in seiner Vernünftigkeit, Sittlichkeit keine Macht hat. Daraus folgt diese unbestimmbare Abhängigkeit von allem Aeußerlichen, dieser höchste, zufälligste Aberglaube.

Diese äußere Abhängigkeit ist überhaupt darin begründet, daß alles Besondere mit dem Allgemeinen, das nur abstract bleibt, nicht in inneres Verhältniß gesetzt werden kann. Die Interessen der Individuen liegen außerhalb der allgemeinen Bestimmungen, die der Kaiser in Ausübung bringt. In Rücksicht auf die besonderen Interessen wird vielmehr eine Macht vorgestellt, die für sich vorhanden ist. Das ist nicht die allgemeine Macht der Vorsehung, die sich auch über die besonderen Schicksale erstreckt, das Besondere ist vielmehr einer besondern Macht unterworfen. Das sind die Schin und es tritt damit ein großes Reich des Aberglaubens ein.

So sind die Chinesen in ewiger Furcht und Angst vor Allem, weil alles Aeußerliche eine Bedeutung, Macht für sie ist, das Gewalt gegen sie brauchen, sie afficiren kann. Besonders die Wahrsagerei ist dort zu Hause: in jedem Ort sind eine Menge Menschen, die sich mit Prophezeien abgeben. Die rechte Stelle zu finden für ihr Grab, die Localität, das Verhältniß im Raum — damit haben sie es ihr ganzes Leben zu thun. Wenn beim Bau eines Hauses ein anderes das ihrige flankirt, die Fronte einen Winkel gegen dasselbe hat, so werden alle möglichen Ceremonieen vorgenommen und die besonderen Mächte durch Geschenke günstig gemacht. Das Individuum ist ohne alle eigne Entscheidung und ohne subjective Freiheit.

2. Die Religion der Phantasie.

a. Der Begriff derselben.

Die zweite Hauptform des Pantheismus, wie er als Religion zur Erscheinung gekommen ist, steht noch innerhalb desselben Princips der Einen substantiellen Macht, in der das Vorhandene, auch die Freiheit des Menschen, nur ein Negatives, Accidentelles ist. In der ersten Form der substantiellen Macht sahen wir, daß sie als die Menge und als der Umfang der wesentlichen Bestimmungen und nicht an ihr selber als geistig gewußt wird. Es ist nun sogleich die Frage: wie ist diese Macht an ihr selber bestimmt und was ist ihr Inhalt? Das Selbstbewußtseyn in der Religion kann nicht wie der abstract denkende Verstand bei der Vorstellung jener Macht stehen bleiben, die nur als ein Aggregat von Bestimmungen gewußt wird, welche nur sind. So wird die Macht noch nicht gewußt als reelle, für sich seyende Einheit, noch nicht als Princip. Das Entgegengesetzte dieser Bestimmung ist nun die Rücknahme des vielen Bestimmtseyns in die Einheit des Sichselbstbestimmens. Diese Concentration des Sichselbstbestimmens enthält den Anfang der Geistigkeit.

1. Das Allgemeine als sich selbst bestimmend, nicht nur als eine Menge von Regeln, ist das Denken, existirt als Denken. Die Natur, die Macht, die Alles gebiert, existirt als das Allgemeine, als dieß Eine Wesen, als diese Eine Macht für sich nur in unserm Denken. Was wir in der Natur vor uns haben, ist dieß Allgemeine, aber nicht als Allgemeines. Das Wahre der Natur ist als Idee, oder abstracter als Allgemeines in unserm Denken für sich herausgehoben. Die Allgemeinheit ist aber an ihr selbst Denken und als sich selbst bestimmend die Quelle alles Bestimmens. Aber auf der Stufe, wo wir jetzt stehen und wo das Allgemeine zuerst als das Bestimmende, als Princip hervortritt, ist es noch nicht der Geist, sondern abstracte Allgemeinheit überhaupt. Indem das

Allgemeine so gewußt wird als Denken, bleibt es als solches in sich eingeschlossen. Es ist die Quelle aller Macht, die aber nicht selbst sich als solche äußert.

2. Zum Geiste gehört nun das Unterscheiden und die Ausbildung des Unterschiedes. In das System dieser Ausbildung gehört die concrete Entwickelung des Denkens für sich selbst und diejenige Entwickelung, welche als Erscheinung die Natur und die geistige Welt ist. Da nun aber das Princip, das auf dieser Stufe auftritt, noch nicht so weit gediehen ist, daß diese Entwickelung in ihm selbst geschehen könnte, da es vielmehr nur in der einfachen, abstracten Concentration festgehalten wird, so fällt die Entwickelung, der Reichthum der wirklichen Idee außerhalb des Princips und damit ist die Unterscheidung und die Mannigfaltigkeit in die wildeste Aeußerlichkeit der Phantasie ausgelassen. Die Besonderung des Allgemeinen erscheint in einer Vielheit selbständiger Mächte.

3. Dieses Viele, das wild Auseinandergelassene, wird wieder zurückgenommen in die erste Einheit. Diese Zurücknahme, diese Concentration des Denkens würde der Idee nach das Moment der Geistigkeit vollenden, wenn das erste, allgemeine Denken sich in sich selbst zum Unterschiede erschlösse und wenn es in sich als das Zurücknehmen gewußt würde. Auf der Grundlage des abstracten Denkens bleibt aber die Zurücknahme selbst eine geistlose. Es fehlt hier nichts von den Momenten der Idee des Geistes, es ist in diesem Fortgang die Idee der Vernünftigkeit vorhanden; aber doch machen diese Momente den Geist nicht aus, die Entwickelung vollendet sich nicht zum Geist, weil die Bestimmungen nur allgemein bleiben. Es wird immer nur zurückgekehrt zu jener Allgemeinheit, die selbstthätig ist, aber in der Abstraction des Selbstbestimmens festgehalten wird. Wir haben also das abstracte Eine, und die Wildheit der ausgelassenen Phantasie, welche zwar wieder gewußt wird als identisch bleibend mit dem Ersten,

aber nicht zur concreten Einheit des Geistigen erweitert wird. Die Einheit des intelligiblen Reiches kommt zum besondern Bestehen, aber dieses wird nicht absolut frei, sondern bleibt in der allgemeinen Substanz gehalten.

Eben damit aber, daß die Entwickelung noch nicht wahrhaft in den Begriff zurückkehrt, noch nicht innerlich vom Begriff zurückgenommen wird, behält sie bei aller Rückkehr in die Substanz noch ihre Unmittelbarkeit, ist sie noch der Naturreligion angehörig und die Momente fallen daher auseinander und werden als selbständig gegen einander getrennt gehalten. Das ist der Fluch der Natur. Wir werden so überall Anklänge des Begriffs, des Wahrhaften finden, die aber im Ganzen um so gräuelhafter werden, weil sie in der Bestimmung des Außereinander bleiben und die Momente selbständig und gegenständlich in ihrer Besonderheit theoretisch angeschaut werden.

Die Frage ist nun noch: welches sind die Formen, die Gestalten dieser Selbständigkeit? Wir sind auch in solch einer Welt, das Bewußtseyn ist in solch einer außereinander seyenden Welt, in einer sinnlichen Welt, und es hat so mit einer Welt von bunter Mannigfaltigkeit zu thun. Im Ganzen sind es so diese, dieß ist Grundbestimmung; diese heißen wir Dinge und es ist dieß die nähere Bestimmung des Objectiven, die wir ihm geben, wodurch wir es vom Geist unterscheiden. Ebenso haben wir es innerlich mit vielfachen Gewalten, geistigen Unterschieden, Empfindungen zu thun, die der Verstand ebenso isolirt, da ist diese Neigung, jene Leidenschaft, diese Kraft des Gedächtnisses, jene des Urtheils ꝛc. Auch beim Denken haben wir solche Bestimmungen, von denen jede für sich ist, positiv, negativ, seyn, nicht seyn, dieß ist Selbständigkeit für unser sinnlich nehmendes Bewußtseyn, für unsern Verstand. Wir haben auf diese Weise eine Weltansicht, Anschauung, die prosaisch ist, weil die Selbständigkeit die Form der Dingheit, der Kräfte, der Seelenkräfte ꝛc. mithin abstracte Form hat.

Der Gedanke iſt hier nicht Vernunft, ſondern Verſtand und in dieſer Form vorhanden. Daß wir aber die Welt ſo betrachten, iſt Reflexion des Verſtandes und ein viel Späteres, das hier noch nicht ſtattfinden kann. Erſt wenn die Proſa, das Denken alle Verhältniſſe durchdrungen hat, daß der Menſch überall abſtract denkend ſich verhält, ſpricht er von äußerlichen Dingen. Hier hingegen iſt das Denken nur dieſe Subſtanz, nur dieſes Beiſichſeyn, es iſt noch nicht angewendet und hat noch nicht den ganzen Menſchen durchdrungen. Die beſonderen Mächte, welche theils Gegenſtände, Sonne, Berge, Flüſſe oder abſtractere ſind, wie Entſtehen, Vergehen, die Veränderung, das Geſtalten u. ſ. w. ſind noch nicht in den Geiſt aufgenommen, noch nicht wahrhaft als ideell geſetzt, aber auch noch nicht verſtändig vom Geiſt unterſchieden und das reine Seyn iſt noch concentrirt in jenes Inſichſeyn der noch nicht geiſtigen Subſtanz.

Wir ſagen nun nicht nur: die Dinge *ſind*, ſondern zweitens ſagen wir auch: ſie ſtehen in *mannigfacher Beziehung zu einander*, haben Cauſalzuſammenhang, ſind abhängig von einander: dieß zweite Moment der Verſtändigkeit kann hier auch nicht vorhanden ſeyn. Erſt der Verſtand als reine Sichſelbſtgleichheit faſſet die Gegenſtände in dieſen Kategorieen auf. Weil das eine iſt, ſo iſt das andere, ſagt er, und führet dieſe Kette des Zuſammenhanges rückkehrlos in die ſchlechte Unendlichkeit hinaus. Alſo dieſe Form hat dieſe Selbſtändigkeit nicht. Die Form der Selbſtändigkeit, die nun hier iſt, iſt keine andere als die Form deſſen, was die *Form des concreten Selbſtbewußtſeyns* ſelbſt iſt, und dieſe erſte Weiſe iſt daher *menſchliche* oder *thieriſche Weiſe*. Auf dieſem Standpunkt iſt Erfüllung, das Concrete tritt ein als ſeyend, angeſchaut, nicht mehr als Macht, in dieſer iſt es nur als Negatives, der Macht Unterworfenes geſetzt, das Praktiſche iſt in der Macht nur objectiv, nicht das Theoretiſche, hier hingegen iſt das Theoretiſche freigelaſſen.

Der Geiſt, indem er *theoretiſch* iſt, iſt *zweiſeitig*, er verhält, als in ſich, ſich *zu ſich ſelbſt*, und verhält ſich *zu den Dingen*, — welche die allgemeine Selbſtändigkeit für ihn ſind; und ſo brechen ſich ihm die *Dinge ſelbſt* entzwei, in ihre *unmittelbare* äußerliche, bunte Weiſe, und in ihr für ſich ſeyendes, *freies Weſen*. Indem dieß noch nicht ein *Ding*, noch überhaupt die Kategorieen des Verſtandes ſind, nicht die *gedachte*, abſtracte Selbſtändigkeit, ſo iſt ſie die vorgeſtellte, freie Selbſtändigkeit, und dieſe iſt die Vorſtellung des *Menſchen*, oder wenigſtens des *Lebendigen*, welche ſomit überhaupt die *Objectivität der Phantaſie* genannt werden kann. Sich die Sonne, den Himmel, den Baum als ſeyend, ſelbſtändig vorzuſtellen, dazu bedarf es für uns nur, es ſey deſſen *ſinnliche Anſchauung* oder deſſen *Bild*, — zu dem nichts heterogen ſcheinendes hinzuzutreten habe, um es uns als ſelbſtändig vorzuſtellen. Dieſer Schein iſt aber eine Täuſchung, das Bild, wenn es als *ſelbſtändig*, als *ſeyend* vorgeſtellt iſt, uns als ſolches gilt, ſo hat es für uns eben die Beſtimmung des Seyns, einer *Kraft*, einer *Urſachlichkeit*, *Wirkſamkeit*, einer *Seele*; es hat ſeine Selbſtändigkeit in dieſen Kategorieen. Aber inſofern die Selbſtändigkeit noch nicht zur Proſa des Verſtandes fortgegangen iſt, für welchen die Kategorie der Kraft, Urſache, überhaupt die Beſtimmung der Objectivität iſt, ſo iſt Faſſen und Ausſprechen jener Selbſtändigkeit dieſe Poeſie, welche die Vorſtellung der menſchlichen Natur und Geſtalt, etwa der thieriſchen noch, oder der menſchlichen in einer Verbindung mit der thieriſchen, zum Träger und Weſen der äußerlichen Welt macht. Dieſe Poeſie iſt das in der That Vernünftige der Phantaſie, denn dieß iſt feſtzuhalten, wenn das Bewußtſeyn, wie geſagt, noch nicht zur Kategorie fortgegangen iſt, ſo iſt das Selbſtändige aus der vorhandenen Welt und zwar eben im Gegenſatze des Unſelbſtändigen, des als äußerlich Vorgeſtellten zu nehmen, und hier iſt allein das thie-

rische und menschliche Wesen die Gestalt, Weise und Natur des Freien unter den Dingen. Sonne, Meer, Baum u. s. w. sind in der That unselbständig gegen das Lebendige, Freie und diese Formen des Selbständigen sind es, die in diesem Element der Selbständigkeit die Träger der Kategorie für irgend einen Inhalt ausmachen. Dem Stoff wird so eine *subjective Seele* gegeben, die aber nicht eine *Kategorie* ist, sondern *concrete Geistigkeit und Lebendigkeit*.

Die nächste Folge ist, daß, so wie die Gegenstände überhaupt und die allgemeinen Gedankenbestimmungen solche freie Selbständigkeit haben, der *verständige Zusammenhang* der Welt aufgelöst ist; — diesen Zusammenhang bilden die Kategorieen der Verhältnisse des Nothwendigen, oder die Abhängigkeit der Dinge von einander nach ihrer Qualität, ihrer wesentlichen Bestimmtheit bildet diesen Zusammenhang; alle diese Kategorieen sind aber nicht vorhanden, und so taumelt die Natur *haltungslos* vor der Vorstellung. Irgend eine Einbildung, irgend ein Interesse des Geschehens und Erfolgens, die Bewegung eines Verhältnisses ist durch nichts gebunden und beschränkt; alle Pracht der Natur und der Einbildung steht zu Gebot, den Inhalt damit zu schmücken, und die Willkür der Einbildung hat völlig ungebundenen Weg, sich dahin oder dorthin, hiedurch oder dortdurch gehen zu lassen.

Die ungebildete Begierde hat wenig Interesse und das, für welches sie Interesse hat, negirt sie, gegen alles Interesselose hingegen ist sie unaufmerksam. Auf diesem Standpunkt der Einbildung aber werden *alle Unterschiede besonders beachtet* und festgehalten und alles, was Interesse hat für die Einbildung, wird frei, selbständig und zum Grundgedanken erhoben.

Durch diese *eingebildete Selbständigkeit* selbst ist es aber ebenso, daß umgekehrt die Haltung des Inhalts und der Gestaltungen verschwindet; denn da sie bestimmten, endlichen

Inhalts sind, so hätten sie ihren objectiven Halt, ihre Wiederkehr und bleibende Erneuerung allein in dem verständigen Zusammenhange, der verschwunden ist, wodurch ihre Selbständigkeit, statt eine Wirklichkeit zu seyn, vielmehr zu einer *vollkommenen Zufälligkeit* wird. Die erscheinende Welt ist daher in den *Dienst der Einbildung* gesetzt. Die göttliche Welt ist ein Reich der Einbildung, die um so mehr unendlich und mannigfaltig wird, als sie dem Local einer üppigen Natur angehört, und dieses Princip begierdeloſen Einbildens, der auf dem *theoretischen* Boden gestellten Phantasie eben einen Reichthum des Gemüths und seiner Gefühle erzeugt hat, — Gefühle, die in dieser ruhig brütenden Wärme besonders von dem Tone wollüstiger, süßer Lieblichkeit, aber auch schwächlicher Weichheit durchdrungen sind.

Der gegenständliche Inhalt wird hier auch nicht in der Weise der *Schönheit* aufgefaßt, diese Mächte, allgemeine Naturgegenstände oder die Mächte des Gemüths, z. B. die Liebe sind noch nicht als schöne Gestalten. Zur Schönheit der Gestalt gehört *freie Subjectivität*, die im Sinnlichen, im Daseyn zugleich frei ist und sich frei weiß.

Denn das Schöne ist wesentlich das Geistige, das sich sinnlich äußert, sich im sinnlichen Daseyn darstellt, aber so, daß das sinnliche Daseyn vom Geistigen ganz und gar durchdrungen, daß das Sinnliche nicht für sich ist, sondern nur durchaus Bedeutung hat im Geistigen, durch das Geistige, nicht sich, sondern das Geistige zeigt.

Das ist die wahrhafte Schönheit. Am lebendigen Menschen sind viele äußerliche Einwirkungen, die die reine Idealisirung, diese Subsumtion des Leiblichen, Sinnlichen unter das Geistige hemmen.

Hier ist dieses Verhältniß noch nicht und darum nicht, weil das Geistige nur erst noch in dieser abstracten Bestimmung der *Substantialität* vorhanden ist, also wohl entwickelt zu

diesen Besonderungen, besonderen Mächten, aber die Substantialität ist noch für sich, hat noch nicht durchdrungen und überwunden diese ihre Besonderheiten und das sinnliche Daseyn.

Die Substanz ist, so zu sagen, ein allgemeiner Raum, der das, womit er erfüllt ist, die Besonderung, die aus ihm hervorging, noch nicht organisirt, idealisirt und sich unterworfen hat.

Auch deshalb kann die Form der Schönheit hier noch nicht geschaffen werden, weil der Inhalt, diese Besonderungen der Substanz, noch nicht der wahrhafte Inhalt des Geistes ist.

Indem nun der beschränkte Inhalt die Grundlage ist und als geistiger gewußt wird, dadurch wird das Subject, dieß Geistige, eine leere Form. In der Religion der Schönheit macht das Geistige als solches die Grundlage aus, so daß auch der Inhalt der geistige ist. Die Bilder als sinnlicher Stoff sind da nur Ausdruck des Geistigen. Hier aber ist der Inhalt nicht geistiger Art.

So ist die Kunst die symbolische, die zwar Bestimmungen ausdrückt, aber nicht Bestimmungen des Geistigen. Daher kommt das Unschöne, Verrückte, Phantastische der Kunst, die hier eintritt. Das Symbol ist nicht das reine Schöne, weil da noch ein anderer Inhalt zu Grunde liegt als die geistige Individualität. Die freie Subjectivität ist nicht das Durchdringende und nicht wesentlich ausgedrückt durch die Gestalt. In dieser Phantasie ist nichts Festes, nichts gestaltet sich zur Schönheit, die erst das Bewußtseyn der Freiheit giebt. Ueberhaupt ist hier vorhanden die völlige Auflösung der Gestalt, das Hin- und Hergehen und Aufspreizen des Einzelnen. Das Innere geht haltungslos über in die äußerlichste Existenz und die Auslegung des Absoluten, die in dieser Welt der Einbildung vor sich geht, ist nur eine unendliche Auflösung des Einen in das Viele und ein haltungsloser Taumel alles Inhalts.

Den durchgreifenden Halt allein bringt in diese Willkür, Verwirrung und Schwächlichkeit, — in diese maaßlose Pracht und Weichheit, das durch den Begriff an und für sich bestimmte System der allgemeinen Grundbestimmungen, als der absoluten Mächte, auf welche Alles zurückgeht, und die durch Alles hindurchdringen, und dieses System ist es, welches zu betrachten, das wesentlichste Interesse ist, sie einer Seits durch die verkehrte sinnliche Weise des willkürlichen, äußerlich bestimmten Gestaltens hindurch zu erkennen und ihrer zu Grunde liegenden Wesenheit Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, andrer Seits die Degradation zu bemerken, welche sie durch die Weise theils der Gleichgültigkeit derselben gegen einander, theils willkürlicher menschlicher und äußerlicher localer Sinnlichkeit erfahren, wodurch sie in den Kreis des Alltäglichsten versetzt sind, — alle Leidenschaften, locale Züge, — Züge individueller Erinnerung, sind daran geheftet; es ist kein Urtheil, keine Schaam, — nichts von höherer Angemessenheit der Form und des Inhalts; das alltägliche Daseyn als solches ist nicht verschwunden, zur Schönheit fortgebildet. Die Unangemessenheit von Form und Inhalt ist näher die, daß die Grundbestimmungen herabgewürdigt werden, indem sie den Schein erhalten, dem Auseinanderseyn gleich zu seyn und daß durch ihre Form wiederum die äußerlich sinnliche Gestalt verdorben wird.

Es wird aus dem Bisherigen schon erhellen, daß diese Bestimmungen des göttlichen Wesens in der indischen Religion ihre Existenz haben. Von ihrer weitschichtigen, ihrer Natur nach endlosen Mythologie und mythologischen Formen haben wir hier zu abstrahiren, um uns nur an die Hauptgrundbestimmungen zu halten, welche einer Seits barok, wild, und greuliche, widerliche, ekelhafte Verzerrungen sind, zugleich aber sich erweisen, zur innern Quelle den Begriff zu haben, und um der Entwickelung willen, die er in diesem theoretischen Boden gewinnt, — an das Höchste der Idee erinnern, aber auch zu-

gleich die bestimmte Verkümmerung ausdrücken, welche die Idee erleidet, wenn diese Grundbestimmungen nicht wiederum zur geistigen Natur zurückgebracht sind. — Die Entwickelung, das Auseinanderlegen der Form macht das Hauptinteresse aus, gegen eine abstract monotheistische Religion, ebenso als gegen die griechische — gegen eine nämlich, welche geistige Individualität zum Princip hat.

b. Vorstellung des objectiven Inhalts dieser Stufe.

Das Erste in dem Begriff, das Wahrhafte, das allgemein Substantielle ist die ewige Ruhe des Insichseyns, dieß in sich selbst seyende Wesen, was die allgemeine Substanz ist. Diese einfache Substanz, welche die Indier Brahm nennen, ist, als das Allgemeine, die an sich seyende Macht, die nicht gegen Anderes gekehrt ist wie die Begierde, sondern die still, unscheinbar, reflectirt in sich ist, die aber damit als Macht bestimmt ist. Diese in sich verschlossen bleibende Macht in der Form der Allgemeinheit muß unterschieden werden von ihrem Wirken, dem durch sie Gesetzten und von ihren eignen Momenten. Macht ist das Ideelle, das Negative, wofür alles Andere nur als aufgehoben, negirt ist, aber die Macht als in sich seyende, allgemeine Macht unterscheidet sich von ihren Momenten selbst und diese erscheinen deshalb als selbständige Wesenheiten einer Seits und andrer Seits als solche, die auch vergehen in dem Einen. Sie gehören ihm an, sind nur Momente desselben, aber als unterschiedene Momente treten sie in der Selbständigkeit auf und erscheinen als selbständige Personen, Personen der Gottheit, die Gott, das Ganze selbst sind, so daß jenes Erste verschwindet in dieser besondern Gestalt, aber andrer Seits verschwinden sie wieder in der einen Macht. Die Abwechselungen, einmal das Eine, das andere Mal der Unterschied als ganze Totalität, sind die den consequenten Verstand verwirrende Inconsequenz dieser Sphäre, aber zugleich

die begriffsmäßige Consequenz der Vernunft gegen die des abstract mit sich identischen Verstandes.

Die Subjectivität ist Macht in sich als die Beziehung der unendlichen Negativität auf sich; aber sie ist nicht nur Macht an sich, sondern mit der Subjectivität ist Gott erst als Macht gesetzt. Diese Bestimmungen sind wohl von einander zu unterscheiden, und sind in Beziehung sowohl auf die folgenden Begriffe von Gott, als auch auf die Verständigung über die vorhergehenden vornemlich wichtig und darum näher in Betracht zu ziehen.

Nämlich die Macht überhaupt ist sogleich in der Religion überhaupt, und in der ganz unmittelbaren, der rohesten Naturreligion die Grundbestimmung, als die Unendlichkeit, welche das Endliche als aufgehobenes in sich setzt, und insofern dieses als außer demselben, als existirend überhaupt vorgestellt wird, so wird es doch nur als ein aus jenem als seinem Grunde hervorgegangenes gesetzt. Die Bestimmung, auf welche es nun hierbei ankommt, ist, daß diese Macht zunächst eben nur als Grund der besonderen Gestaltungen oder Existenzen gesetzt ist, und das Verhältniß des in sich seyenden Wesens zu denselben das Substantialitäts-Verhältniß ist. So ist sie nur Macht an sich, Macht als das Innere der Existenzen, und als in sich seyendes Wesen, oder als Substanz ist sie nur als das Einfache und Abstracte gesetzt; so daß die Bestimmungen oder Unterschiede als eigends vorhandene Gestaltungen außer ihr vorgestellt werden. Dieß in sich seyende Wesen mag wohl auch als für sich seyend vorgestellt werden, wie Brahm das Sich-Denken ist, — Brahm ist die allgemeine Seele, als schaffend geht er selbst als ein Hauch aus sich hervor, er betrachtet sich und ist nunmehr für sich selbst. Aber dadurch verschwindet nicht zugleich seine abstracte Einfachheit, denn die Momente, die Allgemeinheit des Brahm als solche und das Ich, für welches sie ist, beide sind gegen einander nicht be-

stimmt, und ihre Beziehung ist daher selbst einfach. Brahm ist so als abstract für sich selbst seyend, zwar die Macht und der Grund der Existenzen und alle aus ihm hervorgegangen, so wie in ihm, — im Zusichselbstsprechen: Ich bin Brahm, alle in ihm zurückgegangen, in ihm verschwunden sind. Entweder außerhalb seiner, als selbständig existirende, oder in ihm, verschwundene; nur Verhältniß dieser zwei Extreme. — Aber als unterschiedene Bestimmungen gesetzt, erscheinen sie als Selbständigkeiten außer ihm, weil er erst abstract, nicht concret in ihm selbst ist.

Die Macht, auf diese Weise nur an sich gesetzt, wirkt innerlich, ohne als Wirksamkeit zu erscheinen. Ich erscheine als Macht, insofern ich Ursache und bestimmter, insofern ich Subject bin — indem Ich einen Stein werfe u. s. f. Aber die an sich seyende Macht wirkt auf eine allgemeine Weise, ohne daß diese Allgemeinheit für sich selbst Subject ist. — Diese allgemeine Wirkungsweise in ihrer wahrhaften Bestimmung aufgefaßt, sind z. B. die Naturgesetze.

Brahm nun als die Eine, einfache, absolute Substanz ist das Neutrum, die Gottheit, wie wir sagen; Brahma drückt dieß allgemeine Wesen mehr als Person, Subject aus. Aber es ist ein Unterschied, der nicht constant angewendet wird, und schon in den verschiedenen casibus verwischt sich dieser Unterschied von selbst, da masculinum und neutrum viele gleiche casus haben, und es ist auch in dieser Rücksicht kein großer Accent auf diesen Unterschied zu legen, weil Brahma als personificirt nur oberflächlich personificirt wird, so, daß der Inhalt doch bleibt diese einfache Substanz.

An dieser einfachen Substanz treten nun die Unterschiede hervor und es ist merkwürdig, daß diese Unterschiede so vorkommen, daß sie nach dem Instinct des Begriffs bestimmt sind. Das Erste ist die Totalität überhaupt als Eine, ganz abstract genommen; das Zweite die Bestimmtheit, der Unterschied überhaupt, und das Dritte, der wahrhaften Bestimmung nach, ist, daß die Unterschiede in die Einheit zurückgeführt werden, die concrete Einheit.

Diese Dreiheit des Absoluten, nach seiner abstracten Form gefaßt, wenn es formlos ist, ist es bloß Brahm, das leere Wesen; nach seiner Bestimmtheit ist es eine Drei, aber nur in einer Einheit, so, daß diese Trias nur eine Einheit ist.

Bestimmen wir das näher und sprechen wir in anderer Form davon, so ist das Zweite dieß, daß Unterschiede, unterschiedene Mächte sind: der Unterschied hat aber gegen die Eine Substanz, die absolute Einheit kein Recht und insofern er kein Recht hat, so kann dieß die ewige Güte genannt werden, daß auch das Bestimmte existirt, — diese Manifestation des Göttlichen, daß auch das Unterschiedene dazu kommt, daß es ist. Es ist dieß die Güte, durch welche das durch die Macht als Schein Gesetzte momentanes Seyn erhält. In der Macht ist es absorbirt; doch die Güte läßt es bestehen.

Zu diesem Zweiten kommt das Dritte, die Gerechtigkeit hervor, daß das seyende Bestimmte nicht ist, das Endliche sein Ende, Schicksal, Recht erlangt, dieß, verändert zu werden, überhaupt zu werden zu einer andern Bestimmtheit; das ist die Gerechtigkeit überhaupt. Dazu gehört abstracter Weise das Werden, das Vergehen, Entstehen: denn auch das Nichtseyn hat kein Recht, ist abstracte Bestimmung gegen das Seyn und ist selbst das Uebergehen in die Einheit.

Diese Totalität, die Einheit ist, ein Ganzes, ist, was bei den Indiern Trimurti heißt — Murti = Gestalt — (wie alle Emanationen des Absoluten Murti genannt werden) dieses Höchste, unterschieden in sich, so, daß es diese drei Bestimmungen in ihm hat.

Das Auffallendste und Größeste in der indischen Mythologie ist unstreitig diese Dreieinigkeit. Wir können sie nicht Personen nennen: denn es fehlt ihnen die geistige Subjecti-

vität als Grundbestimmung. Aber es hat die Europäer aufs höchste verwundern müssen, dieses hohe Princip der christlichen Religion hier anzutreffen: wir werden dasselbe später in seiner Wahrheit kennen lernen und sehen, daß der Geist als concreter nothwendig als dreieiniger gefaßt werden muß.

Das Erste nun, das Eine, die Eine Substanz ist, was Brahma heißt. Es kommt auch vor Parabrahma, was über dem Brahma ist; das geht kraus durch einander. Von Brahma, insofern er Subject ist, werden allerhand Geschichten erzählt. Ueber eine solche Bestimmung wie Brahma, indem so ein Bestimmtes als Eines von diesen Dreien gefaßt wird, geht der Gedanke, die Reflexion sogleich wieder hinaus, und macht sich ein Höheres, das sich in dem Unterschiede bestimmt. Insofern das, was schlechthin die Substanz ist, wieder erscheint nur als Eines neben Anderem, so ist das Bedürfniß des Gedankens, noch ein Höheres zu haben, Parabrahma, und man kann nicht sagen, in welchem bestimmten Verhältniß dergleichen Formen stehen.

Brahma ist also, was als diese Substanz gefaßt ist, aus der Alles hervorgegangen, erzeugt ist, diese Macht, die Alles erschaffen. Indem aber so die Eine Substanz, das Eine die abstracte Macht ist, erscheint es auch gleich als das Träge, die formlose, träge Materie; da haben wir die formirende Thätigkeit, wie wir es ausdrücken würden, besonders.

Die Eine Substanz, weil es nur die Eine ist, ist das Formlose: so ist auch dieß eine Weise, wie es zum Vorschein kommt, daß die Substantialität nicht befriedigt, nämlich weil die Form nicht vorhanden ist.

So erscheint Brahm, das Eine sich selbst gleiche Wesen als das Träge, zwar das Erzeugende, aber zugleich passiv sich Verhaltende, gleichsam als Weib. Krischna sagt darum von Brahm: Brahm ist mein Uterus, das bloß Empfangende, in den ich meinen Samen lege und daraus Alles erzeuge. Auch

in der Bestimmung: Gott ist das Wesen, ist nicht das Princip des Bewegens, Hervorbringens, keine Thätigkeit.

Aus Brahm geht Alles hervor, Götter, Welt, Menschen; aber es kommt zugleich zum Vorschein, daß dieses Eine unthätig ist. In den verschiedenen Kosmogonieen, Darstellungen der Schöpfung der Welt, tritt dieß, was so eben angegeben ist, auch hervor.

In den Vedas kommt so eine Beschreibung der Erschaffung der Welt vor, wo Brahma so allein in der Einsamkeit ganz für sich seyend vorgestellt wird und wo ein Wesen, das vorgestellt ist als ein höheres, dann zu ihm sagt, er solle sich ausdehnen und sich selbst erzeugen. Aber Brahma, heißt es dann, sey in tausend Jahren nicht im Stande gewesen, seine Ausdehnung zu fassen, da sey er wieder in sich zurückgegangen.

Da ist Brahma vorgestellt als Welt erschaffend, aber weil er das Eine ist, als unthätig, als ein Solches, das aufgerufen wird von einem anderen Höheren und formlos ist. Also Bedürfniß eines Anderen ist gleich da. Im Allgemeinen ist Brahm diese Eine, absolute Substanz.

Die Macht als diese einfache Thätigkeit ist das Denken. In der indischen Religion steht diese Bestimmung an der Spitze, sie ist die absolute Grundlage und das Eine, Brahm. — Diese Form ist der logischen Entwickelung gemäß: das erste war die Vielheit der Bestimmungen, der Fortschritt besteht in der Resumtion des Bestimmens zur Einheit. Dieß ist die Grundlage. Was weiter noch zu geben ist, ist theils bloß historisch, theils aber die nothwendige Entwickelung aus jenem Princip.

Die einfache Macht, als das Thätige, hat die Welt erschaffen: dieses Schaffen ist wesentlich ein Verhalten des Denkens zu sich selbst, eine sich auf sich beziehende Thätigkeit, keine endliche Thätigkeit. Dieß ist auch in den indischen Vorstellungen ausgesprochen. Die Indier haben eine Menge Kosmogonieen, die alle mehr oder weniger wild sind, und

aus denen sich nichts Festes herausfinden läßt; es ist nicht Eine Vorstellung von der Erschaffung der Welt, wie in der jüdischen und christlichen Religion. Im Gesetzbuch des Manu, in den Vedas und Puranas sind die Kosmogonieen immer verschieden aufgefaßt und dargestellt; jedoch ein Zug ist immer wesentlich darin, daß dieß bei sich selbst seyende Denken Erzeugen seiner selbst ist.

Dieser unendlich tiefe und wahre Zug kehrt in den verschiedenen Weltschöpfungsdarstellungen immer wieder. Das Gesetzbuch Manu's fängt so an: das Ewige hat mit Einem Gedanken das Wasser erschaffen u. s. w. Es kommt auch vor, daß diese reine Thätigkeit das Wort genannt wird, wie Gott im Neuen Testament. Bei den späteren Juden, Philo, ist die σοφία das Ersterschaffene, das aus dem Einen hervorgeht. Das Wort wird bei den Indiern sehr hoch gehalten, es ist Bild der reinen Thätigkeit, ein äußerlich physikalisch Daseyendes, das aber nicht bleibt, sondern das nur ideell ist, unmittelbar in seiner Aeußerlichkeit verschwunden ist. Das Ewige schuf das Wasser, heißt es also, und legte fruchtbringenden Samen darein; der wurde ein glänzendes Ei und darin wurde es selbst wiedergeboren, als Brahma. Brahma ist der Ahnherr aller Geister, von dem Existirenden und nicht Existirenden. In diesem Ei, heißt es, saß die große Macht unthätig ein Jahr; am Ende desselben theilte sie das Ei durch den Gedanken, und schuf den einen Theil männlich, den andern weiblich: die männliche Kraft ist selbst gezeugt und wird wieder zeugend und wirksam, nur wenn sie sich in strenger Andacht geübt hat, d. h. wenn sie zur Concentration der Abstraction gelangt ist. Der Gedanke ist also das Hervorbringende und was hervorgebracht wird, ist das Hervorbringende selbst, nämlich die Einheit des Denkens mit sich. Die Rückkehr des Denkens zu sich selbst ist ebenso in anderen Darstellungen. In einem der Vedas (woraus zuerst von Colebrooke Bruchstücke übersetzt worden sind) findet

sich eine ähnliche Beschreibung des ersten Schöpferactus: Es war weder Seyn noch Nichts, weder Oben noch Unten, weder Tod noch Unsterblichkeit, sondern nur das Eine eingehüllt und dunkel: außer diesem Einen existirte Nichts und dieses brütete einsam mit sich selbst, durch die Kraft der Contemplation brachte es aus sich eine Welt hervor; in dem Denken bildete sich zuerst das Verlangen, der Trieb und dieß war der ursprüngliche Samen aller Dinge.

Hier wird ebenso das Denken in seiner auf sich eingeschlossenen Thätigkeit dargestellt. — Das Denken wird aber weiter auch gewußt als Denken im selbstbewußten Wesen, im Menschen, der dessen Existenz ist. Man könnte den Einwurf machen, die Indier hätten dem Einen eine zufällige Existenz zugeschrieben, da es dem Zufall überlassen bliebe, ob das Individuum sich zu dem abstract Allgemeinen, zu dem abstracten Selbstbewußtseyn erhebe. Allein die Kaste der Brahmanen ist unmittelbar das Vorhandenseyn Brahm's; ihre Pflicht ist es, die Vedas zu lesen, sich in sich zurückzuziehen. Das Lesen der Vedas ist das Göttliche, ja Gott selbst, ebenso das Gebet. Die Vedas können auch sinnlos, in vollkommener Verdumpfung gelesen werden; diese Verdumpfung selbst ist die abstracte Einheit des Denkens; das Ich, das reine Anschauen desselben ist das vollkommen Leere. Die Brahmanen sind es also, in denen Brahm existirt, durch das Lesen der Vedas ist Brahm und das menschliche Selbstbewußtseyn in der Abstraction ist Brahm selbst.

Die angegebenen Bestimmungen des Brahm scheinen mit dem Gott anderer Religionen, mit dem wahren Gott selbst, so viele Uebereinstimmung zu haben, daß es nicht unwichtig scheint, einer Seits den Unterschied, der stattfindet, bemerklich zu machen, andrer Seits anzugeben, warum die dem indischen reinen Wesen consequente Bestimmung der subjectiven Existenz im Selbstbewußtseyn bei diesen anderen Vorstellungen nicht statt hat. Der

jüdiſche Gott nämlich iſt dieſelbe Eine, unſinnliche Subſtantialität und Macht, welche nur für das Denken iſt; er iſt ſelbſt das objective Denken, gleichfalls noch nicht der in ſich concrete Eine, wie er als Geiſt iſt. Der indiſche höchſte Gott iſt aber viel mehr nur das Eine, als der Eine, er iſt nur an ſich, nicht für ſich ſeyend; — er iſt Brahm, das Neutrum, oder die allgemeine Beſtimmung; Brahma als Subject iſt dagegen ſogleich einer unter den drei Perſonen, wenn man ſie ſo nennen könnte, was in Wahrheit nicht möglich iſt, da ihnen die geiſtige Subjectivität als weſentliche Grundbeſtimmung fehlt Es iſt nicht genug, daß aus jenem erſten Einen die Trimurti hervorgeht, und in ihm dieſelbe auch zurückgeht; er iſt damit doch nur als Subſtanz, nicht als Subject vorgeſtellt. Der jüdiſche Gott hingegen iſt der Eine ausſchließend, der keine anderen Götter neben ihm hat; hierdurch iſt es, daß er nicht nur als das Anſich, ſondern auch als das für ſich ſeyende, ſchlechthin verzehrende beſtimmt iſt; als ein Subject, mit zwar noch abſtracter, unentwickelt geſetzter, jedoch wahrhafter Unendlichkeit in ſich. Seine Güte und ſeine Gerechtigkeit bleiben inſofern auch nur Eigenſchaften, oder, wie die Hebräer ſich mehr ausdrücken, Namen deſſelben, die nicht beſondere Geſtaltungen werden, — obgleich ſie auch noch nicht zu dem Inhalt werden, wodurch die chriſtliche Einheit Gottes allein die geiſtige iſt. Der jüdiſche Gott kann deswegen die Beſtimmung einer ſubjectiven Exiſtenz im Selbſtbewußtſeyn nicht erhalten, weil er vielmehr an ihm ſelbſt Subject iſt, für die Subjectivität daher nicht eines Anderen bedarf, in welchem er erſt dieſe Beſtimmung erhielte, aber damit, weil ſie in einem Anderen wäre, auch nur eine ſubjective Exiſtenz hätte.

Dagegen muß dieß, was der Hindu in und zu ſich ſelbſt ſagt: Ich bin Brahm, ſeiner weſentlichen Beſtimmung nach mit der modernen, ſubjectiven und objectiven Eitelkeit, mit dem als identiſch erkannt werden, zu was das Ich durch die

oft erwähnte Behauptung, daß wir von Gott nicht wiſſen, gemacht wird. Denn damit, daß Ich keine affirmative Beziehung zu Gott hat, derſelbe für Ich ein Jenſeits, ein inhaltsloſes Nichts iſt, ſo iſt für Ich nur Ich für ſich das Affirmative. Es hilft nichts, zu ſagen, Ich anerkenne Gott als über mir, außer mir, Gott iſt eine inhaltsloſe Vorſtellung, deren einzige Beſtimmung, alles, was von ihr erkannt, gewußt werden, alles, was ſie für mich ſeyn ſoll, ganz allein darauf beſchränkt iſt, daß dieß ſchlechthin Unbeſtimmte iſt, und daß es das Negative meiner ſey. Im Indiſchen: Ich bin Brahm, iſt es freilich nicht als Negatives meiner geſetzt, im Gegentheil. Aber jene ſcheinbar affirmative Beſtimmung Gottes, daß er ſey, iſt theils für ſich nur die vollkommen leere Abſtraction des Seyns, und daher nur eine ſubjective Beſtimmung — eine ſolche, die allein in meinem Selbſtbewußtſeyn Exiſtenz hat, die darum auch dem Brahm zukommt — theils inſofern ſie eine objective Bedeutung noch haben ſollte, ſo wäre ſie ſchon, nicht nur in concreteren Beſtimmungen, wie, daß Gott ein Subject an und für ſich ſelbſt ſey, etwas, was von Gott gewußt würde, eine Kategorie deſſelben, und ſelbſt ſchon zu viel; das Seyn reducirt ſich ſomit von ſelbſt auf das bloße: Außer mir, und es ſoll auch ausdrücklich nur das Negative meiner bedeuten, in welcher Negation in der That mir nichts übrig bleibt, als Ich ſelbſt — es heißt leeres Stroh dreſchen, jenes Negative meiner, das Außer oder über mir, für eine behauptete oder wenigſtens geglaubte, anerkannte Objectivität ausgeben zu wollen, denn es iſt damit nur ein Negatives ausgeſprochen, und zwar ausdrücklich durch mich; — weder dieſe abſtracte Negation aber, noch die Qualität, daß ſie durch mich geſetzt iſt, und ich dieſe Negation und ſie nur als Negation weiß, iſt eine Objectivität; auch iſt es nicht etwa wenigſtens der Form nach, wenn auch nicht dem Inhalt, eine Objectivität, — denn vielmehr iſt eben die inhaltloſe Form der Objectivität, ohne Inhalt, eine leere

Form, ein bloß *ſubjectiv-gemeintes*.— Vormals hat man in der chriſtlichen Welt das, was bloß die Beſtimmung des Negativen hatte, — den *Teufel* genannt. — Affirmatives bleibt ſomit nichts, als nur dieß ſubjectiv-meinende Ich. Es hat ſkeptiſch mit einſeitiger Dialektik ſich allen Inhalt ſinnlicher und überſinnlicher Welt verflüchtigt, und ihm die Beſtimmung eines für daſſelbe Negativen gegeben; indem ihm alle Objectivität eitel geworden, iſt das, was vorhanden, dieſe poſitive Eitelkeit ſelbſt, — das objective Ich, welches allein die Macht und das Weſen iſt, in welchem Alles verſchwunden, aller Inhalt überhaupt als endlich verſenkt iſt, ſo daß das Ich das Allgemeine, der Meiſter aller Beſtimmungen und der ausſchließende, affirmative Punkt iſt.

Das Indiſche: Ich bin *Brahm* und die ſogenannte Religion, das Ich des modernen Reflexions-Glaubens, ſind nur in dem äußern Verhältniſſe von einander unterſchieden, daß jenes das erſte, unbefangene Erfaſſen ausdrückt, in welchem für das Selbſtbewußtſeyn die reine Subſtantialität ſeines Denkens wird, ſo daß es *daneben* noch allen andern Inhalt überhaupt gelten läßt, und als objective Wahrheit anerkennt. Wogegen der alle Objectivität der Wahrheit leugnende Reflexions-Glauben jene Einſamkeit der Subjectivität allein feſthält und nur ſie allein anerkennt. In dieſer ausgebildeten Reflexion iſt die göttliche Welt, wie aller Inhalt nur ein durch mich Geſetztes.

Dieß erſte Verhältniß des Hindu zum *Brahm* iſt nur im einzelnen Gebete geſetzt, und indem es ſelbſt die Exiſtenz des *Brahm* iſt, erſcheint das *Momentane dieſer Exiſtenz* ſogleich dem Inhalt unangemeſſen, und es tritt ſomit die Forderung ein, dieſe Exiſtenz ſelbſt zur allgemeinen, wie ihr Inhalt iſt, zur *dauernden* zu machen; denn nur das *Momentane der Zeit* iſt das, was als der nächſte Mangel jener Exiſtenz erſcheint, denn es iſt allein das, was mit jener abſtracten Allgemeinheit in der Beziehung ſteht, ſich daran vergleicht und

als ihm nicht angemeſſen erſcheint; denn ſonſt iſt die ſubjective Exiſtenz deſſelben, das abſtracte Ich ihm gleich. Jenen noch *einzelnen Blick* aber zu einem *fortdauernden Sehen erheben*, heißt nichts anderes, als den Uebergang aus dem Momente ſolcher ſtillen Einſamkeit in die erfüllte Gegenwart des Lebens, ſeiner Bedürfniſſe, Intereſſen und Beſchäftigungen abzuſchneiden und ſich fortwährend in jenem *bewegungsloſen, abſtracten Selbſtbewußtſeyn* zu erhalten. Dieß iſt's denn auch, was viele Indier, welche nicht Brahmanen ſind, — wovon nachher — an ſich vollführen. Sie geben ſich mit der ausdauernſten Verhärtung dem Einerlei jahrelanger, vornemlich zehnjähriger Thatloſigkeit hin, in welcher ſie allem Intereſſe und Beſchäftigung des gewöhnlichen Lebens entſagen, und den Zwang irgend einer widernatürlichen Haltung oder Stellung des Leibes damit verbinden; — immerfort zu ſitzen, mit über dem Kopf zuſammengelegten Händen zu gehen oder zu ſtehen, niemals, auch zum Schlaf nicht, zu liegen u. ſ. f. —

Das Zweite iſt dann *Kriſchna* oder *Viſchnu*, d. i. das Incarniren des *Brahm* überhaupt. Dieſer Incarnationen werden viele, verſchiedene von den Indiern aufgezählt: es iſt überhaupt dieß, daß *Brahm* da als Menſch erſcheint. Man kann da aber wieder auch nicht ſagen, daß es *Brahm* iſt, der als Menſch erſcheint: denn dieſe Menſchwerdung iſt nicht geſetzt als bloße Form des *Brahm*.

In dieß Gebiet fallen dieſe ungeheuern Dichtungen herein: *Kriſchna* iſt auch *Brahma*, *Viſchnu*. Dieſe Vorſtellungen von Incarnationen ſcheinen zum Theil Anklänge von Geſchichtlichem zu enthalten, daß große Eroberer, die dem Zuſtand eine neue Geſtalt gegeben, die Götter ſind, ſo beſchrieben werden als Götter. Die Thaten *Kriſchna's* ſind Eroberungen, wo es ungöttlich genug zugeht: Eroberung und Liebſchaften ſind überhaupt die zwei Seiten, Hauptthaten der Incarnationen.

Das Dritte iſt *Siva*, *Mahadeva*, der große Gott,

oder Rudra: dieß müßte die Rückkehr in sich seyn; das Erste nämlich, Brahm, ist die entfernte, in sich verschlossene Einheit; das Zweite, Vischnu, die Manifestation (die Momente des Geistes sind insoweit nicht zu verkennen), das Leben in menschlicher Gestalt. Das Dritte müßte die Rückkehr zum Ersten seyn, damit die Einheit gesetzt wäre als in sich zurückkehrende: aber gerade dieß ist das Geistlose; es ist die Bestimmung des Werdens überhaupt oder des Entstehens und Vergehens. Es ist gesagt: die Veränderung überhaupt ist das Dritte; so ist die Grundbestimmung Siva's einer Seits die ungeheure Lebenskraft, andrer Seits das Verderbende, Verwüstende, die wilde Naturlebenskraft überhaupt. Sein Hauptsymbol ist darum der Ochs wegen seiner Stärke, die allgemeinste Vorstellung aber der Lingam, was bei den Griechen als φάλλος verehrt worden, dieses Zeichen, das die meisten Tempel haben. Das innerste Heiligthum enthält diese Vorstellung.

Dieß sind die drei Grundbestimmungen. Das Ganze wird in einer Figur mit drei Köpfen dargestellt, wiederum symbolisch und unschön.

Die wahrhafte Drei im tiefern Begriff ist der Geist, die Rückkehr des Einen zu sich selbst, sein Zusichkommen, nicht nur die Veränderung, sondern die Veränderung, in der der Unterschied zur Versöhnung gebracht wird mit dem Ersten, die Zweiheit aufgehoben ist.

In dieser Religion aber, die der Natur noch angehört, ist dieß Werden aufgefaßt als bloßes Werden, als bloße Veränderung, nicht als Veränderung des Unterschieds, wodurch sich die Einheit hervorbringt, als Aufheben des Unterschieds zur Einheit. Bewußtseyn, Geist ist auch Veränderung des Ersten, der unmittelbaren Einheit. Das Andere ist das Urtheil, ein Anderes sich gegenüber haben — ich bin wissend — aber so, daß, indem das Andere für mich ist, ich in diesem Anderen zu mir, in mich zurückgekehrt bin.

Das Dritte, statt das Versöhnende zu seyn, ist hier nur diese Wildheit des Erzeugens und Zerstörens. Die Entwickelung geht also nur aus in ein wildes Herumwerfen in dem Außersichseyn. Dieser Unterschied ist wesentlich und auf den ganzen Standpunkt gegründet, nämlich auf den Standpunkt der Naturreligion.

Diese Unterschiede werden nun als Einheit, als Trimurti gefaßt und dieses wieder als das Höchste. Aber wie dieß als Trimurti gefaßt wird, so wird jede Person auch wieder für sich, allein genommen, daß sie selbst die Totalität, der ganze Gott ist.

In dem älteren Theil der Vedas ist nicht von Vischnu, noch weniger von Siva die Rede; da ist Brahm, das Eine, Gott überhaupt allein.

Außer dieser Hauptgrundlage und Grundbestimmung in der indischen Mythologie wird dann alles Andere durch die Phantasie oberflächlich personificirt. Große Naturgegenstände, wie der Ganges, die Sonne, der Himalaja, (welcher besonders der Aufenthalt des Siva ist,) werden mit Brahm selbst identificirt: die Liebe, der Betrug, der Diebstahl, die List, so wie die sinnlichen Naturkräfte in Pflanzen und Thieren, so daß die Substanz die Form der Thiere habe u. s. w. — alles dieß wird von der Phantasie aufgefaßt als frei für sich vorgestellt, und so entsteht eine unendliche Götterwelt der besonderen Mächte und Erscheinungen, welche jedoch als untergeordnete gewußt wird: an der Spitze derselben steht Indra, der Gott des sichtbaren Himmels. Diese Götter sind veränderlich und vergänglich und dem höchsten Einen unterworfen, die Abstraction absorbirt sie: die Macht, welche der Mensch durch diese erhält, setzt sie in Schrecken, ja! Visvamitra schafft selbst einen andern Indra und andere Götter.

So sind diese besonderen, geistigen und natürlichen Mächte, die als Götter gelten, das eine Mal selbständig, das andere

Mal als verſchwindende, die dieß ſind, in der abſoluten Einheit, der Subſtanz unterzugehen und wieder daraus zu entſtehen.

So ſagen die Indier: es waren ſchon viele tauſend Indra und werden noch ſeyn; ebenſo ſind die Incarnationen als Vorübergehendes geſetzt. Indem die beſonderen Mächte in die ſubſtantielle Einheit zurückgehen, wird dieſe nicht concret, ſondern bleibt abſtracte Einheit, und ſie wird auch nicht concret, indem dieſe Beſtimmtheiten aus ihr heraustreten, ſondern es ſind Erſcheinungen mit der Beſtimmung der Selbſtändigkeit geſetzt außer ihr.

Von einer Anzahl und Schätzung dieſer Gottheiten kann gar nicht die Rede ſeyn: da iſt nichts, was zu einem Feſten geſtaltet wäre, indem dieſer Phantaſie überhaupt alle Beſtimmtheit mangelt. Jene Geſtaltungen verſchwinden wieder auf dieſelbe Weiſe, wie ſie erzeugt ſind: die Phantaſie geht über von einer gemeinen äußerlichen Exiſtenz zur Gottheit: dieſe aber kehrt dann ebenſo wieder zu dem, was ihr zu Grunde lag, zurück. Von Wundern kann man gar nicht ſprechen, denn Alles iſt ein Wunder, Alles iſt verrückt, und nichts durch einen vernünftigen Zuſammenhang der Denkkategorieen beſtimmt. Allerdings iſt ſehr vieles ſymboliſch.

Die Indier ſind ferner in viele Secten getheilt, unter vielen anderen Unterſchieden iſt vornemlich dieſer: die Einen verehren den Viſchnu, die Anderen den Siva. Darüber werden oft blutige Kriege geführt, beſonders bei Feſten und Jahrmärkten entſtehen Streitigkeiten, die Tauſenden das Leben koſten.

Dieſe Unterſchiede ſind nun überhaupt ſo zu verſtehen, daß das, was Viſchnu heißt, ſelbſt wieder von ſich ſagt: er ſey Alles, Brahm ſey der Mutterleib, in dem er Alles erzeuge, er die abſolute Formthätigkeit, ja er ſey Brahm; da iſt dieſer Unterſchied aufgehoben.

Wenn Siva redend eingeführt wird, ſo iſt er die abſolute Totalität, das Feuer der Edelſteine, die Kraft im Manne,

die Vernunft in der Seele, er iſt auch wieder Brahm. Da löſen ſich in Einer Perſon, in Einem von dieſen Unterſchieden alle, auch die beiden anderen auf, wie die anderen Mächte, Naturgötter, Genien.

Die Grundbeſtimmung des theoretiſchen Bewußtſeyns iſt daher die Beſtimmung der Einheit, die Beſtimmung deſſen, was Brahm, Brahma und dergleichen heißt. Dieſe Einheit verfällt in dieſe Zweideutigkeit, daß Brahma einmal das Allgemeine, Alles iſt, und das andere Mal eine Beſonderheit gegen die Beſonderheit, ſo erſcheint Brahma als Schöpfer und wird dann wieder untergeordnet, ſpricht ſelbſt von etwas höherem als er iſt, von einer allgemeinen Seele. Dieſe Verworrenheit, die dieſe Sphäre hat, hat ihren Grund in der nothwendigen Dialektik derſelben, der Geiſt iſt nicht vorhanden, der alles ordnet, daher treten die Beſtimmungen nicht einmal in dieſer Form auf, dann müſſen ſie wieder aufgehoben werden als einſeitig, dann tritt eine andere Form herein. Es erſcheint nur die Nothwendigkeit des Begriffs als Abweichung, Verwirrung, als etwas, das in ſich keinen Halt hat, und die Natur des Begriffs iſt es, die in dieſe Verwirrung einen Grund bringt.

Das Eine erſcheint für ſich fixirt, als das mit ſich ewig Einige, aber weil dieß Eine zur Beſonderung fortgehen muß, die aber hier geiſtlos bleibt, ſo heißen und ſind alle Unterſchiedene wieder Brahm, ſind dieß Eine in ſich und nehmen alſo auch das Epitheton des Einen an ſich, die beſonderen Götter ſind ſo alle auch Brahm. Ein Engländer, der auf das ſorgfältigſte aus den verſchiedenen Darſtellungen unterſucht hat, was mit Brahm gemeint ſey, glaubt, Brahm ſey ein Epitheton des Preiſes, weil er nicht ſelbſt für ſich als dieſer Eine behalten wird, ſondern Alles von ſich ſagt, es ſey Brahm. Es iſt dieß Mill in ſeiner Geſchichte von Indien. Er beweiſt aus vielen indiſchen Schriften, daß es ein Epitheton des Preiſes iſt,

welches von verschiedenen Göttern gebraucht wird und nicht den Begriff von Vollkommenheit, Einheit vorstellt, den wir damit verbinden. Dieß ist Täuschung: denn Brahm ist einer Seits das Eine, Wandellose, das aber, weil es an ihm selbst den Wandel hat, von der Gestaltenfülle, die dann die seinige ist, ebenso ausgesagt wird. Vischnu wird auch genannt der höchste Brahm. Das Wasser und die Sonne ist Brahm. In den Vedas ist besonders die Sonne hervorgehoben, und wenn man die an sie gerichteten Gebete einzeln nimmt, so kann man glauben, daß den alten Indiern nur in der Sonne Brahm gewesen ist, und daß sie so eine andere Religion hatten als ihre Nachkommen. Auch die Luft, die Bewegung der Atmosphäre, der Athem, der Verstand, die Glückseligkeit wird Brahm genannt. Mahadeva nennt sich Brahm, und Siva spricht von sich, ich bin, was ist und was nicht ist, ich bin alles gewesen, bin immer und werde immer seyn, ich bin Brahma und ebenso Brahm, ich bin die ursachende Ursach, ich bin die Wahrheit, der Ochs und alle lebendigen Dinge, ich bin älter als Alles, ich bin das Vergangene, Gegenwärtige und Zukünftige, ich bin Rudra, bin alle Welten ꝛc.

So ist Brahm das Eine und auch jedes selbständig, was als Gott vorgestellt wird. Unter anderen kommt ein Gebet an die Sprache vor, worin sie von sich sagt, ich bin Brahm, die allgemeine höchste Seele. Brahm ist so dieß Eine, was aber nicht als dieß Eine ausschließend festgehalten wird, er ist nicht so wie wir von Einem Gott sprechen, dieser Eine ist allgemeine Einheit, hier sagt alles, was selbständig, identisch mit sich ist, ich bin Brahm.

Zum Schluß mag noch eine Darstellung folgen, in welcher alle Momente vereinigt ausgedrückt sind, die wir bisher in ihrer Entzweiung und Dialektik betrachtet haben.

Der Oberst Dow hat eine Geschichte von Indien aus dem Persischen übersetzt, in einer dabei befindlichen Dissertation

giebt er eine Uebersetzung aus den Vedas und hierin eine Vorstellung der Erschaffung der Welt.

Brima existirte von aller Ewigkeit an in der Form unermeßlicher Ausdehnung, als es ihm gefiel die Welt zu schaffen, sagte er: Steh auf, o Brima! Das Verlangen, der Apetitus ist so das Erste gewesen, er sagt dieß zu sich selbst. Unmittelbar darauf ging ein Geist von Feuerflamme aus seinem Nabel, der vier Köpfe und vier Hände hatte. Brima schaute um sich und sah nichts als sein unermeßliches Bild, er reiste 1000 Jahre, um seine Ausdehnung zu erfahren, zu verstehen. Dieß Feuer ist wieder er selbst und er hat sich nur zum Gegenstand als unermeßlich. Brima hat nun nach der 1000jährigen Reise ebensowenig seine Ausdehnung gewußt als vorher, in Verwunderung versenkt habe er sein Reisen aufgegeben und betrachtet, was er gesehen. Der Allmächtige, etwas Verschiedenes von Brima, habe nun gesagt: Geh Brima und erschaffe die Welt, du kannst dich nicht begreifen, mache etwas Begreifliches. Brima habe gefragt: Wie soll ich eine Welt schaffen? Der Allmächtige habe geantwortet: Frag mich und es soll dir Gewalt gegeben werden. Nun sey Feuer aus Brima gegangen und er habe die Idee aller Dinge gesehen, die vor seinen Augen schwebten, er habe gesagt: Laß Alles, was ich sehe, real werden, aber wie soll ich die Dinge erhalten, daß sie nicht zu Grunde gehen? Es sey darauf ein Geist von blauer Farbe aus seinem Munde gegangen, dieß ist wieder er selbst, Vischnu, Krischna, das erhaltende Princip, diesem habe er befohlen, alles Lebendige und zur Erhaltung desselben das Vegetabilische zu schaffen. Menschen hätten noch gefehlt. Brima habe hierauf Vischnu befohlen, Menschen zu machen; er habe dieß gethan, aber die Menschen, welche Vischnu machte, waren Idioten mit großen Bäuchen, ohne Wissen, wie die Thiere auf dem Felde, ohne Leidenschaften und Willen, nur mit sinnlicher Begierde; darüber sey Brima erzürnt und habe sie zerstört. Er habe nun selber

vier Personen aus seinem eignen Athem geschaffen, und ihnen den Befehl ertheilt, über die Creatur zu herrschen; allein sie weigerten sich, etwas anderes zu thun als Gott zu preisen, weil sie nichts von der veränderlichen, zerstörbaren Qualität in sich hatten, nichts von dem zeitlichen Wesen. Brima wurde nun verdrießlich; dieß war ein brauner Geist, der zwischen den Augen hervorkam; dieser setzte sich vor ihm nieder mit untergeschlagenen Beinen und gekreuzten Armen und weinte; er fragte: wer bin ich und was soll mein Aufenthalt seyn? Brima sagte: Du sollst Rudra seyn, und alle Natur dein Aufenthalt, geh und mache Menschen. Er that es. Diese Menschen waren wilder als die Tiger, da sie nichts in sich hatten als die zerstörende Qualität, sie zerstörten sich, denn nur Zorn war ihre Leidenschaft. Wir sehen so die drei Götter abgesondert von einander wirkend, ihr Hervorgebrachtes ist nur einseitig, ohne Wahrheit. Endlich haben Brima, Vischnu und Rudra ihre Gewalt vereinigt und so Menschen geschaffen, und zwar zehn.

c. Der Cultus.

Dem Charakter der göttlichen Welt entspricht die subjective Religion, das Sich-selbst-erfassen des Selbstbewußtseyns im Verhältniß zu seiner göttlichen Welt.

Wie in dieser die Idee sich zum Hervortreten ihrer Grundbestimmungen entwickelt hat, aber diese sich einander äußerlich bleiben, und ebenso die empirische Welt gegen sie und gegen sich äußerlich und unverständig, und daher der Willkür der Einbildung überlassen bleibt, — so kommt auch das nach allen Richtungen ausgebildete Bewußtseyn nicht dazu, sich zur wahrhaften Subjectivität zu fassen. Obenan steht in dieser Sphäre die reine Gleichheit des Denkens, welche zugleich als in sich seyende, schöpferische Macht bestimmt ist. Diese Grundlage ist aber rein theoretisch; sie ist noch die Substantialität, aus welcher wohl an sich alles hervorgeht und darin gehalten ist, aber außer welcher aller Inhalt selbständig getreten, und nicht

nach seiner bestimmten Existenz und Verhalten, durch jene Einheit zu einem objectiven und allgemeinen gemacht ist. Das nur theoretische, formelle Denken erhält den Inhalt, wie er als zufällig bestimmt erscheint, es kann wohl von ihm abstrahiren, aber ihn nicht zum Zusammenhang eines Systems und somit zu einem gesetzmäßigen Zusammenseyn erheben. Das Denken erhält daher hier überhaupt nicht praktische Bedeutung, d. h. die Wirksamkeit und der Wille giebt seinen Bestimmungen nicht die allgemeine Bestimmung, und die Form entwickelt sich — zwar an sich nach der Natur des Begriffs, aber tritt nicht in der Bestimmung hervor, durch ihn gesetzt, in seiner Einheit gehalten zu seyn. Die Wirksamkeit des Willens kommt daher nicht zur Willensfreiheit, — nicht zu einem Inhalt, der durch die Einheit des Begriffs bestimmt, eben damit vernünftiger, objectiver, rechtmäßiger wäre. Sondern diese Einheit bleibt die der Existenz nach abgeschiedene, nur an sich seyende, substantielle Macht, — der Brahma, — der die Wirklichkeit als Zufälligkeit entlassen hat, und sie nun wild und willkürlich für sich gewähren läßt.

Der Cultus ist zuerst ein Verhältniß des Selbstbewußtseyns zum Brahma, dann aber zu der übrigen, außer ihm seyenden, göttlichen Welt.

I. Was das erste Verhältniß, das zu Brahma betrifft, so ist dasselbe für sich ebenso ausgezeichnet und eigenthümlich, als insofern, daß es sich isolirt von der übrigen concreten, religiösen und zeitlichen Lebenserfüllung hält.

1. Brahm ist Denken, der Mensch ist denkend, Brahm hat also im menschlichen Selbstbewußtseyn wesentlich eine Existenz. Der Mensch aber ist überhaupt hier als denkend bestimmt, oder das Denken hat als solches, und zunächst als reine Theorie, hier allgemeine Existenz, weil das Denken selbst als solches, als Macht in sich, bestimmt ist, hiermit die Form überhaupt, nämlich abstract, oder die Bestimmung des Daseyns überhaupt an ihm hat.

Der Menſch überhaupt iſt nicht nur denkend, ſondern er iſt hier für ſich Denken, er wird ſeiner als reines Denken bewußt; denn es iſt ſo eben geſagt worden, daß das Denken hier als ſolches zur Exiſtenz kommt, der Menſch hier die Vorſtellung deſſelben in ſich hat. Oder er iſt für ſich Denken, denn das Denken iſt an ſich die Macht, aber eben die Macht iſt dieſe unendliche, die ſich auf ſich beziehende Negativität, welche Fürſichſeyn iſt. Das Fürſichſeyn aber in die Allgemeinheit des Denkens überhaupt gehüllt, in ihr zur freien Gleichheit mit ſich erhoben, iſt Seele nur eines Lebendigen, nicht das mächtige, in der Einzelnheit der Begierde befangene Selbſtbewußtſeyn, ſondern das ſich in ſeiner Allgemeinheit wiſſende Selbſt des Bewußtſeyns, welches ſo als ſich denkend, in ſich vorſtellend, ſich als Brahm weiß.

Oder gehen wir von der Beſtimmung aus, daß Brahm das Weſen iſt als abſtracte Einheit, Vertiefen in ſich, ſo hat er auch als dieſe Vertiefung in ſich ſeine Exiſtenz am endlichen Subject, am beſondern Geiſt. Zur Idee des Wahren gehört das Allgemeine, die ſubſtantielle Einheit und Gleichheit mit ſich, aber ſo daß ſie nicht nur das Unbeſtimmte, nicht nur ſubſtantielle Einheit, ſondern in ſich beſtimmt iſt. Brahm aber hat die Beſtimmtheit außer ihm. So kann die höchſte Beſtimmtheit des Brahm, nämlich das Bewußtſeyn, das Wiſſen ſeiner realen Exiſtenz, dieſe Subjectivität der Einheit nur das ſubjective Bewußtſeyn als ſolches ſeyn.

Dieß Verhältniß iſt nicht ein Cultus zu nennen, denn es iſt keine Beziehung auf die denkende Subſtantialität als auf ein Gegenſtändliches, ſondern es wird unmittelbar mit der Beſtimmung meiner Subjectivität, als Ich ſelbſt, gewußt. In der That bin Ich dieß reine Denken, und Ich ſelbſt iſt ſogar der Ausdruck deſſelben, denn Ich als ſolches iſt dieſe abſtracte, beſtimmungsloſe Identität meiner in mir, — Ich als Ich bin nur das Denken als das mit der Beſtimmung der

ſubjectiven, in ſich reflectirten Exiſtenz Geſetzte, — das Denkende. Gleichfalls iſt daher das Umgekehrte zuzugeben, daß das Denken als dieſes abſtracte Denken eben dieſe Subjectivität, welche Ich zugleich ausdrückt, zu ſeiner Exiſtenz hat, denn das wahrhafte Denken, welches Gott iſt, iſt nicht dieß abſtracte Denken, oder dieſe einfache Subſtantialität und Allgemeinheit, ſondern das Denken nur als die concrete, abſolut erfüllte Idee. Das Denken, welches nur das Anſich der Idee iſt, iſt eben das abſtracte Denken, welches nur dieſe endliche Exiſtenz, nämlich im ſubjectiven Selbſtbewußtſeyn, und gegen dieſes nicht die Objectivität des concreten An- und Fürſichſeyns hat, daher mit Recht von dieſem nicht verehrt wird.

Jeder Indier iſt momentan ſelbſt Brahm; Brahm iſt dieß Eine, die Abſtraction des Denkens, inſofern der Menſch ſich dahin verſetzt, ſich in ſich zu ſammeln, ſo iſt er Brahm. Brahm ſelbſt wird nicht verehrt, der Eine Gott hat keinen Tempel, keinen Dienſt, keine Gebete. Ein Engländer, Verfaſſer einer Abhandlung über den Götzendienſt der Indier, ſtellt darüber viele Reflexionen an und ſagt: wenn wir einen Hindu fragen, ob er Idole verehre, ſo wird er ohne das geringſte Bedenken antworten: ja, ich verehre Idole. Man frage dagegen einen Hindu, einen gelehrten oder ungelehrten, gleichviel, verehrt ihr das höchſte Weſen, Parameſvara? betet ihr zu ihm, bringt ihr ihm Opfer dar? ſo wird er ſagen: niemals. Wenn wir weiter fragen, was iſt dieſe ſtille Andacht, dieſe ſchweigende Meditation, die euch anbefohlen iſt und ſo geübt wird, ſo wird er erwiedern: wenn ich das Gebet verrichte, mich ſetze, die Beine übereinander verſchränke, die Hände falte und gen Himmel blicke, und meinen Geiſt und meine Gedanken ſammele, ohne zu ſprechen, ſo ſage ich in mir ſelbſt, ich bin Brahm, das höchſte Weſen.

2. Da mit dieſem erſten Verhältniß nur ein Moment des einzelnen Gebets, der Andacht geſetzt iſt, ſo daß Brahm

in seiner Existenz nur momentan ist, und indem so diese Existenz solchem Inhalt und seiner Allgemeinheit unangemessen ist, so tritt die Forderung ein, daß diese Existenz zu einer allgemeinen gemacht werde, wie der Inhalt ist. Das Ich abstract als solches ist das Allgemeine, nur daß dieß selbst nur ein Moment in der Existenz der Abstraction ist, die nächste Forderung ist also, daß dieß Abstractum, dieß Ich dem Inhalt angemessen gemacht werde. Dieß Erheben heißt nichts Anderes, als den Uebergang abbrechen aus dem Moment stiller Einsamkeit in das Leben, in die concrete Gegenwart, in das concrete Selbstbewußtseyn. Es soll damit Verzicht gethan werden auf alle Lebendigkeit, auf alle Verhältnisse des concreten wirklichen Lebens zu dem Einen. Alle lebendige Gegenwart, sey es die des Naturlebens, oder des geistigen, der Familie, des Staats, der Kunst, der Religion ist in die reine Negativität abstracter Selbstlosigkeit aufgelöst.

Das Höchste, was so im Cultus erreicht wird, ist diese Vereinigung mit Gott, welche in der Vernichtung und Verdumpfung des Selbstbewußtseyns besteht. Es ist das nicht die affirmative Befreiung und Versöhnung, sondern vielmehr nur die ganz negative, die vollkommene Abstraction. Es ist diese vollkommene Ausleerung, welche auf alles Bewußtseyn, Wollen, Leidenschaften, Bedürfnisse Verzicht thut. Der Mensch, so lange er in seinem eignen Bewußtseyn verbleibt, ist nach indischer Vorstellung das Ungöttliche. Die Freiheit des Menschen aber besteht gerade darin, nicht im Leeren, sondern im Wollen, Wissen, Handeln bei sich zu seyn. Dem Indier ist dagegen die vollkommene Versenkung und Verdumpfung des Bewußtseyns das Höchste und, wer sich in dieser Abstraction hält und der Welt abgestorben ist, heißt ein Yogi.

Dieß kommt bei den Indiern zur Existenz, indem viele Hindu, welche nicht Brahmanen sind, es unternehmen und vollführen, sich zu dem vollkommen abstract sich verhaltenden

Ich zu machen. Sie entsagen aller Bewegung, allem Interesse, allen Neigungen, indem sie sich einer stillen Abstraction hingeben, sie werden von Anderen verehrt und genährt, sie verharren sprachlos in stierer Dumpfheit, die Augen in die Sonne gerichtet, oder mit geschlossenen Augen. Einige bleiben so das ganze Leben, andere zwanzig, dreißig Jahre. Es wird von einem dieser Hindu erzählt, er habe zehn Jahre gereist, ohne je zu liegen, indem er stehend geschlafen habe, die nächsten zehn Jahre habe er die Hände über dem Kopf gehalten, und dann habe er noch vorgehabt, sich an einem Fuße aufgehängt $3\frac{3}{4}$ Stunden über einem Feuer schwingen zu lassen, und sich endlich $3\frac{3}{4}$ Stunden eingraben zu lassen. Dann hat er das Höchste erreicht und hierdurch ist in der Meinung der Indier der Vollbringer solcher Bewegungslosigkeit, solcher Lebenslosigkeit ins Innere versenkt und fortdauernd als Brahm existirend.

Im Ramajuna ist eine Episode, die uns ganz auf diesen Standpunkt versetzt: Es wird die Lebensgeschichte des Visvamitra, des Begleiters des Rama (eine Incarnation des Vischnu) erzählt. Er sey ein mächtiger König gewesen und habe als solcher von dem Brahmanen Vasischtha eine Kuh (welche in Indien als die zeugende Kraft der Erde verehrt wird) verlangt, nachdem er die wunderbare Kraft derselben erkannt hatte; Vasischtha verweigert sie, darauf nimmt sie der König mit Gewalt, aber die Kuh entflieht wieder zum Vasischtha, macht ihm Vorwürfe, daß er sie sich habe nehmen lassen, da die Macht eines Kschatrias (wie der König war) nicht größer sey als die eines Brahmanen. Vasischtha giebt dann der Kuh auf, ihm eine Macht gegen den König aufzustellen; dieser stellt dagegen wiederum sein ganzes Heer: die Heere von beiden Seiten werden wiederholt geschlagen; Visvamitra erliegt aber doch endlich, nachdem auch seine 100 Söhne durch einen Wind, den Vasischtha aus seinem Nabel hatte fahren lassen, umgekommen waren; er überläßt voll Verzweiflung die Regierung

seinem einzigen noch übrigen Sohne und begiebt sich mit seiner Gemahlin ins Himalajagebirge, um die Gunst des Mahadeva (Siva) zu erlangen; durch seine strengen Uebungen bewogen, läßt sich Mahadeva bereit finden, seine Wünsche zu erfüllen, Visvamitra bittet um die Wissenschaft des Bogens in seiner ganzen Ausdehnung, was ihm auch gewährt wird; damit ausgerüstet will Visvamitra den Vasischtha bezwingen; durch seine Pfeile zerstört er den Wald des Vasischtha, dieser aber greift zu seinem Stabe, der Brahmawaffe, und erhebt sie; da werden alle Götter mit Bangigkeit erfüllt, denn diese Gewalt drohte der ganzen Welt den Untergang; sie bitten den Brahmanen, abzulassen, Visvamitra erkennt die Macht desselben an, und beschließt nun selbst, sich den härtesten Uebungen zu unterwerfen, um zu dieser Macht zu gelangen; er begiebt sich in die Einsamkeit und lebt da 1000 Jahre, in der Abstraction allein mit seiner Gemahlin. Brahma kommt zu ihm und redet ihn an: Ich erkenne dich nun als den ersten königlichen Weisen. Visvamitra, damit nicht zufrieden, fängt seine Büßungen von neuem an. Unterdeß hatte sich ein indischer König an den Vasischtha gewendet mit dem Begehr, er möge ihn in seiner Körpergestalt in den Himmel erheben, es war ihm aber als einem Kschatrias abgeschlagen worden, da er aber trotzig darauf bestand, wurde er vom Vasischtha zur Klasse der Tschandala herabgesetzt; darauf begiebt sich derselbe zum Visvamitra mit demselben Verlangen; dieser richtet ein Opfer zu, wozu er die Götter einladet, diese schlagen es jedoch aus, zu einem Opfer zu kommen, das für einen Tschandala gebracht würde; Visvamitra, vermittelst seiner Kraft, erhebt aber den König in den Himmel, auf's Gebot des Indra fällt er jedoch herab, Visvamitra aber erhält ihn dann zwischen Himmel und Erde und erschafft darauf einen andern Himmel, andere Plejaden, einen andern Indra und einen andern Kreis von Göttern. Die Götter wurden mit Erstaunen erfüllt, sie wendeten sich demüthig

zum Visvamitra und vereinigten sich mit ihm über eine Stelle, die sie jenem Könige im Himmel anwiesen. Visvamitra wurde nach Verlauf von 1000 Jahren belohnt und Brahma nannte ihn das Haupt der Weisen, aber erklärte ihn noch nicht für einen Brahmanen. Da beginnt Visvamitra seine Büßungen von neuem; den Göttern im Himmel wurde es bange, Indra versucht es, seine Leidenschaften zu erregen (zum vollendeten Weisen und Brahmanen gehört, daß er seine Leidenschaften unterworfen habe): er schickt ihm ein sehr schönes Mädchen, mit welchem Visvamitra 25 Jahre lebt; dann aber entfernt sich Visvamitra von ihr, indem er seine Liebe überwindet; vergeblich suchen die Götter ihn auch noch zum Zorn zu reizen. Es muß ihm zuletzt die Brahmakraft zugestanden werden. —

Zu bemerken ist, daß dieß keine Buße für Verbrechen ist, es wird nichts dadurch gut gemacht. Diese Entsagung hat nicht das Bewußtseyn der Sünde zur Voraussetzung. Dieß ist hier nicht der Fall, sondern es sind Strengigkeiten (austereties), um den Zustand des Brahm zu erreichen. Es ist nicht Büßung in der Absicht angestellt, daß dadurch irgend ein Verbrechen, Versündigung oder Beleidigung der Götter versöhnt werden soll; diese setzt ein Verhältniß voraus zwischen dem Werk des Menschen, seines concreten Seyns und seiner Handlungen und zwischen dem Einen Gott — eine inhaltsvolle Idee, an welcher der Mensch den Maaßstab und das Gesetz seines Charakters und Verhaltens habe und der er sich in seinem Willen und Leben angemessen machen soll. Allein das Verhältniß zum Brahm enthält noch nichts Concretes, weil er selbst nur die Abstraction der substantiellen Seele ist; alle weitere Bestimmung und Inhalt fällt außer ihm; ein Cultus als ein erfülltes, den concreten Menschen bethätigendes und dirigirendes Verhältniß findet daher nicht in der Beziehung zum Brahm statt, sondern wenn ein solches überhaupt vorhanden wäre, so würde es in der Verehrung der anderen Götter zu suchen seyn. Wie

Brahm aber als das einsame, in sich verschlossene Wesen vorgestellt wird, so ist auch die Erhebung des einzelnen Selbstbewußtseyns, das durch die angeführten Strengigkeiten sich seiner eignen Abstraction zu einem Perennirenden zu machen strebt, vielmehr eine Flucht aus der concreten Wirklichkeit des Gemüths und lebendiger Wirksamkeit; es verschwinden in dem Bewußtseyn: Ich bin Brahm, alle Tugenden und Laster, alle Götter, und endlich die Trimurti selbst. Das concrete Bewußtseyn seiner selbst und des objectiven Inhalts, das in der christlichen Vorstellung der Buße und Bekehrung des allgemeinen sinnlichen Lebens hierin aufgegeben wird, ist nicht als ein Sündliches, Negatives bestimmt, — wie in dem Büßungsleben von Christen und christlichen Mönchen und in der Idee der Bekehrung, sondern es umfaßt theils, wie so eben angegeben, den sonst für heilig geachteten Inhalt selbst, theils ist eben dieß der Charakter des religiösen Standpunkts, den wir betrachten, daß alle Momente auseinanderfallen, und jene höchste Einheit keinen Reflex in die Erfüllung des Gemüths und Lebens wirft.

Wenn das Absolute als das Geistig-freie, Concrete in sich gefaßt ist, so ist das Selbstbewußtseyn nur als Wesentliches im religiösen Bewußtseyn, insofern es in sich concrete Bewegung, inhaltsvolle Vorstellung und Empfindung erhält. Ist aber das Absolute das Abstractum des Jenseits oder des höchsten Wesens, so ist auch das Selbstbewußtseyn, weil es Denkendes von Natur ist, von Natur gut, das, was es seyn soll.

Der Mensch, der sich so zum fortdauernden Brahm gemacht hat, gilt nun als das, was wir früher im Zauberer sahen, daß er die absolute Macht über die Natur erworben habe und sey. Es wird vorgestellt, daß der Indra, Gott des Himmels und der Erde, Angst und Bangniß bekomme vor solch einem Menschen. In Bopp's Chrestomathie ist in einer Episode so die Geschichte zweier Riesen erwähnt, die dem Allmächtigen die Bitte um Unsterblichkeit vortragen, da sie aber

jene Uebungen nur vorgenommen haben, um zu solcher Macht zu kommen, so bewilligt er ihnen dieselbe nur insofern, daß sie nur durch sich selber umkommen. Sie üben nun alle Gewalt über die Natur aus, Indra bekommt Angst vor ihnen und benutzt das gewöhnliche Mittel, um jemand von solcher Uebung abzuziehen, er läßt ein schönes Weib werden, jeder der Riesen will sie zur Frau haben, im Streit darüber bringen sie einander um, und dadurch ist dann der Natur geholfen.

3. Eine ganz eigenthümliche Bestimmung ist noch, daß jeder Brahman, jedes Mitglied dieser Kaste für Brahma gilt, er ist auch jedem andern Hindu der Gott. Diese besondere Weise hängt aber mit den bisherigen Bestimmungen zusammen. Nämlich die zwei Formen, die wir gesehen haben, sind gleichsam nur ein abstractes abgeschiedenes Verhältniß des Selbstbewußtseyns zu Brahm, ein nur momentanes das erste, das zweite nur die Flucht aus dem Leben, das dauernde Leben im Brahm der dauernde Tod aller Individualität. Die dritte Forderung ist daher, daß dieß Verhältniß nicht bloß Flucht, Entsagung der Lebendigkeit sey, sondern daß es auch auf affirmative Weise gesetzt sey. Die Frage ist: wie muß die affirmative Weise dieses Verhältnisses beschaffen seyn? Es kann kein anderes seyn als die Form unmittelbarer Existenz. Es ist dieß ein schwerer Uebergang. Was nur innerlich, nur abstract ist, ist nur äußerlich, dieß nur Abstracte ist nun also unmittelbar das Sinnliche, sinnliche Aeußerlichkeit, indem das Verhältniß hier das ganz abstracte zur ganz abstracten Substanz ist, so ist das affirmative Verhältniß ebenso ein ganz abstractes, mithin unmittelbares. Hiermit ist die concrete Erscheinung gesetzt, daß das Verhältniß zum Brahm, des Selbstbewußtseyns zu ihm, ein unmittelbares, natürliches ist, also ein angeborenes, durch die Geburt gesetztes Verhältniß.

Der Mensch ist denkend und dieß von Natur, es ist eine natürliche Qualität des Menschen, aber daß er denkend über-

haupt ist, das ist verschieden von der Bestimmung, von der hier die Rede ist, von dem Bewußtseyn des Denkens überhaupt als dem absolut Seyenden. Wir haben in dieser Form überhaupt das Bewußtseyn des Denkens und dieß ist denn als das Absolute gesetzt. Dieß Bewußtseyn des absoluten Seyns ist es, was hier auf natürliche Weise existirend gesetzt ist, oder als angeboren behauptet und gemeint wird, und daß es in diese Form herabgesetzt wird, beruht auf dem ganzen Verhältniß; denn, obwohl Wissen, soll dieß Bewußtseyn doch auf unmittelbare Weise seyn.

Indem nun der Mensch denkend ist, und hiervon unterschieden wird das Bewußtseyn des Denkens, als des Allgemeinen, an sich Seyenden und beides ein Angeborenes ist, so folgt daraus, daß es zwei Klassen von Menschen giebt. Die einen als denkende Menschen, als Menschen überhaupt, die anderen als die, welche das Bewußtseyn des Menschen sind, als absolutes Seyn. Dieß sind die Brahmanen, die Wiedergeborenen, durch die Geburt zweimal Geborenen, einmal natürlich, das andere Mal denkend geboren. Dieß ist tief. Das Denken des Menschen ist hier angesehen als Quelle seiner zweiten Existenz, Wurzel seiner wahrhaften Existenz, die er sich durch Freiheit giebt.

Die Brahmanen sind von Hause aus zweimal geboren und ihnen wiederfährt die ungeheure Verehrung; wogegen alle anderen Menschen keinen Werth haben. Das ganze Leben der Brahmanen drückt die Existenz Brahm's aus, ihr Thun besteht darin, Brahm hervorzubringen, ja sie haben durch die Geburt das Vorrecht, die Existenz Brahm's zu seyn. Wenn jemand aus einer niedern Kaste einen Brahmanen berührt, so hat er den Tod verwirkt. In Manu's Gesetzen finden sich viele Bestrafungen bei Verbrechen gegen die Brahmanen. Wenn z. B. ein Sudra eine beschimpfende Rede gegen einen Brahmanen ausstößt, so wird ihm ein eiserner, zehn Zoll langer

Stab glühend in den Mund gestoßen, und wenn er sich untersteht, einen Brahmanen belehren zu wollen, so wird ihm heißes Oel in den Mund und in die Ohren gegossen. Den Brahmanen wird eine geheimnißvolle Macht beigeschrieben, es heißt im Manu: kein König ärgere einen Brahmanen; denn aufgebracht kann er sein Reich mit allen seinen festen Orten, seine Heere, Elephanten ꝛc. zerstören.

Die höchste Spitze bleibt das abgesonderte Denken als Brahm ganz für sich, die zur Existenz kommt in diesem Vertiefen in Nichts, in diesem ganz leeren Bewußtseyn, Anschauen. Dieser Brahm, dieß höchste Bewußtseyn des Denkens ist aber für sich, abgeschnitten, nicht als concreter, wirklicher Geist, es ist darum auch nicht vorhanden im Subject ein lebendiger Zusammenhang mit dieser Einheit, sondern das Concrete des Selbstbewußtseyns ist geschieden von dieser Region, der Zusammenhang ist unterbrochen, dieß ist der Hauptpunkt dieser Sphäre, die zwar die Entwickelung der Momente hat, so daß sie aber außereinander bleiben. Indem das Selbstbewußtseyn so abgeschnitten ist, ist die Region desselben geistlos, d. h. auf natürliche Weise, als etwas angeborenes und insofern dieß angeborne Selbstbewußtseyn verschieden ist von dem allgemeinen, so ist es der Vorzug Einiger. Der einzelne Dieser ist unmittelbar das Allgemeine, Göttliche; so existirt der Geist, aber der nur seyende ist der geistlose. Dadurch fällt auch das Leben des Diesen als Diesen und sein Leben in der Allgemeinheit vermittlungslos auseinander. In den Religionen, wo dieß nicht der Fall ist, wo nämlich das Bewußtseyn des Allgemeinen, der Wesenheit ins Besondere scheint, darin wirksam ist, entsteht Freiheit des Geistes und es hängt damit, daß das Besondere durch das Allgemeine determinirt ist, Rechtlichkeit, Sittlichkeit zusammen. Im Privatrecht z. B. ist Freiheit des Individuums in Anwendung auf den Besitz der Sache, ich in dieser Besonderheit der Existenz bin frei, die Sache gilt

als meine, eines freien Subjects, und so ist die besondere Existenz determinirt durch das Allgemeine, meine besondere Existenz hängt zusammen mit dieser Allgemeinheit. Bei den Familienverhältnissen ist es ebenso. Sittlichkeit ist nur, indem die Einheit das Determinirende des Besonderen ist, alle Besonderheit ist determinirt durch die substantielle Einheit. Insofern dieß nicht gesetzt ist, ist das Bewußtseyn des Allgemeinen wesentlich ein abgeschnittenes, unwirksames, geistloses. Es ist also durch dieß Isoliren das Höchste zu einem Unfreien, nur natürlich Geborenen gemacht.

II. Der eigentliche Cultus ist das Verhältniß des Selbstbewußtseyns zu dem Wesenhaften, zu dem, was an und für sich ist, Bewußtseyn des Einen in diesem Wesen, Bewußtseyn seiner Einheit mit ihm; das Zweite ist dann das Verhältniß des Bewußtseyns zu den selbst mannigfaltigen Gegenständen, dieß sind dann die vielen Gottheiten.

Brahm hat keinen Gottesdienst, keine Tempel und Altäre, die Einheit des Brahm wird nicht in Beziehung gesetzt auf das Reale, auf das wirksame Selbstbewußtseyn. Aus dem Gesagten, daß das Bewußtseyn des Einen isolirt ist, folgt, daß hier in dem Verhältniß zum Göttlichen nichts durch Vernunft bestimmt ist, denn dieß heißt, daß die besonderen Handlungen, Symbole ꝛc. determinirt sind durch die Einheit, hier ist aber die Region des Besonderen nicht durch diese Einheit bestimmt, hat so den Charakter der Unvernünftigkeit, Unfreiheit. Es giebt nur ein Verhalten zu besonderen Gottheiten, die losgebundene Natürlichkeit sind, es sind zwar die abstractesten Momente durch den Begriff an sich bestimmt, aber nicht in die Einheit zurückgenommen, so daß die Trimurti der Geist würde, ihre Bedeutung ist deshalb nur eine Weise eines besondern Stoffes. Die Hauptbestimmung ist die Lebenskraft, das Erzeugende und Untergehende und das Lebendigerwerden und sich Verändern, hieran schließen sich denn als Gegenstände der Verehrung, Naturgegenstände, Thiere ꝛc. Der Cultus ist also hier ein Verhältniß zu diesen Besonderen, die einseitig abgeschnitten sind, also ein Verhältniß zu unwesentlichen Dingen in natürlicher Form. Das religiöse Thun, d. h. ein wesentliches Thun, eine allgemeine Weise des Lebens wird damit vorgestellt, vollbracht, wird so hier gewußt, verwirklicht, und hier ist das religiöse Thun ein Inhalt, der unwesentlich, ohne Vernunft ist.

Weil diese Stoffe überhaupt, theils objectiv die Anschauung des Gottes sind, theils subjectiv das, was wesentlich zu thun ist, weil die Hauptsache unwesentlich wird, so ist der Cultus von unendlichem Umfang, alles kommt hinein, es ist gar nicht um den Inhalt zu thun, er hat keine Grenze in sich, die religiösen Handlungen sind so vernunftlos in sich, sind auf ganz äußere Weise bestimmt. Was wesentlich seyn soll, ist feststehend, in seiner Form der subjectiven Meinung, Willkür entnommen. Hier ist aber der Gehalt diese sinnliche Zufälligkeit und das Thun ein bloß seyendes Thun, Gewohnheiten, die nicht verstanden werden können, weil kein Verstand darin ist, es ist im Gegentheil darin eine Ungebundenheit nach allen Seiten gesetzt. Insofern darüber hinausgegangen wird und in den religiösen Handlungen auch Befriedigung seyn muß, so ist dieß nur durch sinnliche Betäubung. Das eine Extrem ist die Flucht der Abstraction, die Mitte ist die Sklaverei sinnlosen Seyns und Thuns, das andere Extrem ist die willkürliche Ausschweifung, die traurigste Religion. Insofern in diesem Cultus die Flucht gesetzt ist, so ist das gegenwärtige Thun bloß rein äußerliche Handlung, die vollbracht wird, bloße Werkthätigkeit, und dazu kommt die wildeste Betäubung, Orgien der schrecklichsten Art. Dieß ist der nothwendige Charakter dieses Cultus, den er dadurch erhält, daß das Bewußtseyn des Einen so getrennt ist, indem der Zusammenhang mit dem übrigen Concreten unterbrochen ist und Alles auseinander fällt. In

der Einbildung ist die Wildheit und Freiheit gesetzt, in ihr hat die Phantasie ihr Feld. Wir finden so die schönste Poesie bei den Indiern, aber immer mit der verrücktesten Grundlage, wir werden angezogen von der Lieblichkeit und abgestoßen von der Verworrenheit und dem Unsinn.

Die Weichheit und Lieblichkeit der zartesten Gefühle und die unendliche Hingebung der Persönlichkeit muß nothwendig unter solchen Verhältnissen, wie sie diesem Standpunkte eigen sind, die höchste Schönheit haben, weil nur dieses Gefühl auf einer so vernunftlosen Grundlage ausschließend zur Schönheit ausgebildet ist. Aber weil dieses Gefühl der Hingebung ohne Rechtlichkeit ist, so stellt es eben deswegen eine Abwechselung mit der allergrößesten Härte dar und das Moment des Fürsichseyns der Persönlichkeit geht so in Wildheit, in Vergessenheit aller festen Bande und in Zertretung der Liebe selbst über.

Aller Inhalt des Geistes und der Natur überhaupt ist wild auseinander gelassen. Jene Einheit, die obenan steht, ist wohl die Macht, aus der Alles hervor, in die Alles zurückgeht; aber sie wird nicht concret, nicht zum Band der mannigfachen Mächte der Natur, ebenso nicht concret im Geist, nicht zum Band der vielerlei Geistesthätigkeiten, Empfindungen.

Im ersten Fall, wenn die Einheit zum Bande der natürlichen Dinge wird, heißen wir sie Nothwendigkeit; diese ist das Band der natürlichen Kräfte, Erscheinungen. So betrachten wir die natürlichen Eigenschaften, Dinge, daß sie in ihrer Selbständigkeit wesentlich aneinander geknüpft sind, Gesetze, Verstand ist in der Natur, daß die Erscheinungen so zusammenhängen.

Aber jene Einheit bleibt einsam und leer für sich; daher ist jene Erfüllung eine wilde, ausgelassene Unordnung. Ebenso wird im Geistigen das Allgemeine, das Denken nicht ein concretes, sich in sich bestimmendes. Daß das Denken sich

in sich bestimmt und das Bestimmte in dieser Allgemeinheit aufgehoben ist, das reine Denken als concret, ist Vernunft.

Pflicht, Recht ist nur im Denken: diese Bestimmungen in Form der Allgemeinheit gesetzt sind vernünftig in Ansehung der bewußten Wahrheit, Einheit und ebenso in Ansehung des Willens. Solche concrete Einheit, Vernunft, Vernünftigkeit wird jenes Eine, jene einsame Einheit auch nicht.

Es ist deswegen hier auch kein Recht, keine Pflicht vorhanden: denn die Freiheit des Willens, des Geistes ist eben, in der Bestimmtheit bei sich zu seyn; aber dieses Beisichseyn, diese Einheit ist hier abstract, bestimmungslos. Das ist die Quelle einer Seits für diese phantastische Vielgötterei der Indier.

Es ist bemerkt, daß es hier nicht die Kategorie des Seyns giebt: für das, was wir Selbständigkeit nennen an den Dingen, oder daß wir sagen: sie sind, es giebt, dafür haben die Indier keine Kategorie, sondern als Selbständiges weiß der Mensch zunächst nur sich; ein Selbständiges der Natur stellt er sich daher vor als mit seiner Selbständigkeit, in der Weise der Selbständigkeit, die er an ihm hat, in seinem Seyn, in seiner menschlichen Gestalt, Bewußtseyn.

Die Phantasie macht hier Alles zu Gott; es ist dieß, was wir in seiner Weise auch bei den Griechen sehen, daß alle Bäume, Quellen zu Dryaden, Nymphen gemacht sind. Wir sagen: die schöne Phantasie des Menschen beseelt, belebt Alles, stellt sich Alles vor als begeistet, daß der Mensch unter seines Gleichen wandle, Alles anthropomorphosire, durch seine schöne Sympathie Allem die schöne Weise ertheile, die er selbst habe, und so Alles als beseelt an seinen Busen drückt.

Daß aber die Indier in dieser wilden Ausgelassenheit so freigebig sind, ihre Weise des Seyns mitzutheilen, diese Freigebigkeit hat in einer schlechten Vorstellung von sich, darin ihren Grund, daß der Mensch noch nicht in sich hat den Inhalt der Freiheit des Ewigen, wahrhaft an und für sich

Seyenden, daß er ſeinen Inhalt, ſeine Beſtimmung noch nicht höher weiß, als den Inhalt einer Quelle, eines Baumes. Es iſt alles an die Einbildung verſchwendet und für das Leben nichts übrig behalten.

Bei den Griechen iſt das mehr ein Spiel der Phantaſie, bei den Indiern iſt kein höheres Selbſtgefühl von ihnen ſelbſt vorhanden: die Vorſtellung, die ſie vom Seyn haben, iſt nur die, die ſie von ſich haben, mit allen Gebilden der Natur ſetzen ſie ſich auf gleiche Stufe. Dieß iſt, weil das Denken ſo ganz in dieſe Abſtraction verfällt.

Dieſe Naturmächte nun, deren Seyn ſo vorgeſtellt wird als anthropomorphiſch und als bewußt, ſind über dem concreten Menſchen, der als Phyſikaliſches abhängig iſt von ihnen, und ſeine Freiheit noch nicht unterſcheidet gegen dieſe ſeine natürliche Seite.

Damit hängt zuſammen, daß das Leben des Menſchen keinen höheren Werth hat, als das Seyn von Naturgegenſtänden, das Leben eines Natürlichen. Das Leben des Menſchen hat nur Werth, wenn es ſelbſt höher in ſich ſelbſt iſt; das menſchliche Leben bei den Indiern aber iſt ein Verachtetes, Geringgeſchätztes: Werth kann der Menſch hier ſich nicht geben auf affirmative, ſondern auf negative Weiſe.

Das Leben erhält bloß Werth durch die Negation ſeiner ſelbſt. Alles Concrete iſt nur negativ gegen die Abſtraction, die hier das Herrſchende iſt. Daraus folgt dieſe Seite des indiſchen Cultus, daß Menſchen ſich, Eltern ihre Kinder opfern; hierher gehört auch das Verbrennen der Weiber nach dem Tode des Mannes. Dieſe Opfer haben einen höheren Werth, wenn ſie ausdrücklich mit Rückſicht auf Brahm, oder irgend einen Gott geſchehen, denn dieſer iſt auch Brahm.

Das gilt für ein hohes Opfer, wenn ſie zu den Schneefelſen des Himalaja hinaufſteigen, wo die Quellen des Ganges ſind und ſich in dieſe Quellen ſtürzen. Das ſind keine Büßungen

wegen Verbrechen, keine Opferungen, um etwas Böſes gut zu machen, ſondern Opfer, bloß um ſich Werth zu geben, dieſer Werth kann nur erlangt werden auf negative Weiſe.

Mit der Stellung, die hier dem Menſchen gegeben wird, hängt auch der Thierdienſt der Indier zuſammen. Das Thier iſt nicht ein bewußter Geiſt, aber der Menſch iſt eben in der Concentration der Bewußtloſigkeit auch nicht weit vom Thiere entfernt. Das Wirken iſt bei den Indiern nicht vorgeſtellt als beſtimmte Thätigkeit, ſondern als einfache, durchwirkende Kraft. Die beſondere Thätigkeit wird gering geachtet, nur die Verdumpfung gilt, bei der dann allerdings bloß die Lebendigkeit des Thieres übrig bleibt. Und iſt keine Freiheit, keine Moralität, Sittlichkeit vorhanden, ſo iſt die Macht nur als innerliche, dumpfe Macht gewußt, die auch dem Thiere und dieſem in der vollendetſten Dumpfheit zukommt.

Indem der Menſch auf dieſe Weiſe ohne Freiheit iſt, keinen Werth in ſich hat, ſo iſt damit verbunden in concreter Ausdehnung dieſer unſägliche, unendlich viele Aberglaube, dieſe enormen Feſſeln und Beſchränkungen. Das Verhältniß zu äußerlichen natürlichen Dingen, das dem Europäer unbedeutend iſt, dieſe Abhängigkeit wird zu einem Feſten, Bleibenden gemacht. Denn der Aberglaube hat eben ſeinen Grund darin, daß der Menſch nicht gleichgültig iſt gegen die äußerlichen Dinge, und er iſt dieß nicht, wenn er in ſich keine Freiheit, nicht die wahrhafte Selbſtändigkeit des Geiſtes hat. Alles Gleichgültige iſt feſt, während alles Nichtgleichgültige, das Rechtliche und Sittliche losgelaſſen und der Willkür preisgegeben iſt.

Hierher gehören die Vorſchriften der Brahmanen, die ſie zu beobachten haben; zu vergleichen iſt die Erzählung von Nalas im Mahabharata. Ebenſo, wie der Aberglaube wegen dieſes Mangels an Freiheit unabſehbar iſt, folgt auch daraus, daß keine Sittlichkeit, keine Beſtimmung der Freiheit, keine Rechte,

keine Pflichten stattfinden, daß das indische Volk in die höchste Unsittlichkeit versunken ist. Da keine vernünftige Bestimmung sich bis zur Solidität hat ausbilden können, so konnte auch der gesammte Zustand dieses Volkes nie ein rechtlicher und in sich *berechtigter* werden und war er nur ein *vergönnter*, zufälliger und verwirrter.

3. Die Religion des Insichseyns.

a. Der Begriff derselben.

Die allgemeine Grundlage ist noch dieselbe mit derjenigen, die der indischen Religion eigen ist; der Fortschritt ist nur derjenige, welcher in der Nothwendigkeit liegt, daß die Bestimmungen der indischen Religion aus ihrem wilden, ungebändigten Auseinanderfallen und aus ihrer natürlichen Zerfahrenheit *zusammengebracht*, in ihr *inneres Verhältniß* versetzt werden und ihr haltungsloser Taumel *beruhigt* wird. Diese Religion des Insichseyns ist die Sammlung und Beschwichtigung des Geistes, der aus der wüsten Unordnung der indischen Religion in sich und in die wesentliche Einheit zurückkehrt.

Die wesentliche Einheit und die Unterschiede fielen bisher noch so sehr auseinander, daß die letzteren für sich *selbständig* waren und nur in der Einheit verschwanden, um sogleich wieder in aller Selbständigkeit hervorzutreten. Das Verhältniß der Einheit und der Unterschiede war ein *unendlicher Progreß*, ein beständiger Wechsel des Verschwindens der Unterschiede in der Einheit und in ihrer für sich seyenden Selbständigkeit. Dieser Wechsel wird jetzt *abgeschnitten*, indem dasjenige, was in ihm an sich enthalten ist, wirklich gesetzt wird: *das Zusammenfallen der Unterschiede in die Kategorie der Einheit.*

Als dieses *Insichseyn*, für welches *die Beziehung auf Anderes* nun abgeschnitten ist, ist das Wesen *in sich seyende Wesentlichkeit*, Reflexion der Negativität in sich und so das in sich *Ruhende* und Beharrende.

So mangelhaft diese Bestimmung auch seyn mag, denn das Insichseyn ist noch nicht concret, ist nur das *Verschwinden* der selbständigen Unterschiede, so ist hier doch fester Boden, wahrhafte Bestimmung Gottes, die die Grundlage ausmacht.

Wenn wir diese Vorstellung mit dem Vorurtheil vergleichen, nichts von Gott zu wissen, so steht, so schlecht und niedrig sie auch aussieht, diese Religion doch höher als diejenige, welche sagt, Gott ist nicht zu erkennen, denn hier kann gar keine Verehrung stattfinden, indem man nur verehren kann, was man weiß, erkennt. Is colit Deum, qui eum novit — pflegt ein Exempel in der lateinischen Grammatik zu seyn. Das Selbstbewußtseyn hat hier doch wenigstens ein affirmatives Verhältniß zu diesem Gegenstand, denn eben die Wesenheit des Insichseyns ist *das Denken selbst* und dieß ist das eigentlich *Wesentliche des Selbstbewußtseyns*, also ist nichts unbekanntes, jenseitiges in demselben. Es hat sein eignes Wesen affirmativ vor sich, indem es diese Wesenheit zugleich als seine Wesentlichkeit weiß, aber es stellt es sich auch vor als *Gegenstand*, so daß es unterscheidet dieß Insichseyn, diese reine Freiheit von sich, *diesem* Selbstbewußtseyn, denn dieß ist zufälliges, empirisches mannigfaltig bestimmtes Fürsichseyn. Dieß ist die Grundbestimmung.

Die Substanz ist *allgemeine Gegenwärtigkeit*, aber als *in sich* seyende Wesentlichkeit muß sie auch concret in einer *individuellen Concentration* gewußt werden. Diese Gestalt und Bestimmtheit ist gemäß dem Standpunkt der Naturreligion noch die unmittelbare Gestalt des Geistigen und hat die Form eines *diesen* Selbstbewußten. Im Vergleich mit der vorhergehenden Stufe ist also fortgegangen von der phantastisch in zahllose Mengen zerfallenden Personification zu einer solchen, die bestimmt umschlossen und gegenwärtig ist. Ein Mensch wird verehrt und er ist als solcher der Gott, der individuelle Gestalt annimmt und sich darin zur Verehrung hingiebt. Die Substanz

in dieser individuellen Existenz ist die Macht, Herrschaft, das Schaffen und die Erhaltung der Welt, der Natur und aller Dinge, die absolute Macht.

b. Die geschichtliche Existenz dieser Religion.

Geschichtlich ist diese Religion vorhanden als die des Foe; sie ist die Religion der Mongolen, Thibetaner im Norden und im Westen China's, ferner der Birmanen und Ceylonesen, wo jedoch das, was sonst Foe heißt, Buddha genannt wird. Es ist überhaupt die Religion, die wir unter dem Namen der Lamaischen kennen. Sie ist die ausgebreitetste und hat die meisten Anhänger; ihre Verehrer sind zahlreicher als die des Mohamedanismus, welcher wieder mehr Anhänger zählt als die christliche Religion. Es ist damit, wie in der mohamedanischen Religion; ein einfach Ewiges macht die Grundanschauung und die Bestimmung des Innern aus und diese Einfachheit des Princips ist durch sich selbst fähig, verschiedene Nationalitäten sich zu unterwerfen.

Es ist geschichtlich, daß diese Religion etwas späteres ist als die Form, wo die absolute Macht das Herrschende ist. Die französischen Missionare haben ein Edict des Kaisers Hia-King übersetzt, der dadurch viele Klöster aufhebt, da die darin Lebenden die Erde nicht bauten und keine Abgaben zahlten; hier sagt der Kaiser im Anfange des Edicts: Unter unsern drei berühmten Dynastieen hörte man nicht von der Secte des Foe sprechen. Erst seit der Dynastie des Hang ist sie aufgekommen.

Die Vorstellung dieser Religion in ihren bestimmteren Zügen ist nun folgende.

1. Die absolute Grundlage ist die Stille des Insichseyns, in welchem alle Unterschiede aufhören, alle Bestimmungen der Natürlichkeit des Geistes, alle besonderen Mächte verschwunden sind. So ist das Absolute als das Insichseyn das Unbestimmte, das Vernichtetseyn alles Besonderen, so daß

alle besonderen Existenzen, Wirklichkeiten nur etwas Accidentelles, nur gleichgültige Form sind.

2. Da die Reflexion in sich als das Unbestimmte (auch wieder dem Standpunkte der Naturreligion gemäß) nur die unmittelbare ist, so ist sie in dieser Form als Princip ausgesprochen, das Nichts und das Nichtseyn ist das Letzte und Höchste. Nur das Nichts hat wahrhafte Selbständigkeit, alle andre Wirklichkeit, alles Besondere hat keine. Aus Nichts ist Alles hervorgegangen, in Nichts geht Alles zurück. Das Nichts ist das Eine, der Anfang und das Ende von Allem. So verschiedenartig die Menschen und Dinge sind, so ist nur das Eine Princip, das Nichts, woraus sie hervorgehen, und nur die Form macht die Qualität, die Verschiedenheit aus.

Auf den ersten Anblick muß es auffallen, daß der Mensch Gott denke als Nichts, dieß muß als die größte Sonderbarkeit erscheinen, aber näher betrachtet heißt diese Bestimmung: Gott ist schlechthin nichts Bestimmtes, das Unbestimmte; es ist keine Bestimmtheit irgend einer Art, die Gott zukommt, er ist das Unendliche, das ist so viel, als: Gott ist die Negation von allem Besonderen.

Wenn wir die Formen, die wir heut zu Tage hören, die gäng und gäbe sind, betrachten: Gott ist das Unendliche, das Wesen, das reine, einfache Wesen, das Wesen der Wesen und nur das Wesen, so ist das entweder ganz oder ziemlich gleichbedeutend mit dem, daß Gott das Nichts ist. Ebenso wenn man sagt, man könne Gott nicht erkennen, so ist Gott für uns das Leere, Unbestimmte.

Jene moderne Weise ist also nur ein milderer Ausdruck dafür: Gott ist das Nichts. Das ist aber eine bestimmte, nothwendige Stufe: Gott ist das Unbestimmte, die Unbestimmtheit, in welcher aufgehoben und verschwunden ist das unmittelbare Seyn und dessen scheinbare Selbständigkeit.

3. Gott, ob zwar als Nichts, als Wesen überhaupt gefaßt,

ist doch gewußt als dieser unmittelbare Mensch, als Foe, Buddha, Dalailama. Diese Vereinbarung kann uns am widerwärtigsten, empörendsten, unglaublichsten erscheinen, daß ein Mensch mit allen sinnlichen Bedürfnissen als Gott angesehen wird, als der, welcher die Welt ewig erschaffe, erhalte, hervorbringe.

Wenn in der christlichen Religion Gott in Gestalt des Menschen verehrt wird, so ist das unendlich unterschieden; denn das göttliche Wesen wird da angeschaut in dem Menschen, der gelitten hat, gestorben, auferstanden und gen Himmel gefahren ist. Das ist nicht der Mensch im sinnlichen, unmittelbaren Daseyn, sondern der, der die Gestalt des Geistes an sich trägt. Aber als der ungeheuerste Contrast erscheint es, wenn in der unmittelbaren Endlichkeit des Menschen das Absolute verehrt werden soll; diese ist eine noch sprödere Vereinzelung, als das Thier ist. Die menschliche Gestalt hat ferner in sich selbst die Forderung der Erhebung und darum scheint es widrig, wenn diese Forderung zum Beharren bei gemeiner Endlichkeit niedergeschlagen wird.

Diese Vorstellung ist aber verstehen zu lernen, und indem wir sie verstehen, rechtfertigen wir sie: wir zeigen, wie sie ihren Grund hat, ihr Vernünftiges, eine Stelle in der Vernunft, aber es gehört auch dazu, daß wir ihren Mangel einsehen. Wir müssen einsehen bei den Religionen, daß es nicht bloß Sinnloses ist, Unvernünftiges: das Wichtigere ist aber, das Wahre zu erkennen, wie es mit der Vernunft zusammenhängt, und das ist schwerer, als etwas für sinnlos zu erklären.

Das Insichseyn ist die wesentliche Stufe, daß von der unmittelbaren, empirischen Einzelnheit fortgegangen wird zur Bestimmung des Wesens, der Wesenhaftigkeit, zum Bewußtseyn von der Substanz, einer substantiellen Macht, die die Welt regiert, Alles entstehen, werden läßt nach vernünftigem Zusammenhang. Insofern sie substantiell, in sich seyend ist, ist

sie ein bewußtlos Wirkendes: eben damit ist sie ungetheilte Wirksamkeit, hat Bestimmung der Allgemeinheit in ihr, ist die allgemeine Macht. Es ist hier zu erinnern, um uns dieß deutlich zu machen, an Naturwirksamkeit, an Naturgeist, Naturseele: da meinen wir nicht, daß Naturgeist bewußter Geist ist, darunter denken wir uns nichts Bewußtes. Die Naturgesetze der Pflanzen, Thiere, ihrer Organisation und die Thätigkeit derselben sind ein Bewußtloses: diese Gesetze sind das Substantielle, ihre Natur, ihr Begriff; das sind sie an sich, die ihnen immanente Vernunft, aber bewußtlos.

Der Mensch ist Geist und sein Geist bestimmt sich als Seele, als diese Einheit des Lebendigen. Diese seine Lebendigkeit, die in der Explication seiner Organisation nur Eine ist, Alles durchdringend, erhaltend, diese Wirksamkeit ist im Menschen vorhanden, so lang er lebt, ohne daß er davon weiß oder dieß will, und doch ist seine lebendige Seele die Ursache, die ursprüngliche Sache, die Substanz, welche das wirkt. Der Mensch, eben diese lebendige Seele, weiß davon nichts, will diesen Blutumlauf nicht, schreibt's ihm nicht vor; doch thut er's, es ist sein Thun, der Mensch ist thuende, wirkende Macht von diesem, was in seiner Organisation vorgeht. Diese bewußtlos wirkende Vernünftigkeit oder bewußtlos vernünftige Wirksamkeit ist, daß der νοῦς die Welt regiert, bei den Alten der νοῦς des Anaxagoras. Dieser ist nicht bewußte Vernunft. Man hat diese vernünftige Wirksamkeit in der neuern Philosophie auch das Anschauen genannt, besonders Schelling, Gott als anschauende Intelligenz. Gott, die Intelligenz, die Vernunft als anschauend ist das ewige Erschaffen der Natur, dieß, was Erhalten der Natur heißt: denn Erschaffen und Erhalten ist nicht zu trennen. In dem Anschauen sind wir in die Gegenstände versenkt, sie erfüllen uns. Dieß ist die niedrigere Stufe des Bewußtseyns, dieß Versenktseyn in die Gegenstände; darüber reflectiren, zu Vorstellungen

kommen, aus sich Gesichtspunkte hervorbringen, diese Bestimmungen halten an diese Gegenstände, Urtheilen — das ist nicht mehr Anschauen als solches.

Das ist also dieser Standpunkt der Substantialität oder des Anschauens. Dieser Standpunkt ist, was unter dem Standpunkt des Pantheismus zu verstehen ist in seinem richtigen Sinne, dieß orientalische Wissen, Bewußtseyn, Denken von dieser absoluten Einheit, von der absolnten Substanz und der Wirksamkeit dieser Substanz in sich — einer Wirksamkeit, worin alles Besondere, Einzelne nur ein Vorübergehendes, Verschwindendes ist, nicht wahrhafte Selbständigkeit.

Dieß orientalische Vorstellen ist entgegengesetzt dem occidentalischen, wo der Mensch in sich niedergeht, wie die Sonne, in seine Subjectivität: da ist die Einzelnheit Hauptbestimmung, daß das Einzelne das Selbständige ist. Wie im orientalischen, daß das Allgemeine ist das wahrhaft Selbständige, so steht in diesem Bewußtseyn die Einzelnheit der Dinge, der Menschen uns oben an; ja die occidentalische Vorstellung kann so weit gehen zu behaupten: die endlichen Dinge sind selbständig, d. h. absolut.

Der Ausdruck Pantheismus hat das Zweideutige, welches die Allgemeinheit überhaupt hat. Ἓν καὶ Πᾶν heißt das Eine All, das All, welches schlechthin Eines bleibt, aber Πᾶν heißt auch Alles, und so ist es, daß es in die gedankenlose, schlechte, unphilosophische Vorstellung übergeht.

So versteht man unter Pantheismus, die Allesgötterei, — nicht Allgötterei: denn in der Allgötterei, wenn Gott das All wäre, ist nur Ein Gott; im All sind absorbirt die einzelnen Dinge und sind sie nur Schatten, Schemen: sie kommen und gehen, ihr Seyn ist eben dieß, daß es verschwindet.

In jenem ersten Sinn aber muthet man der Philosophie zu, daß sie Pantheismus sey. So sprechen besonders die Theologen.

Das ist eben die Zweideutigkeit der Allgemeinheit: nimmt man es im Sinne der Reflexionsallgemeinheit, so ist es die Allheit; diese stellt man sich zunächst vor, daß die Einzelnheit selbständig bleibt. Aber die Allgemeinheit des Denkens, die substantielle Allgemeinheit ist Einheit mit sich, worin alles Einzelne, Besondere nur ein Ideelles ist, kein wahrhaftes Seyn hat.

Diese Substantialität ist die Grundbestimmung, aber auch nur die Grundbestimmung — der Grund ist noch nicht das Wahrhafte — auch unseres Wissens von Gott. Gott ist die absolute Macht, das müssen wir sagen, allein die Macht; Alles, was sich herausnimmt, zu sagen von sich, es sey, habe Wirklichkeit, ist aufgehoben, ist nur ein Moment des absoluten Gottes, der absoluten Macht, nur Gott ist, nur Gott ist die Eine wahrhafte Wirklichkeit.

Das liegt auch in unsrer Religion der Vorstellung Gottes zu Grunde. Die Allgegenwart Gottes, wenn sie kein leeres Wort ist, so ist die Substantialität damit ausgedrückt, sie liegt dabei zu Grunde. Diese tiefen Ausdrücke der Religion werden aber vom Stumpfsinne nur im Gedächtniß fortgeschwatzt, damit ist es gar nicht Ernst. So wie man dem Endlichen wahrhaftes Seyn zuschreibt, so wie die Dinge selbständig sind, Gott von ihnen ausgeschlossen, so ist Gott gar nicht allgegenwärtig, denn wenn Gott allgegenwärtig ist, so wird man zugleich sagen, er sey wirklich, nicht die Dinge.

Er ist also nicht neben den Dingen, in den Poren, wie der Gott Epikurs, sondern in den Dingen wirklich: und dann sind die Dinge nicht wirklich, und seine Gegenwart in ihnen ist die Idealität der Dinge; aber die Dinge sind unüberwindlich erhalten, eine unüberwindliche Wirklichkeit in diesem schwachen Denken. Die Allgegenwart muß für den Geist, das Gemüth, den Gedanken eine Wahrheit, er muß Interesse daran haben. Gott ist das Bestehen aller Dinge.

Pantheismus ist ein schlechter Ausdruck, weil dieß Mißverständniß darin möglich ist, daß πᾶν genommen wird als Allheit, nicht als Allgemeinheit. Philosophie der Substantialität, nicht des Pantheismus ist die spinozische gewesen.

Gott ist in allen höheren Religionen, besonders aber in der christlichen, die absolute Eine Substanz, zugleich ist er aber auch Subject, und das ist das Weitere. Wie der Mensch Persönlichkeit hat, tritt in Gott die Bestimmung der Subjectivität, Persönlichkeit, Geist ein, absoluter Geist. Das ist eine höhere Bestimmung, aber der Geist bleibt dennoch Substanz, dessen ungeachtet die Eine Substanz.

Diese abstracte Substanz, die das Letzte der spinozischen Philosophie ist, diese gedachte Substanz, die nur für das Denken ist, kann nicht Inhalt einer Volksreligion seyn, kann nicht seyn der Glaube eines concreten Geistes. Der Geist ist concret; es ist nur das abstracte Denken, das in solch einseitiger Bestimmtheit, der Substanz, bleibt.

Der concrete Geist supplirt den Mangel, und dieser Mangel ist, daß die Subjectivität fehlt, d. i. die Geistigkeit; aber hier auf der Stufe der Naturreligion ist diese Geistigkeit noch nicht als solche, noch nicht gedachte, allgemeine Geistigkeit, sondern sinnliche, unmittelbare: da ist es ein Mensch, als sinnliche, äußerliche, unmittelbare Geistigkeit: also in der Geistigkeit eines diesen Menschen, eines empirischen, einzelnen Bewußtseyns. Wenn nun dieser Mensch uns im Contrast bleibt von dieser Substanz, allgemeinen Substanz in sich, so muß man sich erinnern, daß der Mensch als lebendige Substantialität ist überhaupt diese substantielle Wirklichkeit in sich, die durch seine Körperlichkeit bestimmt ist; es muß gedacht werden können, daß diese Lebendigkeit auf substantielle Weise wirksames Leben in ihm ist. Dieser Standpunkt enthält die allgemeine Substantialität in wirklicher Gestalt.

Da ist die Vorstellung, daß ein Mensch in seiner Meditation, Selbstbeschäftigung mit sich, seinem Vertiefen in sich, nicht bloß in seiner Lebendigkeit die allgemeine Substanz sey, sondern in seinem Vertiefen in sich, im Centrum des νοῦς, der νοῦς als Centrum gesetzt, so aber, daß in ihm der νοῦς nicht in seiner Bestimmung, Entwickelung sich bewußt wird.

Diese Substantialität des νοῦς, diese Vertiefung vorgestellt in einem Individuum ist nicht die Meditation eines Königs, der in seinem Bewußtseyn die Administration seines Reiches vor sich hat, sondern daß dieses Vertiefen in sich als abstractes Denken an sich die wirksame Substantialität ist, die Erschaffung und Erhaltung der Welt.

Die subjective Gestalt ist hier noch nicht ausschließend: erst in der Durchdringung der Geistigkeit, der Subjectivität und Substanz ist Gott wesentlich Einer. So ist die Substanz wohl Eine, aber die Subjectivität, diese Gestaltungen sind mehrere, und es liegt unmittelbar in ihnen, daß sie mehrere sind: denn diese Gestaltung ist selbst im Verhältniß zur Substantialität, zwar als ein Wesentliches, doch auch zugleich als ein Accidentelles vorgestellt.

Denn Gegensatz, Widerspruch kommt erst im Bewußtseyn, Willen, in der besonderen Einsicht — darum können nicht mehrere weltliche Regenten in einem Lande seyn — aber diese geistige Wirksamkeit, obgleich sie zu ihrem Daseyn, Gestalt, geistige Form hat, ist doch nur Wirksamkeit der Substanz, nicht als bewußte Wirksamkeit, als bewußter Wille.

So giebt es denn mehrere, nämlich drei Hauptlama's: der erste, Dalailama, befindet sich in Lassa, nördlich vom Himalaja. Ferner ist ein anderer Lama in Klein-Thibet in Tischu-Lombu, in der Gegend von Napul. In der Mongolei endlich ist noch ein dritter Lama.

Der Geist kann zwar nur Eine Gestalt haben und dieß ist der Mensch, die sinnliche Erscheinung des Geistes; aber so-

bald das Innere nicht als Geist bestimmt ist, so ist die Gestalt zufällig, gleichgültig. Das ewige Leben des Christen ist der Geist Gottes selbst und der Geist Gottes eben dieses, Selbstbewußtseyn seiner als des göttlichen Geistes zu seyn. Auf dieser Stufe hingegen ist das Insichseyn noch bestimmungslos, noch nicht Geist. Es ist unmittelbares Insichseyn, das Ewige als dieses Insichseyn hat noch keinen Inhalt, so daß also nicht die Rede davon seyn kann, daß die Gestalt der innern Bestimmtheit entspreche. Die Gleichgültigkeit der Gestalt erstreckt sich also hier auch auf das objectiv Ewige. Auch der Tod ist keine Unterbrechung in Rücksicht des substantiellen Wesens, sobald ein Lama stirbt, ist auch sogleich ein anderer da, so daß das Wesen in beiden dasselbe ist, und er kann alsbald aufgesucht werden, da er an gewissen Zeichen kenntlich ist. So haben wir eine Beschreibung vom englischen Gesandten Turner von dem Lama in Klein-Thibet; es war derselbe ein Kind von zwei bis drei Jahren, dessen Vorgänger auf einer Reise nach Peking, wohin er vom chinesischen Kaiser berufen worden, gestorben war. Die Stelle dieses Kindes vertrat in Regierungsangelegenheiten ein Regent, der Minister des vorigen Dalailama's, welcher der Träger seines Bechers genannt ist.

Es ist ein Unterschied zwischen Buddhismus und Lamaismus. Sie haben dieß Gemeinsame, welches angegeben worden, und die den Foe und Buddha verehren, verehren auch den Dalailama. Es ist jedoch Jener mehr unter der Form eines Verstorbenen, der aber auch unter seinen Nachfolgern gegenwärtig ist. So wird auch von Foe erzählt, er habe sich 8000 Mal incarnirt, sey vorhanden gewesen in wirklicher Existenz eines Menschen.

Das sind die Grundbestimmungen, die aus dem, was hier die göttliche Natur ist, folgen und allein daraus folgen, da diese selbst noch ganz bei der unentwickelten Abstraction des ruhigen, bestimmungslosen Insichseyns stehen bleibt. Deswegen

ist alle weitere Gestaltung und Vorstellung theils empirisch-geschichtlicher, theils eingebildeter Zufälligkeit preisgegeben; das Detail davon gehört einer Beschreibung der zahllosen, verworrenen Einbildungen über Begebenheiten, Schicksale jener Gottheiten, ihrer Freunde und Schüler an und giebt eine Materie, die ihrem Gehalt nach nicht viel Interesse noch Werth und überhaupt aus dem angegebenen Grunde nicht das Interesse des Begriffes hat.

Auch in Betreff des Cultus haben wir es hier nicht mit den äußeren Ceremonieen und Gewohnheiten zu thun, sondern nur das Wesentliche ist hier zu beschreiben, wie nämlich das Insichseyn, das Princip dieser Stufe im wirklichen Selbstbewußtseyn erscheint.

c. Der Cultus.

Auf den Charakter der Völker, die ihr angehören, hat diese Religion der Substantialität besonders insofern gewirkt, als sie die Erhebung über das unmittelbare, einzelne Bewußtseyn zur durchgehenden Forderung machte.

1. Da das Eine als das Substantielle gefaßt wird, so liegt darin unmittelbar die Erhebung über die Begierde, den einzelnen Willen, die Wildheit — das Versenken in diese Innerlichkeit, Einheit. Das Bild des Buddha ist in dieser denkenden Stellung, Füße und Arme übereinandergelegt, so, daß ein Zehe in den Mund geht — dieß Zurückgehen in sich, dieß an sich selbst Saugen. Der Charakter der Völker dieser Religion ist der der Stille, Sanftmuth, des Gehorsams, der über der Wildheit, der Begierde steht.

Vor allem aber ist der Dalailama die Erscheinung des vollendeten und befriedigten Insichseyns. Sein Hauptcharakter ist Ruhe und Sanftmuth, womit er Einsicht und ein durchaus edles Wesen verbindet. Die Völker verehren ihn, indem sie ihn in dem schönen Licht betrachten, daß er in der reinen Betrachtung lebe und das absolut Ewige in ihm gegen-

wärtig sey. Wenn der Lama auf äußerliche Dinge seine Aufmerksamkeit richten muß, so ist er allein mit dem wohlthätigen Amt beschäftigt, Trost und Hilfe zu spenden, sein erstes Attribut ist Vergessen und Erbarmen. Jenes Kind, das in Klein-Thibet Lama war, als die oben erwähnten englischen Gesandten dort ankamen, wurde zwar noch gesäugt, war aber ein lebhaftes, geistreiches Kind, betrug sich mit aller möglichen Würde und Anständigkeit und schien bereits ein Bewußtseyn seiner höhern Würde zu haben. Und von dem Regenten konnten die Gesandten nicht genug rühmen, welchen Adel, welche leidenschaftslose Ruhe er gehabt habe. Auch der vorige Lama war ein einsichtsvoller, würdiger, edler Mann gewesen. Daß aber ein Individuum, in dem sich die Substanz concentrirt hat, sich diese würdige, edle äußere Darstellung giebt, hängt innerlich zusammen.

Insofern die Stille des Insichseyns das Vernichtetseyn alles Besondern, das Nichts ist, so ist für den Menschen ebenso dieser Zustand der Vernichtung der höchste und seine Bestimmung ist, sich zu vertiefen in dieses Nichts, die ewige Ruhe, das Nichts überhaupt in das Substantielle, wo alle Bestimmungen aufhören, kein Wille, keine Intelligenz ist. Durch fortwährendes Vertiefen und Sinnen in sich soll der Mensch diesem Princip gleich werden, er soll ohne Leidenschaft seyn, ohne Neigung, ohne Handlung und zu diesem Zustand kommen, Nichts zu wollen und Nichts zu thun.

Da ist von Tugend, Laster, Versöhnung, Unsterblichkeit keine Rede: die Heiligkeit des Menschen ist, daß er in dieser Vernichtung, in diesem Schweigen sich vereint mit Gott, dem Nichts, dem Absoluten. Im Aufhören aller Regung des Körpers, aller Bewegung der Seele besteht das Höchste. Wenn diese Stufe erlangt ist, so ist keine Abstufung, kein Wechsel mehr und hat der Mensch keine Wanderungen nach dem Tode zu befürchten, da ist er identisch mit Gott. Hier ist also das

theoretische Moment ausgesprochen, daß der Mensch ein Substantielles, für sich ist. Das Praktische ist, daß er will: wenn er will, so ist das, was ist, Gegenstand für ihn, den er verändert, dem er seine Form aufdrückt. Der praktische Werth der religiösen Empfindung bestimmt sich nach dem Inhalt dessen, was als das Wahre gilt. In dieser Religion ist aber erst noch dieses Theoretische vorhanden, daß diese Einheit, Reinheit, das Nichts absolut selbständig gegen das Bewußtseyn ist, daß seine Bestimmung ist, nicht gegen das Gegenständliche zu handeln, es nicht zu bilden, sondern es gewähren zu lassen, so daß diese Stille in ihm hervorgebracht werde. Dieses ist das Absolute: der Mensch hat aus sich Nichts zu machen. Des Menschen Werth besteht darin, daß sein Selbstbewußtseyn ein affirmatives Verhältniß zu jener theoretischen Substantialität hat, — das Gegentheil desjenigen Verhältnisses, welches, da der Gegenstand keine Bestimmung für dasselbe hat, nur negativer Natur ist, eben deswegen nur affirmativ ist, als Beziehung des Subjects zu seiner eignen Innerlichkeit, welche die Macht ist, alle Objectivität in ein Negatives zu verwandeln, — d. h. affirmativ nur in seiner Eitelkeit. — Jener stille, sanfte Sinn hat im Cultus zunächst momentan das Bewußtseyn solcher ewigen Ruhe als des wesentlichen, göttlichen Seyns, und für das übrige Leben giebt diese Bestimmtheit den Ton und Charakter; aber es steht dem Selbstbewußtseyn auch frei, sein ganzes Leben zu einem fortdauernden Zustande jener Stille und existenzlosen Betrachtung zu machen, und diese wirkliche Zurückgezogenheit aus der Aeußerlichkeit der Bedürfnisse und Wirksamkeit des Lebens in das stille Innere und so die Einigung mit dieser theoretischen Substantialität muß für die höchste Vollendung gelten. So entstehen unter diesen Völkern große religiöse Associationen, die in Gemeinsamkeit in Ruhe des Geistes und in stiller Beschauung des Ewigen leben, ohne an weltlichen Interessen und Geschäften Theil zu nehmen.

Wenn der Mensch in seinem Sinn sich auf diese negative Weise verhält, sich nur wehrt nicht gegen das Aeußerliche, sondern gegen sich selbst und sich mit dem Nichts vereint, sich alles Bewußtseyns, aller Leidenschaft entschlägt, dann ist er in den Zustand erhoben, der bei den Buddhisten Nirvana heißt. Da ist der Mensch nicht schwer, nicht mehr dem Gewicht, der Krankheit, dem Alter unterworfen, dem Tod; er ist anzusehen als Gott selbst, ist Buddha geworden.

2. Wenn der Mensch dadurch, daß er sich in diese Abstraction, vollkommene Einsamkeit, diese Entsagung, das Nichts versetzt, dieß erlangt, daß er ununterscheidbar von Gott, ewig, identisch mit Gott ist, so tritt hier die Vorstellung von der Unsterblichkeit und Seelenwanderung in die Lehre des Foe, Buddha wesentlich ein. Dieser Standpunkt ist eigentlich höher als der, auf welchem die Anhänger des Tao sich zu Schin, unsterblich machen sollen.

Indem dieß als höchste Bestimmung des Menschen angegeben wird, durch Meditation, Zurückgehen in sich, sich unsterblich zu machen, so ist damit nicht ausgesprochen, daß die Seele an sich, als solche verharrend, wesenhaft, daß der Geist unsterblich ist, sondern nur, daß der Mensch sich erst durch diese Abstraction, Erhebung unsterblich mache, machen solle. Der Gedanke der Unsterblichkeit liegt darin, daß der Mensch denkend ist, in seiner Freiheit bei sich selbst, so ist er schlechthin unabhängig, ein Anderes kann nicht in seine Freiheit einbrechen, er bezieht sich nur auf sich selbst, ein Anderes kann sich nicht in ihm geltend machen.

Diese Gleichheit mit mir selbst, Ich, dieses bei sich selbst Seyende, wahrhaft Unendliche, dieses, heißt es dann auf diesem Standpunkte, ist unsterblich, ist keiner Veränderung unterworfen, es ist selbst das Unveränderliche, das nur in sich Seyende, nur in sich sich Bewegende. Ich ist nicht todte Ruhe, sondern Bewegung, aber Bewegung, die nicht Veränderung heißt, sondern die ewige Ruhe, ewige Klarheit in sich selbst ist.

Indem Gott als das Wesenhafte gewußt, in seiner Wesenhaftigkeit gedacht wird, das Insichseyn, Beisichseyn wahrhafte Bestimmung ist, so ist in Beziehung auf das Subject dieß Insichseyn, diese Wesenhaftigkeit gewußt als Natur des Subjects, das geistig ist in sich. Diese Wesenhaftigkeit kommt auch dem Subject der Seele zu, es wird gewußt, daß sie unsterblich ist, dieß, rein zu existiren, aber im eigentlichen Sinne noch nicht zu existiren als diese Reinheit, d. h. noch nicht als Geistigkeit, sondern mit dieser Wesenhaftigkeit ist noch verbunden, daß die Weise der Existenz noch sinnliche Unmittelbarkeit ist, die aber nur accidentell ist.

Unsterblichkeit ist also, daß die bei sich seyende Seele als wesenhaft zugleich existirend ist. Wesen ohne Existenz ist eine bloße Abstraction, die Wesenhaftigkeit, der Begriff muß existirend gedacht werden: es gehört also die Realisation auch zur Wesenhaftigkeit, aber die Form der Realisation ist noch die sinnliche Existenz, die sinnliche Unmittelbarkeit. Die Seelenwanderung ist nun, daß die Seele noch beharrt nach dem Tode, aber in einer andern, sinnlichen Weise. Weil die Seele noch abstract gefaßt wird als Insichseyn, so ist diese Gestaltung gleichgültig; der Geist wird nicht als Concretes gewußt, ist nur abstracte Wesenheit und so ist das Daseyn, die Erscheinung nur die unmittelbare, sinnliche Gestalt, welche zufällig, menschliche oder thierische Gestalt ist. Mensch, Thier, die ganze Welt der Lebendigkeit wird zum bunten Kleide der farblosen Individualität. Das Insichseyn, das Ewige hat noch keinen Inhalt, also auch keinen Maaßstab für die Gestalt.

Daß der Mensch in solche Gestalten übergeht, wird nun mit der Moralität, mit dem Verdienst zusammengebracht. Nämlich bei dem Verhältniß des Menschen zu dem Princip, dem Nichts, gilt, daß er, um glücklich zu seyn, durch fort-

während Speculation, Meditation, Sinnen über sich, sich bemühen muß, diesem Princip gleich zu werden und die Heiligkeit des Menschen ist, in diesem Schweigen sich zu vereinigen mit dem Gott. Die lauten Stimmen weltlichen Lebens müssen verstummen; das Schweigen des Grabes ist das Element der Ewigkeit und Heiligkeit. In dem Aufhören aller Bewegung, Regung des Körpers, aller Bewegung der Seele, in dieser Vernichtung seiner selbst, darin besteht das Glück, und wenn der Mensch zu dieser Stufe der Vollkommenheit gekommen ist, so ist keine Abwechselung mehr, seine Seele hat keine Wanderung mehr zu befürchten, denn er ist identisch mit dem Gott Foe. Die Seele ist in die Region des Nichts erhoben und so aus dem Gebundenseyn an die äußerliche, sinnliche Gestaltung erlöst.

Insofern der Mensch aber in seinem Leben nicht durch Entsagung, Versenkung in sich zu diesem Glück gekommen ist, so ist dieß Glück wohl in ihm, indem sein Geist ist dieß Ansichseyn, aber er bedarf noch der Dauer, dazu des Leiblichen, und so entsteht die Vorstellung der Seelenwanderung.

3. Hier ist es nun, daß mit dieser Vorstellung sich wieder die Seite der Macht und der Zauberei verbindet und die Religion des Insichseyns in den wildesten Aberglauben ausläuft. Das theoretische Verhältniß, weil es in sich eigentlich leer ist, schlägt in das praktische der Zauberei um. Es tritt die Vermittlung der Priester ein, die zugleich das Höhere sind und die Macht über die Gestaltungen, die der Mensch annimmt. Die Anhänger der Religion des Foe sind in dieser Rücksicht höchst abergläubig. Sie glauben, daß der Mensch in alle mögliche Gestalten übergehe, und die Priester sind die im Uebersinnlichen lebenden Beherrscher der Gestalt, welche die Seele annehmen soll, und vermögen sie daher auch von unglücksvollen Gestalten frei zu halten. Ein Missionar erzählt eine Geschichte von einem sterbenden Chinesen, der ihn habe rufen lassen und geklagt, ein Bonze, (dieß sind die Priester, die Wissenden, ihnen

ist bekannt, was in der andern Welt vorgeht), habe ihm gesagt, so wie er sich jetzt im Dienste des Kaisers befinde, so würde er auch nach seinem Tode darin bleiben, seine Seele würde in ein kaiserliches Postpferd übergehen, er solle dann seinen Dienst treulich thun, nicht schlagen, nicht beißen, nicht stolpern und sich mit wenig Futter begnügen.

Das Dogma der Seelenwanderung ist auch der Punkt, wo der einfache Cultus des Insichseyns in die mannigfachste Idololatrie umschlägt. In diesem Dogma liegt der Grund und Ursprung der unendlichen Menge von Idolen, Bildern, die überall verehrt werden, wo Foe herrscht. Vierfüßige Thiere, Vögel, kriechende Thiere, mit Einem Worte die niedrigsten Thiergestaltungen haben Tempel und werden verehrt, weil der Gott in seinen Wiedergeburten jedes bewohnt und jeder thierische Körper von der Seele des Menschen bewohnt seyn kann.

III.

Die Naturreligion im Uebergang zur Religion der Freiheit.

Dieser Uebergang ist seiner Nothwendigkeit nach darin begründet, daß die Wahrheit, die in den vorhergehenden Stufen an sich, als Grundlage, da ist, wirklich hervorgezogen und gesetzt wird. In der Religion der Phantasie und des Insichseyns ist dieses Subject, dieses subjective Selbstbewußtseyn identisch, aber in unmittelbarer Weise, mit jener substantiellen Einheit, die Brahm heißt oder das bestimmungslose Nichts ist; dieß Eine wird jetzt gefaßt als in ihm selbst bestimmte Einheit, als subjective Einheit an ihm selbst und damit diese Einheit als Totalität an ihr selbst. Wenn die Einheit an ihr selbst subjectiv bestimmt ist, so enthält sie das Princip der Geistigkeit an ihr selbst und dieß Princip ist es, das sich in den Religionen, die auf diesem Uebergang stehen, entwickelt.

Ferner, in der indischen Religion standen das Eine, die Einheit des Brahm, und die Bestimmtheit, die vielen Mächte

des Besondern, dieses Hervortreten der Unterschiede in dem Verhältniß, daß die Unterschiede das eine Mal als selbständig galten, das andere Mal in der Einheit verschwunden und untergegangen sind. Das Herrschende und Allgemeine war der Wechsel des Entstehens und Vergehens, der Wechsel des Aufgehobenseyns der besonderen Mächte in der Einheit und des Herausgehens aus ihr. In der Religion des Insichseyns war nun zwar dieser Wechsel beruhigt, insofern die besonderen Unterschiede in die Einheit des Nichts zurückfielen, aber diese Einheit war leer und abstract und die Wahrheit ist vielmehr die in sich concrete Einheit und Totalität, so daß selbst jene abstracte Einheit mit der Unterschiedenheit in die wahrhafte Einheit tritt, in welcher die Unterschiede aufgehoben, ideell, negativ gesetzt sind als Unselbständige, aber ebenso aufbewahrt.

Das Entfalten der Momente der Idee, das Sich-Unterscheiden des Denkens der absoluten Substanz war also bisher mangelhaft, insofern die Gestalten einer Seits sich in harte Festigkeit verloren, andrer Seits es nur die Flucht war, die zur Einheit kam, oder die Einheit nur das Verschwinden der Unterschiede war. Jetzt aber tritt die Reflexion der Mannigfaltigkeit in sich ein, daß das Denken selbst Bestimmung in sich erhält, so daß es Sich-Bestimmen ist und das Bestimmen nur Werth und Gehalt hat, insofern es in diese Einheit reflectirt ist. Hiemit ist der Begriff der Freiheit, Objectivität gesetzt und der göttliche Begriff wird so Einheit des Endlichen und Unendlichen. Das nur in sich seyende Denken, die reine Substanz ist das Unendliche, und das Endliche sind der Gedankenbestimmung nach die vielen Götter und die Einheit ist die negative Einheit, die Abstraction, die die Vielen versenkt in dieß Eine; aber dieses hat dadurch nichts gewonnen, ist unbestimmt, wie vorher und affirmativ ist das Endliche nur außer dem Unendlichen, nicht in diesem und es ist daher, so wie es affirmativ ist, vernunftlose Endlichkeit. Hier ist

aber nun das Endliche, das Bestimmte überhaupt, in die Unendlichkeit aufgenommen, die Form ist der Substanz angemessen, die unendliche Form ist identisch mit der Substanz, die sich in sich bestimmt, nicht bloß abstracte Macht ist.

Die andere ebenso wesentliche Bestimmung ist, daß hiermit erst die Trennung des empirischen Selbstbewußtseyns vom Absoluten, vom Inhalt des Höchsten geschieht, daß hier erst Gott eigentliche Objectivität gewinnt. In den vorigen Stufen ist es das in sich vertiefte empirische Selbstbewußtseyn, das Brahm ist, diese Abstraction in sich; oder das Höchste ist als Mensch vorhanden. So ist die substantielle Einheit noch untrennbar vom Subject und insofern sie noch das Unvollständige, noch nicht an ihr selbst subjective Einheit ist, hat sie das Subject noch außer ihr. Die Objectivität des Absoluten, das Bewußtseyn seiner Selbständigkeit für sich ist nicht vorhanden.

Erst hier ist dieser Bruch zwischen Subjectivität und Objectivität, und die Objectivität verdient hier eigentlich erst den Namen Gott, und diese Objectivität Gottes haben wir hier, weil dieser Inhalt sich an ihm selbst bestimmt hat, concrete Totalität an sich zu seyn. Dieß ist, daß Gott ein Geist, daß Gott in allen Religionen der Geist ist.

Wenn man heut zu Tage vornemlich von der Religion spricht, daß das subjective Bewußtseyn dazu gehöre, so ist das eine richtige Vorstellung. Da ist der Instinct, daß die Subjectivität dazu gehöre. Aber man hat die Vorstellung: das Geistige könne seyn als empirisches Subject, welches dann als empirisches Bewußtseyn zu seinem Gott ein Naturding haben, so, daß die Geistigkeit nur ins Bewußtseyn fallen, Gott auch als Naturwesen Gegenstand dieses Bewußtseyns seyn könne.

So ist auf der einen Seite Gott als Naturwesen; aber wesentlich ist Gott der Geist und dieß ist die absolute Bestimmung der Religion überhaupt, und darum Grundbestimmung, substantielle Grundlage in jeder Form der Religion. Das

Naturding wird vorgestellt auf menschliche Weise, auch als Persönlichkeit, als Geist, Bewußtseyn; aber die Götter der Indier sind noch oberflächliche Personificationen: die Personification macht noch gar nicht aus, daß der Gegenstand, Gott, als Geist gewußt wird. Es sind diese besonderen Gegenstände, die Sonne, der Baum, die personificirt werden, auch die Incarnationen der Gottheiten fallen hieher, aber die besonderen Gegenstände haben keine Selbständigkeit, weil sie besondere und Naturgegenstände sind, die Selbständigkeit ist nur eine angedichtete.

Das Höchste ist aber der Geist, und diese geistige Bestimmung und Selbständigkeit kommt zunächst vom empirischen, subjectiven Geist her, entweder insofern sie angebildet ist, oder Brahm seine Existenz hat in und durch Vertiefung des Subjects in sich. Nun aber ist dieß nicht mehr der Fall, daß der Mensch Gott oder Gott Mensch ist, daß Gott nur in empirisch-menschlicher Weise ist, sondern der Gott ist wahrhaft objectiv an sich selbst, ist an ihm selbst die Totalität, concret bestimmt in sich, d. h. an ihm selbst subjectiv gewußt und so erst ist er wesentlich Object und dem Menschen überhaupt gegenüber.

Die Rückkehr dazu, daß auch Gott als Mensch, als Gottmensch erscheint, werden wir später finden. Diese Objectivität Gottes aber beginnt von hier an.

Wenn nun das Allgemeine als Sich-in-sich-selbst-bestimmen gefaßt wird, so tritt es in Gegensatz gegen Anderes und ist ein Kampf mit dem Andern seiner. In der Religion der Macht ist kein Gegensatz, kein Kampf, denn das Accidentelle hat keinen Werth für die Substanz.

Die Macht jetzt an ihr selbst sich bestimmend hat zwar diese Bestimmungen nicht als ein Endliches, sondern das Bestimmte ist in seiner an und für sich seyenden Wahrheit. Hierdurch ist Gott bestimmt als das Gute; es ist hier gut nicht

gesetzt als Prädicat, sondern er ist das Gute. In dem Bestimmungslosen ist kein Gutes, noch Böses. Hingegen das Gute ist hier das Allgemeine, aber mit einem Zweck, einer Bestimmtheit, die angemessen ist der Allgemeinheit, in der sie ist.

Zunächst aber ist auf dieser Stufe des Uebergangs das Sichselbstbestimmen ausschließend. So tritt das Gute in Beziehung auf Anderes, das Böse und diese Beziehung ist der Kampf: Dualismus. Die Versöhnung (hier nur ein Werden oder Sollen) ist noch nicht gedacht in und an diesem Guten selbst.

Hiemit ist als nothwendige Consequenz gesetzt, daß der Kampf als Bestimmung der Substanz selbst gewußt wird Das Negative ist im Geist selbst gesetzt, und dieß verglichen mit seiner Affirmation, so daß diese Vergleichung in der Empfindung da ist, macht den Schmerz aus, den Tod. Der Kampf, der sich auflöst, ist hier endlich das Ringen des Geistes, zu sich selbst, zur Freiheit zu kommen.

Aus diesen Grundbestimmungen ergiebt sich folgende Eintheilung dieser Uebergangsstufe.

1. Die erste Bestimmung ist die der persischen Religion; hier ist das Fürsichseyn des Guten noch ein oberflächliches, daher hat es natürliche Gestalt, aber eine gestaltlose Natürlichkeit — das Licht.

2. Die Form, wo der Kampf, Schmerz, Tod selbst in das Wesen gesetzt wird — die syrische Religion.

3. Das Sichherausringen aus dem Kampf, das Fortgehen zur eigentlichen Bestimmung freier Geistigkeit, das Ueberwinden des Bösen, vollendeter Uebergang zur Religion freier Geistigkeit — die ägyptische Religion.

Ueberhaupt aber ist das Gemeinsame dieser drei Religionsformen die Resumtion der wilden, ausgelassenen Totalität in concrete Einheit. Dieser Taumel, wo die Bestimmungen

der Einheit in die Aeußerlichkeit und Zufälligkeit stürzen, wo aus der Einheit, wie aus Brahm, diese wilde, begrifflose Welt von Göttern hervorgeht und die Entwickelung, weil sie der Einheit nicht angemessen ist, auseinanderfällt: diese Haltungslosigkeit hat jetzt aufgehört.

Diese Resumtion in die substantielle Einheit, die an ihr selbst subjectiv ist, hat aber zwei Formen. Die erste Resumtion ist die im Parsismus, die in reiner, einfacher Weise geschieht. Die andere ist die gährende in der syrischen und ägyptischen Religion, wo die Gährung der Totalität zur Einheit sich vermittelt und die Einheit im Kampf ihrer Elemente wird.

1. Die Religion des Guten oder des Lichts.

a. Begriff derselben.

1. Die Resumtion ist noch die reine, einfache, darum aber auch abstracte. Gott wird gewußt als das An- und Fürsichseyende, das in sich bestimmt ist.

Da ist die Bestimmtheit nicht eine empirische, mannigfache, sondern selbst das Reine, Allgemeine, sich selbst Gleiche, ein Bestimmen der Substanz, wodurch sie aufhört, Substanz zu seyn, und anfängt, Subject zu seyn. Diese Einheit als sich bestimmend hat einen Inhalt, und daß dieser Inhalt das von ihr Bestimmte ist, und dieser ihr gemäß, der allgemeine Inhalt ist, ist das, was Gutes heißt oder das Wahre: denn das sind nur Formen, die den weiteren Unterschieden angehören von Wissen und Wollen, die in der höchsten Subjectivität nur Eine Wahrheit, Besonderungen dieser Einen Wahrheit sind.

Daß dieses Allgemeine ist durch Selbstbestimmen des Geistes, von dem Geist bestimmt ist und für den Geist, ist die Seite, nach der es Wahrheit ist. Insofern es durch ihn gesetzt, ein Selbstbestimmen seiner Einheit gemäß ist, sein Selbstbestimmen ist, wodurch er in seiner Allgemeinheit sich getreu bleibt, nicht andere Bestimmungen hervorkommen, als jene Einheit selbst; danach ist es das Gute. Es ist also der wahrhafte Inhalt,

der Objectivität hat, das Gute, das dasselbe ist als das Wahre. Dieses Gute ist zugleich Selbstbestimmen des Einen, der absoluten Substanz, bleibt damit unmittelbar die absolute Macht — das Gute als absolute Macht. Das ist die Bestimmung des Inhalts.

2. Eben in diesem Bestimmen des Absoluten, weil es Sichbestimmen und das Gute ist, worin auch das concrete Leben seine affirmative Wurzel anschauen und sich darin seiner selbst auf wahrhafte Weise bewußt werden kann, liegt der Zusammenhang mit dem Concreten, mit der Welt, mit dem concret empirischen Leben überhaupt: aus dieser Macht gehen hervor alle Dinge. Dieses Bestimmen des Absoluten hatten wir in den vorhergehenden Formen so, daß diese Weise der Selbstbestimmung als Weise der Bestimmung abstracte Bestimmung erhält, nicht Selbstbestimmen, in sich Zurückgegangenes, identisch Bleibendes, im Allgemeinen Wahres und Gutes, sondern Bestimmen überhaupt ist. Die Macht als solche ist weder gut noch weise, sie hat keinen Zweck, sondern ist nur bestimmt als Seyn und Nichtseyn; es ist darin die Wildheit, das Außersichkommen des Thuns überhaupt: darum ist die Macht an ihr selbst das Bestimmungslose.

Dieses Moment der Macht ist auch vorhanden, aber als untergeordnet. Es ist also concretes Leben, die Welt in mannigfachem Daseyn; aber das, worauf es ankommt, ist, daß im Guten, als dem Selbstbestimmen diese absolute Bestimmung liegt, der Zusammenhang des Guten mit der concreten Welt.

Die Subjectivität, Besonderheit überhaupt ist in dieser Substanz, im Einen selbst, welches absolutes Subject ist. Dieses Element, das dem besondern Leben zukommt, diese Bestimmtheit ist zugleich im Absoluten selbst gesetzt, damit ein affirmativer Zusammenhang des Absoluten, des Guten und Wahren, des Unendlichen mit dem, was das Endliche heißt.

Der affirmative Zusammenhang in den früheren Formen

der Religion ist theils nur in dieser reinen Vertiefung, worin das Subject sagt: Ich bin Brahm, aber ein absolut abstracter Zusammenhang, der nur ist durch dieses Verdumpfen, dieses Aufgeben aller concreten Wirklichkeit des Geistes, durch die Negation; dieser affirmative Zusammenhang ist nur gleichsam ein reiner Faden, sonst ist er der abstract negative, diese Aufopferungen, Selbstödtungen; d. h. statt des Zusammenhanges ist nur die Flucht aus dem Concreten.

Mit diesem affirmativen Zusammenhang aber, wo die Bestimmtheit in die Allgemeinheit aufgenommen ist, ist gesagt, daß die Dinge überhaupt gut sind; dadurch sind die Steine, Thiere, Menschen überhaupt gut, das Gute ist in ihnen präsente Substanz, und das, was gut ist, ist ihr Leben, ihr affirmatives Seyn. Sofern sie gut bleiben, gehören sie diesem Reich des Guten an, sie sind von Haus aus zu Gnaden angenommen, nicht daß nur ein Theil diese zweimal Geborenen sind, wie in Indien, sondern das Endliche ist vom Guten geschaffen und ist gut. Und zwar ist das Gute im eigentlichen Sinne genommen (nicht nach einem äußern Zweck, einer äußern Vergleichung). Zweckmäßig ist, was zu etwas gut ist, so daß der Zweck außerhalb des Gegenstandes liegt; hier hingegen ist gut so zu nehmen, daß es das in sich bestimmte Allgemeine ist. Das Gute ist so bestimmt in sich, die besonderen Dinge sind gut, sind sich selbst zweckmäßig, ihnen selbst angemessen, nicht einem Andern nur. Das Gute ist ihnen nicht ein Jenseits, wieder Brahm.

3. Dieses Gute, ob es zwar in sich subjectiv, in sich selbst bestimmt ist als Gutes, der substantiellen Einheit, dem Allgemeinen selbst gemäß, so ist diese Bestimmung doch selbst noch abstract. Das Gute ist concret in sich, und doch ist diese Bestimmtheit des Concretseyns selbst noch abstract. Dazu, daß das Gute nicht abstract sey, gehört die Entwickelung der Form, das Gesetztseyn der Momente des Begriffs. Um als

vernünftige Idee zu seyn, um als Geist gewußt zu werden, müssen seine Bestimmungen, das Negative, die Unterschiede als seine Mächte durch den Gedanken in ihm gesetzt, gewußt werden.

Das Gute kann so oder so angewendet werden, oder der Mensch hat gute Absichten — da ist die Frage: was ist gut? da wird noch weitere Bestimmung, Entwickelung des Guten gefordert. Hier haben wir das Gute noch als abstract, als Einseitiges, damit als absoluten Gegensatz zu einem Andern, und dieses Andere ist das Böse. Das Negative ist in dieser Einfachheit noch nicht in seinem Recht enthalten.

Wir haben so zwei Principien, diesen orientalischen Dualismus; das Reich des Guten und Bösen — dieser große Gegensatz ist es, der hier zu dieser allgemeinen Abstraction gekommen ist. In der Mannigfaltigkeit der vorigen Götter ist allerdings Mannigfaltigkeit, Unterschied; aber ein Anderes ist, daß diese Zweiheit zum allgemeinen Princip geworden ist, der Unterschied als dieser Dualismus sich gegenüber steht.

Es ist wohl das Gute das Wahrhafte, das Mächtige, aber im Kampf mit dem Bösen, so, daß das Böse als absolutes Princip gegenüber steht und gegenüber stehen bleibt: es soll zwar das Böse überwunden, ausgeglichen werden, aber was soll, ist nicht, Sollen ist eine Kraft, die sich nicht ausführen kann, dieß Schwache, Ohnmächtige.

Dieser Dualismus, als der Unterschied in seiner ganzen Allgemeinheit aufgefaßt, ist Interesse der Religion und Philosophie: in der Weise des Gedankens erhält dieser Gegensatz eben seine Allgemeinheit. Heut zu Tage ist der Dualismus auch eine Form; aber spricht man von Dualismus, so sind das schwache, schmächtige Formen. Der Gegensatz des Endlichen und Unendlichen ist derselbe Ahriman und Ormuzd, das ist derselbe Manichäismus.

Sowie man das Endliche als selbständig nimmt, daß das

Unendliche und Endliche einander gegenüber stehen, daß das Unendliche keinen Theil habe mit dem Endlichen und das Endliche nicht hinüber könne zum Unendlichen, so ist das dasselbe: nur daß man nicht den Gedanken, das Herz hat, diese Gegensätze sich wirklich ihrem ganzen Inhalt nach vorzustellen.

Das Endliche, in seiner weiteren Bestimmung, sich als endlich behauptend dem Unendlichen, Allgemeinen gegenüber und damit zuwider, ist das Böse. Nun bleibt man bei dieser Gedankenlosigkeit stehen, in der man gelten läßt das Endliche und Unendliche. Gott ist nur Ein Princip, Eine Macht, und das Endliche, eben damit das Böse, hat damit nicht wahrhafte Selbständigkeit.

Aber weiter hat das Gute um seiner Allgemeinheit willen zugleich eine natürliche Weise des Daseyns, Seyns für Anderes — das Licht, die reine Manifestation. Wie das Gute das sich selbst Gleiche, die Subjectivität in ihrer reinen Gleichheit mit sich selbst im Geistigen ist, so ist das Licht diese abstracte Subjectivität im Sinnlichen; Raum und Zeit sind diese ersten Abstractionen des Außereinanderseyns; das concrete Physikalische in seiner Allgemeinheit ist aber das Licht. Wenn daher das in sich Gute um seiner Abstraction willen in die Form der Unmittelbarkeit und damit der Natürlichkeit fällt (denn Unmittelbarkeit ist das Natürliche), so ist dieses unmittelbar Gute, das sich noch nicht gereinigt und zur Form absoluter Geistigkeit erhoben hat, das Licht. Denn das Licht ist im Natürlichen die reine Manifestation, das Sichselbstbestimmen, aber auf ganz einfache, allgemeine Weise.

Wenn Brahm vorgestellt werden sollte auf sinnliche Weise, würde er nur als abstracter Raum vorgestellt werden können; aber Brahm hat noch nicht die Kraft in sich, selbständig vorgestellt zu werden, sondern hat zu seiner Realität das empirische Selbstbewußtseyn des Menschen.

Dieß hat etwa eine Schwierigkeit, daß das Gute, zu dem

wir gekommen sind, auch noch wesentlich an ihm haben soll die Seite der Natürlichkeit, ob zwar sie die reine Natürlichkeit des Lichts ist. Aber die Natur kann vom Geist überhaupt nicht weggelassen werden, gehört zum Geist.

Auch Gott als in sich Concretes, als reiner Geist, ist zugleich wesentlich Schöpfer und Herr der Natur. Also die Idee in ihrem Begriff, Gott in seiner Wesenheit in sich muß diese Realität, diese Aeußerlichkeit, die wir Natur heißen, setzen. Das Moment der Natürlichkeit kann also nicht fehlen, nur ist es hier noch auf abstracte Weise, in dieser unmittelbaren Einheit mit dem Geistigen, dem Guten, weil eben das Gute noch dieß Abstracte ist.

Das Gute enthält in sich die Bestimmtheit, und in der Bestimmtheit ist die Wurzel der Natürlichkeit. Wir sagen: Gott erschafft die Welt — Erschaffen ist diese Subjectivität, der die Bestimmtheit überhaupt angehört; in dieser Thätigkeit, Subjectivität liegt die Bestimmung der Natur, und freilich in näherm Verhältniß so, daß sie ein Geschaffenes ist. Dieß ist aber hier noch nicht vorhanden, sondern die abstracte Bestimmtheit.

Diese hat wesentlich die Form der Natur überhaupt, des Lichts, und der unmittelbaren Einheit mit dem Guten: denn das Unmittelbare ist eben selbst das Abstracte, weil die Bestimmtheit nur diese allgemeine, unentwickelte ist.

Das Licht hat dann die Finsterniß sich gegenüber; in der Natur fallen diese Bestimmungen so auseinander: das ist die Ohnmacht der Natur, daß das Licht und seine Negation neben einander sind, obzwar das Licht die Macht ist, die Finsterniß zu vertreiben. Diese Bestimmung in Gott ist selbst noch dieß Ohnmächtige, um ihrer Abstraction willen den Gegensatz, Widerspruch noch nicht in sich zu enthalten und ertragen zu können, sondern das Böse neben sich zu haben. Das Licht ist das Gute und das Gute ist das Licht — diese untrennbare Einheit.

Aber es ist das Licht im Kampf mit der Finsterniß, dem Bösen, welches es überwinden soll, aber nur soll, denn es kommt nicht dazu.

Das Licht ist eine unendliche Expansion, es ist so schnell als der Gedanke; damit aber seine Manifestation real sey, muß sie auf ein Dunkles treffen. Durch das reine Licht wird Nichts manifestirt, erst an diesem Andern tritt die bestimmte Manifestation ein und damit tritt das Gute in Gegensatz zum Bösen. Diese Manifestation ist ein Bestimmen, aber noch nicht concrete Entwickelung des Bestimmens; das Concrete des Bestimmens ist daher außer ihm, es hat um seiner Abstraction willen seine Bestimmung am Andern. Ohne den Gegensatz ist der Geist nicht, es kommt nur in der Entwickelung darauf an, in welche Stellung dieser Gegensatz zur Vermittlung und zur ursprünglichen Einheit tritt.

Das Gute hat so in seiner Allgemeinheit eine natürliche Gestalt, diese reine Manifestation der Natur, das Licht. Das Gute ist die allgemeine Bestimmtheit der Dinge. Indem es so die abstracte Subjectivität ist, so ist denn das Moment der Einzelnheit, das Moment, die Weise, wie es für Anderes ist, selbst noch in sinnlicher Anschauung eine äußere Gegenwart, die dem Inhalt aber angemessen seyn kann; denn überhaupt ist die Besonderheit aufgenommen in das Allgemeine; die Besonderheit als diese nähere, wonach sie die Weise des Anschauens, die Weise der Unmittelbarkeit ist, so kann sie dem Inhalt angemessen erscheinen. Brahm z. B. ist nur das abstracte Denken, angeschaut auf sinnliche Weise, so würde ihm, wie gesagt, nur die Anschauung des Raums entsprechen, eine sinnliche Allgemeinheit der Anschauung, die selbst nur abstract ist. Hier hingegen ist das Substantielle der Form entsprechend, und diese ist denn die physikalische Allgemeinheit, das Licht, was die Finsterniß gegenüber hat. Luft, Hauch ꝛc. sind auch Bestimmungen, welche physikalisch sind, aber sie sind nicht so das

Ideelle selbst, nicht die allgemeine Individualität, Subjectivität; Licht, das sich selbst manifestirt, darin liegt das Moment des sich selbst Bestimmens der Individualität, der Subjectivität. Das Licht erscheint als Licht überhaupt, als das allgemeine Licht, und dann als besondere eigenthümliche Natur, in sich reflektirte Natur der besonderen Gegenstände, als die Wesentlichkeit der besonderen Dinge.

Das Licht muß hier nicht verstanden werden als Sonne, man kann sagen, Sonne ist das vorzüglichste Licht, aber sie steht drüben als besonderer Körper, als besonderes Individuum. Das Gute, das Licht, hat hingegen in sich die Wurzel der Subjectivität, aber nur die Wurzel, es ist also nicht als so individuell abgeschlossen gesetzt, und so also ist das Licht zu nehmen als Subjectivität, Seele der Dinge.

b. Existenz dieser Religion.

Diese Religion des Lichts oder des unmittelbar Guten ist die Religion der alten Parsen, von Zoroaster gestiftet. Noch jetzt giebt es einige Gemeinden, die dieser Religion anhängen, in Bombay und am schwarzen Meer in der Gegend von Baku, wo besonders viele Naphtaquellen sich vorfinden, aus welcher zufälligen Localität man es sich hat erklären wollen, daß die Parsen das Feuer zum Gegenstand ihrer Verehrung gemacht haben. Durch Herodot und andere griechische Schriftsteller haben wir Nachrichten über diese Religion erhalten, doch zur näheren Kenntniß derselben ist man erst in neueren Zeiten gekommen durch die Entdeckung der Haupt- und Grundbücher (Zend-Avesta) jenes Volkes durch den Franzosen Anquetil dü Perron: diese Bücher sind in der alten Zendsprache geschrieben, einer Schwestersprache des Sanskrit. —

Das Licht, welches in dieser Religion verehrt wird, ist nicht etwa Symbol des Guten, ein Bild, unter welchem dasselbe vorgestellt wäre; sondern ebenso gut könnte man sagen, das Gute sey das Symbol des Lichts: es ist keines die Be-

deutung, noch das Symbol, ſondern ſie ſind unmittelbar identiſch.

Hier bei den Parſen tritt Verehrung ein; die Subſtantialität iſt hier als Gegenſtand für das Subject in ſeiner Beſonderheit: der Menſch als beſonderes Gutes ſteht dem allgemeinen Guten gegenüber, dem Lichte in ſeiner reinen, noch ungetrübten Manifeſtation, welche das Gute als natürliches Daſeyn iſt.

Man hat die Parſen auch Feueranbeter genannt: dieß iſt inſofern unrichtig, als die Parſen ihre Verehrung nicht an das Feuer als das verzehrende, materielle wenden, ſondern nur an das Feuer als Licht, welches als die Wahrheit des Materiellen zur Erſcheinung kommt.

Das Gute iſt als Gegenſtand, als ſinnliche Geſtalt, die dem Inhalt entſpricht, der noch abſtract iſt, das Licht. Es hat weſentlich die Bedeutung des Guten, des Gerechten, es heißt in menſchlicher Geſtalt Ormuzd, aber dieſe Geſtalt iſt hier noch eine oberflächliche Perſonification. Perſonification iſt nämlich, ſo lange die Form als der Inhalt noch nicht in ſich entwickelte Subjectivität iſt. Ormuzd iſt das Allgemeine, was in der äußeren Form Subjectivität erhält, er iſt das Licht und ſein Reich iſt das Lichtreich überhaupt.

Die Sterne ſind einzelne erſcheinende Lichter. Indem das Erſcheinende ein Beſonderes, Natürliches iſt, ſo entſteht damit der Unterſchied von dem, was erſcheint, und von dem, was an ſich iſt, und das Anſichſeyende iſt dann auch ein Beſonderes, ein Genius. Wie das allgemeine Licht perſonificirt iſt, ſo werden es auch die beſonderen Lichter. So ſind die Sterne als Genien perſonificirt, ein Mal ſind ſie Erſcheinung, und dann auch perſonificirt; ſie ſind nicht aber unterſchieden in das Licht und in das Gute, ſondern die geſammte Einheit iſt perſonificirt: die Sterne ſind Geiſter des Ormuzd, des allgemeinen Lichts und des an und für ſich Guten.

Dieſe Sterne heißen die Amſchadſpan, und Ormuzd, der das allgemeine Licht iſt, iſt auch einer der Amſchadſpan. Das Reich des Ormuzd iſt das Lichtreich, es giebt darin ſieben Amſchadſpan: man könnte hierbei etwa an die Planeten denken, aber ſie werden im Zendaveſta und in allen, auch ſogar an jeden einzelnen, gerichteten Gebeten nicht näher charakteriſirt. Die Lichter ſind die Gefährten des Ormuzd und regieren mit ihm. Auch der perſiſche Staat iſt, wie dieſes Lichtreich, als das Reich der Gerechtigkeit und des Guten dargeſtellt: der König war auch mit ſieben Großen umgeben, die ſeinen Rath bildeten, und die als Repräſentanten der Amſchadſpan, wie der König als Stellvertreter des Ormuzd, vorgeſtellt wurden. Die Amſchadſpan regieren, jeder einen Tag abwechſelnd, im Lichtreich mit Ormuzd: es iſt ſomit hier nur ein oberflächlicher Unterſchied der Zeit geſetzt.

Zu dem Guten oder dem Lichtreich gehört Alles, was Leben hat; was in allen Weſen gut iſt, das iſt Ormuzd: er iſt das Belebende durch Gedanke, Wort und That. Es iſt inſofern hier auch noch Pantheismus, als das Gute, das Licht — die Subſtanz in Allem iſt; alles Glück, Segen und Seligkeit fließt darin zuſammen; was exiſtirt als liebend, glücklich, kräftig u.ſ.w., das iſt Ormuzd: er giebt allen Weſen Lichtſchein, dem Baum wie dem edlen Menſchen, dem Thiere wie dem Amſchadſpan.

Die Sonne und die Planeten ſind die erſten Hauptgeiſter, Götter, ein Himmelsvolk, rein und groß, jeden beſchützend, wohlthuend, ſegnend, und abwechſelnd die Vorſteher der Lichtwelt. Die ganze Welt iſt Ormuzd, in allen ihren Stufen und Arten, und in dieſem Lichtreich iſt alles gut. Dem Licht gehört alles an, alles Lebendige, alles Weſen, alle Geiſtigkeit, die That, das Wachsthum der endlichen Dinge, alles iſt Licht, iſt Ormuzd. Es iſt nicht bloß das ſinnliche, allgemeine Leben, ſondern es iſt Kraft, Geiſt, Seele, Seligkeit darin. Indem der

Mensch, der Baum, das Thier lebt, sich des Daseyns erfreut, affirmative Natur hat, etwas edles ist, so ist dieß sein Glanz, sein Licht, und dieß ist der Inbegriff der substantiellen Natur eines jeden.

Die Lichterscheinung wird verehrt, und dabei kommt den Parsen die Localität zu statten. Die Ebenen, auf denen überall Naphtaquellen sich finden, werden benutzt. Auf den Altären wird Licht gebrannt, es ist nicht sowohl Symbol, sondern die Gegenwart des Vortrefflichen, des Guten. Alles Gute in der Welt wird so geehrt, geliebt, angebetet, denn es gilt für den Sohn, für das Erzeugniß des Ormuzd, worin er sich liebt, sich gefällt. Ebenso werden Lobgesänge an alle reinen Geister der Menschen gerichtet, sie heißen Ferver, und sind entweder leibliche noch existirende Wesen, oder verstorbene, so wird Zoroaster's Ferver gebeten, über sie zu wachen. Ebenso werden Thiere verehrt, weil Leben, Licht in ihnen ist, es werden dabei die Genien, Geister, das Affirmative der lebenden Natur herausgehoben und verehrt als die Ideale der besonderen Geschlechter der Dinge, als allgemeine Subjectivitäten, die die Gottheit auf endliche Weise vorstellen. Die Thiere werden, wie gesagt, verehrt, aber das Ideal ist der himmlische Stier, wie bei den Indiern Symbol der Erzeugung, dem Siva zur Seite stehend, unter den Feuern wird vornemlich die Sonne verehrt, unter den Bergen ist auch ein solches Ideal, Alborbj, der Berg der Berge. Es ist so für die Anschauung der Parsen eine Welt des Guten vorhanden, Ideale, die nicht jenseits sind, sondern in der Existenz, in den wirklichen Dingen präsent.

Es wird Alles verehrt, was lebendig ist, Sonne, Stern, Baum, als Gutes, aber nur das Gute, das Licht in ihm, nicht seine besondere Gestalt, seine endliche, vergängliche Weise: es ist eine Trennung zwischen dem Substantiellen und dem, was der Vergänglichkeit angehört. Auch im Menschen ist ein Unterschied gesetzt, ein Höheres wird unterschieden von der

unmittelbaren Leiblichkeit, Natürlichkeit, Zeitlichkeit, Unbedeutendheit seines äußerlichen Seyns, Daseyns; das sind die Genien, Fervers. Unter den Bäumen wird einer ausgezeichnet: aus Hom, dem Baum, quillt das Wasser der Unsterblichkeit. So ist der Staat Erscheinung des Substantiellen, des Lichtreichs, der Fürst des obersten Lichts, die Beamten Repräsentanten der Geister des Ormuzd. Dieser Unterschied des Substantiellen und des Vergänglichen ist aber ein leichter Unterschied, der absolute ist der Unterschied des Guten und Bösen.

Es kann noch erwähnt werden, daß einer unter den Gehülfen des Ormuzd Mithras ist, der μεσίτης, Vermittler. Es ist eigenthümlich, daß schon Herodot diesen Mithra auszeichnet: doch scheint in der Religion der Parsen die Bestimmung der Vermittlung, Versöhnung noch nicht überwiegend gewesen zu seyn. Erst später ist der Mithradienst allgemeiner ausgebildet worden, wie das Bedürfniß der Versöhnung im Menschengeiste stärker bewußt, lebendiger und bestimmter geworden ist.

Der Mithradienst hat bei den Römern zur christlichen Zeit besondere Ausbildung erhalten, und noch im Mittelalter findet sich ein geheimer Mithradienst, angeblich mit dem Tempelherrnorden verbunden. Wie Mithra dem Ochsen das Messer in den Hals stößt, ist ein wesentliches Bild, das zum Mithracultus gehört, das hat man in Europa häufig gefunden.

c. Der Cultus.

Der Cultus dieser Religion folgt unmittelbar aus der Bestimmung dieser Religion. Er hat den Zweck, Ormuzd in seiner Schöpfung zu verherrlichen und die Verehrung des Guten in Allem ist Anfang und Ende. Die Gebete sind einfach, einförmig und ohne eigenthümliche Nüancen. Die Hauptbestimmung des Cultus ist, daß der Mensch sich selbst rein halten soll im Innern und im Aeußern und dieselbe Reinheit überall erhalten und verbreiten. Das ganze Leben des Parsen soll

dieser Cultus seyn, er ist nicht etwas Isolirtes, wie bei den Indiern. Ueberall soll der Parse das Leben fördern, fruchtbar machen, fröhlich erhalten, das Gute ausüben in Wort und That, an allen Orten, alles Gute fördern unter den Menschen, wie die Menschen selbst, Canäle graben, Bäume pflanzen, Wanderer beherbergen, Wüsten anbauen, Hungrige speisen, die Erde tränken, die selbst Subject und Genius andrer Seits ist.

Das ist diese Einseitigkeit der Abstraction.

2. Die syrische Religion oder die Religion des Schmerzes.

Die Bestimmung des Kampfes und des Sieges über das Böse ist von uns so eben betrachtet worden; diesen Kampf als Schmerz nun haben wir als nächstes Moment zu betrachten. Der Kampf als Schmerz scheint ein oberflächlicher Ausdruck zu seyn, es liegt aber darin, daß der Kampf nicht mehr nur äußerer Gegensatz, sondern in Einem Subject und in dessen Selbstempfindung ist. Der Kampf ist dann die Objectivirung des Schmerzes. Der Schmerz ist aber überhaupt der Verlauf der Endlichkeit und subjectiv die Zerknirschung des Gemüths. Dieser Verlauf der Endlichkeit, des Schmerzes, Kampfes, Sieges ist ein Moment in der Natur des Geistes und es kann nicht fehlen in dieser Sphäre, in welcher sich die Macht zu geistiger Freiheit fortbestimmt. Der Verlust seiner selbst, der Widerspruch des Beisichseyns mit dem Anderen, der sich zur unendlichen Einheit (es kann hier nur von der wahrhaften Unendlichkeit die Rede seyn) aufhebt, das Aufheben des Gegensatzes, — das sind wesentliche Bestimmungen in der Idee des Geistes, welche jetzt eintreten. Wir sind uns nun zwar der Entwickelung der Idee bewußt, ihres Ganges wie ihrer Momente, deren Totalität den Geist constituiren: aber diese Totalität ist noch nicht gesetzt, sondern ausgelassen in Momente, die sich nacheinander in dieser Sphäre darstellen.

Da der Inhalt noch nicht in den freien Geist gesetzt ist, indem die Momente noch nicht in die subjective Einheit resumirt sind, so ist er in unmittelbarer Weise und in die Form der Natürlichkeit hinausgeworfen: er wird in einem natürlichen Verlauf dargestellt, der aber wesentlich als symbolisch gewußt wird, und somit nicht nur Verlauf der äußerlichen Natur, sondern allgemeiner Verlauf ist. Gegen den Standpunkt, auf dem wir bisher noch standen und wo nicht der Geist, sondern die abstracte Macht das Herrschende ist, ist das Nächste in der Idee das Moment des Conflicts. Der Geist ist wesentlich dieß, aus seinem Andersseyn und aus der Ueberwindung dieses Andersseyns, durch die Negation der Negation zu sich selbst zu kommen; der Geist bringt sich hervor: er macht die Entfremdung seiner selbst durch. Da er aber noch nicht als Geist gesetzt ist, so ist dieser Verlauf der Entfremdung und der Rückkehr noch nicht ideell, als Moment des Geistes gesetzt, sondern unmittelbar und darum in der Form der Natürlichkeit.

Diese Bestimmung, wie wir sie gesehen, hat die Gestaltung erhalten in der phönizischen und den vorderasiatischen Religionen überhaupt. In diesen Religionen ist der angegebene Prozeß enthalten: das Unterliegen, die Entfremdung Gottes und das Wiederauferstehen desselben ist vornemlich in der phönizischen Religion herausgehoben. Die Vorstellung vom Phönix ist bekannt: es ist ein Vogel, der sich selbst verbrennt und aus seiner Asche geht ein junger Phönix in neuer Kräftigkeit hervor.

Diese Entfremdung, dieses Andersseyn als natürliche Negation bestimmt, ist der Tod, aber der Tod, der ebenso aufgehoben wird, indem daraus ein verjüngtes Aufleben eintritt. Der Geist ist ewig dieß, sich abzusterben, sich endlich zu machen in der Natürlichkeit, aber durch die Vernichtung seiner Natürlichkeit kommt er zu ihm selbst. Der Phönix ist dieß bekannte

Symbol, es ist nicht der Kampf des Guten mit dem Bösen, sondern ein göttlicher Verlauf, welcher der Natur Gottes selbst angehört und der Verlauf an Einem Individuum. Die nähere Form, in welcher dieser Verlauf gesetzt ist, ist der Adonis, welche Gestalt auch nach Aegypten und Griechenland übergegangen ist, auch in der Bibel wird er unter dem Namen: Thammus (תַּמּוּז) Ezech. 8, 14 erwähnt: „und siehe daselbst saßen Weiber, die weineten über den Thammus." Im Frühling wurde ein Hauptfest des Adonis gefeiert; es war eine Todtenfeier, ein Fest der Klage, welches mehrere Tage dauerte. Zwei Tage hindurch wurde Adonis mit Klagen gesucht; der dritte Tag war das Freudenfest, wo der Gott wieder auferstanden war. Das ganze Fest hat den Charakter einer Feier der Natur, die im Winter erstirbt und im Frühling wieder erwacht. Einer Seits ist dieß also ein Naturverlauf, andrer Seits aber ist er symbolisch zu nehmen als ein Moment des Gottes, das Absolute überhaupt bezeichnend.

Der Mythus des Adonis ist selbst mit der griechischen Mythologie verbunden. Nach dieser war Aphrodite die Mutter des Adonis, sie hielt ihn als zartes Kind in einem Kästchen verborgen und brachte dieses zur Ais; Persephone wollte dann das Kind, wie es die Mutter verlangte, nicht wieder herausgeben. Zeus entschied den Streit also, daß jede der beiden Göttinnen den Adonis ein Drittheil des Jahres behalten durfte; das letzte Drittheil war seiner eignen Wahl überlassen; er zog es vor, auch diese Zeit bei der allgemeinen Mutter und der seinigen, Aphrodite, zuzubringen. Es bezieht sich zwar dieser Mythus nach seiner nächsten Auslegung auf den Samen unter der Erde, der dann heraufwächst. Der Mythus von Kastor und Pollux, die abwechselnd sich in der Unterwelt und auf der Erde aufhalten, bezieht sich auch darauf. Seine wahre Bedeutung ist aber nicht bloß die Veränderung der Natur, sondern der Uebergang überhaupt von der Lebendigkeit, dem affirmativen

Seyn zum Tode, der Negation und wiederum die Erhebung aus dieser Negation — die absolute Vermittlung, die wesentlich zum Begriff des Geistes gehört.

Dieses Moment des Geistes ist also hier zur Religion geworden.

3. Die Religion des Räthsels.

Die Form der Vermittlung des Geistes mit sich, in der das Natürliche noch überwiegend ist, die Form des Uebergehens, wo vom Andern als solchem angefangen wird, das die Natur überhaupt ist, und das Uebergehen noch nicht als Zusichkommen des Geistes erscheint, diese Form ist es, die den vorderasiatischen Religionen eigen ist. Das Fernere ist nun, daß dieses Uebergehen als ein Zusichkommen des Geistes erscheint, aber noch nicht so, daß dieses eine Versöhnung wäre, sondern daß der Kampf, das Ringen der Gegenstand ist, aber als Moment des Gottes selbst.

Dieser Uebergang zur geistigen Religion enthält zwar die concrete Subjectivität in sich, ist aber das Auseinandergelassenseyn dieser einfachen Subjectivität, ist die Entwickelung derselben, aber eine solche, die noch zugleich wild und gährend ist, noch nicht zur Beruhigung, zur eigentlich in sich freien Geistigkeit gekommen ist.

Wie im Indischen diese Entwickelung als auseinandergefallen war, so ist hier die Bestimmtheit in ihrer Losgebundenheit, aber so, daß diese elementarischen Mächte des Geistigen und Natürlichen wesentlich bezogen sind auf die Subjectivität, so, daß es Ein Subject ist, das diese Momente durchläuft.

Im Indischen hatten wir auch Entstehen und Vergehen, aber nicht die Subjectivität, die Rückkehr in das Eine, nicht Eines, was selbst diese Formen, Unterschiede durchläuft und in und aus ihnen in sich zurückkehrt. Diese höhere Macht der Subjectivität ist es, welche entwickelt ausläßt den Unterschied aus sich, aber in sich geschlossen hält, der vielmehr denselben überwältigt.

Die Einseitigkeit dieser Form ist, daß diese reine Einheit des Guten, das Zurückgekehrtseyn, Beisichseyn fehlt, diese Freiheit nur hervorgeht, nur sich hervortreibt, aber noch nicht, so zu sagen, fertig, vollendet, noch nicht ein solcher Anfang ist, woran das Ende, das Resultat hervorbräche. Es ist also die Subjectivität in ihrer Realität, aber noch nicht in wahrhaft wirklicher Freiheit, sondern gährend in und aus dieser Realität.

Der Dualismus des Lichts und der Finsterniß fängt hier an sich zu vereinigen, so, daß in die Subjectivität selbst fällt dieses Finstere, Negative, das in seiner Steigerung auch zum Bösen wird. Die Subjectivität ist dieß, die entgegengesetzten Principien in sich zu vereinen, die Gewalt zu seyn, diesen Widerspruch zu ertragen und in sich aufzulösen.

Ormuzd hat den Ahriman immer sich gegenüber, es ist zwar auch die Vorstellung, daß am Ende Ahriman bezwungen werde, und Ormuzd allein herrsche, aber das ist nur als ein Zukünftiges ausgesprochen, nicht als etwas Präsentes. Gott, das Wesen, der Geist, das Wahre muß gegenwärtig seyn, nicht in der Vorstellung verlegt werden in die Vergangenheit oder Zukunft. Das Gute, das ist die nächste Forderung, muß auch in der That als reale Macht in sich gesetzt und wie als allgemeine, so als die reale Subjectivität gefaßt werden.

Diese Einheit der Subjectivität und daß durch diese unterschiedenen Momente, die Affirmation durch die Negation selbst hindurchgeht und mit der Rückkehr in sich und Versöhnung endet — ist dieser Standpunkt; aber so, daß das Thun dieser Subjectivität mehr nur dieß Gähren derselben ist, als die Subjectivität, die sich wirklich vollkommen erreicht und schon vollendet hat.

Ein Subject ist dieser Unterschied, ein Concretes in sich, Eine Entwickelung. So führt sich diese Subjectivität ein in die entwickelten Mächte, und vereint sie so, daß sie losgelassen

werden, dieß Subject eine Geschichte hat, die Geschichte des Lebens, Geistes, Bewegung in sich ist, wo es zum Unterschied dieser Mächte auseinander geht, wo dieß Subject sich verkehrt zum Fremdartigen gegen sich selbst.

Das Licht geht nicht unter, aber hier ist es Ein Subject, das sich selbst entfremdet, festgehalten wird in der Negativität seiner, aber in und aus dieser Entfremdung sich selbst wieder herstellt. Das Resultat ist die Vorstellung des freien Geistes, aber noch nicht als wahrhafte Idealität, zunächst nur das Drängen, den Hervorgang derselben hervorzubringen.

Es ist dieß die letzte Bestimmung der Naturreligion in diesem Kreise, und zwar die Stufe, welche den Uebergang zu der Religion der freien Subjectivität macht. Wenn wir die Stufe des Parsismus betrachten, so ist sie die Resumtion des Endlichen in die in sich seyende Einheit, in welcher sich das Gute bestimmt. Dieß Gute ist aber nur an sich concret, die Bestimmtheit ist einfach in sich, noch nicht das manifestirt Bestimmte, oder es ist noch die abstracte Subjectivität, noch nicht die reale Subjectivität. Daher das nächste Moment ist, daß außer dem Reich des Guten das Böse bestimmt worden ist. Diese Bestimmtheit ist als einfach, nicht entwickelt gesetzt, sie gilt nicht als Bestimmtheit, sondern nur als Allgemeinheit, und darum ist die Entwickelung, der Unterschied noch nicht darin als unterschieden vorhanden, es fällt vielmehr einer derselben noch außerhalb des Guten. Die Dinge sind nur gut als gelichtete, nur nach ihrer positiven Seite, nicht aber auch nach der Seite ihrer Besonderheit. Wir treten nun dem Begriff nach dem Reich der realen, wirklichen Subjectivität näher.

a. Bestimmung des Begriffs dieser Stufe.

Es fehlt das Material den Bestimmungen nicht, sondern es findet sich bestimmt auch in diesem concreten Felde ein. Der Unterschied ist nur, ob die Momente der Totalität auf oberflächliche, äußerliche Weise vorhanden sind, oder ob sie in dem

Innern, Wesenhaften bestehen, d. h., ob sie nur als oberflächliche Form und Gestalt sind oder als Bestimmung des Gehalts gesetzt und so gedacht werden: dieß macht den ungeheuren Unterschied aus. Wir treffen in allen Religionen mehr oder weniger die Weise des Selbstbewußtseyns, ferner Prädicate von Gott als Allmacht, Allwissenheit ꝛc. Bei den Indiern und Chinesen sehen wir erhabene Darstellungsweisen Gottes, so daß höhere Religionen in dieser Rücksicht nichts voraus haben, es sind sogenannte reine Vorstellungen von Gott (z. B. bei Friedrich von Schlegel's Weisheit der Indier), die als Ueberreste der vollkommenen ursprünglichen Religion betrachtet werden. Auch in der Lichtreligion sehen wir das einzelne Böse schon überall aufgehoben. Subjectivität fanden wir schon überall und zugleich in der concreten Bestimmung des Selbstbewußtseyns. Schon die Zauberei war die Macht des Selbstbewußtseyns über die Natur. Dieß macht denn freilich die besondere Schwierigkeit in der Betrachtung der Religion, daß wir hier nicht mit reinen Gedankenbestimmungen zu thun haben, wie in der Logik, noch mit existirenden, wie in der Natur, sondern mit solchen, denen, da sie den subjectiven und objectiven Geist bereits durchlaufen haben, das Moment des Selbstbewußtseyns, überhaupt des endlichen Geistes nicht fehlt: denn die Religion ist selbst das Selbstbewußtseyn des Geistes über sich selbst und er macht sich die verschiedenen, den Geist entwickelnden Stufen des Selbstbewußtseyns selbst zum Gegenstand des Bewußtseyns. Der Inhalt des Gegenstandes ist Gott, die absolute Totalität; die ganze Mannigfaltigkeit des Stoffes fehlt also nie. Man hat aber näher nach bestimmten Kategorieen zu suchen, die die Unterschiede der Religionen bilden. Man sucht ihn besonders in dem Schaffen des Wesens; dieses ist überall und auch nicht; ferner darin, ob es Ein Gott ist oder nicht; dieser Unterschied ist ebenso unzuverlässig, denn es findet sich sogar Ein Gott in der indischen Religion, und der Unterschied ist

dann nur in der Weise, wie sich die vielen Gestalten zur Einheit verknüpfen. Mehrere Engländer behaupten, daß die alte indische Religion die Einheit Gottes enthalte, als Sonne oder allgemeine Seele. Mit solchen Verstandes-Prädicaten ist nicht auszukommen.

Wenn man Gott solche Prädicate giebt, so ist er mit diesen Bestimmungen nicht erkannt in seiner Natur. Es sind sogar Prädicate endlicher Natur, diese ist auch mächtig, weise; wissend von Gott genommen würden sie über den endlichen Stoff erweitert durch das All, aber so verlieren die Prädicate ihre bestimmte Bedeutung und sind, wie die Trimurti im Brahm, verschwindend. Was wesentlich ist, ist in dem Einen Substantiellen, Immanenten enthalten, es ist wesentliche Bestimmung, die als solche gefaßt und gewußt wird, dieß sind nicht die Reflexions-Prädicate, nicht die äußere Gestalt, sondern Idee.

Wir haben so schon die Bestimmung der Subjectivität, der Selbstbestimmung gehabt, aber nur in oberflächlicher Form, noch nicht die Natur Gottes construirend. In der Lichtreligion war diese Bestimmung abstracte allgemeine Personification, weil in der Person die absoluten Momente nicht entwickelt enthalten sind. Subjectivität überhaupt ist abstracte Identität mit sich, Insichseyn, das sich unterscheidet, das aber ebenso Negativität dieses Unterschiedes ist, welches sich im Unterschiede erhält, diesen nicht aus sich entläßt, die Macht desselben bleibt, darin ist, aber darin für sich ist, den Unterschied momentan in sich hat.

1. Wenn wir dieß in Beziehung auf die nächste Form betrachten, so ist die Subjectivität diese sich auf sich beziehende Negativität und das Negative ist nicht mehr außer dem Guten, es muß vielmehr in der affirmativen Beziehung auf sich selbst enthalten, gesetzt seyn und ist so freilich nicht mehr das Böse. Das Negative also, das Böse, darf jetzt nicht mehr außer dem Guten fallen; sondern das Gute ist gerade dieß an ihm

selbst, das Böse zu seyn, wodurch denn freilich das Böse nicht das Böse bleibt, sondern als das auf sich selbst als Böse beziehende Böse sein Böseseyn aufhebt und sich zum Guten constituirt. Das Gute ist, die negative Beziehung auf sich als sein Anderes, das Böse zu setzen, so wie dieses die Bewegung, sein Negativseyn als das Negative zu setzen, d. h. aufzuheben. Diese gedoppelte Bewegung ist die Subjectivität. Diese ist nicht mehr das, was Brahm ist; im Brahm verschwinden nur diese Unterschiede, oder insofern der Unterschied gesetzt ist, so fällt er als selbständiger Gott außer ihm.

Die erste und wesentlich allgemeine Subjectivität ist nicht die vollkommen freie, rein geistige Subjectivität, sondern wird noch von der Natur afficirt und ist so zwar allgemeine Macht, aber die nur an sich seyende Macht, wie wir sie bisher hatten; als Subjectivität ist sie vielmehr die gesetzte Macht, und wird so gefaßt, wenn sie als ausschließende Subjectivität genommen wird.

Es ist dieß der Unterschied, die Macht an sich und insofern sie Subjectivität ist. Diese ist gesetzte Macht, ist als für sich seyende Macht gesetzt. Macht haben wir auch schon früher in allen Gestalten gehabt. Als erste Grundbestimmung ist sie eine rohe Macht über das nur Seyende, dann ist sie nur das Innere und die Unterschiede erscheinen als selbständige Existenzen außer ihr, hervorgegangen zwar aus ihr, aber außer ihr selbständig und insofern sie in ihr gefaßt würden, wären sie verschwunden. Wie die Unterschiede in Brahm verschwinden, in dieser Abstraction, indem das Selbstbewußtseyn sagt, ich bin Brahm, und hiermit alles Göttliche, alles Gute darin verschwunden ist, so hat die Abstraction keinen Inhalt, und insofern er außer ihr ist, ist er selbständig taumelnd. In Beziehung auf die besonderen Existenzen ist die Macht das wirkende, der Grund, aber sie bleibt nur das Innerliche, und wirkt nur auf allgemeine Weise; das, was die allgemeine Macht hervorbringt, insofern sie an sich ist, ist auch das Allgemeine, die Naturgesetze, diese gehören der an sich seyenden Macht an. Diese Macht wirkt, ist Macht an sich, ihr Wirken ist ebenso an sich, sie wirkt bewußtlos und die Existenzen, Sonne, Sterne, Meer, Flüsse, Menschen, Thiere ꝛc. erscheinen als selbständige Existenzen, nur ihr Inneres ist durch die Macht bestimmt. Insofern die Macht in dieser Sphäre erscheint, so kann sie es nur als gegen die Naturgesetze und hier wäre denn der Ort der Wunder. Bei den Indiern giebt es aber noch keine Wunder, denn sie haben keine vernünftige verständige Natur, sie hat keinen verständigen Zusammenhang, es ist alles wunderbar, daher sind keine Wunder. Sie können erst da seyn, wo der Gott als Subject bestimmt ist und als für sich seyende Macht in der Weise der Subjectivität wirkt.

Insofern die an sich seyende Macht als Subject vorgestellt wird, ist es gleichgültig, in welcher Gestalt, daher wird sie in Menschen, Thieren ꝛc. vorgestellt. Daß das Lebendige als unmittelbare Macht wirkt, kann eigentlich nicht widerlegt werden, da sie als an sich seyende Macht unsichtbar, unscheinbar wirkt.

Von dieser Macht muß die reale Macht unterschieden werden, dieß ist die Subjectivität. Hierin sind zwei Hauptbestimmungen zu bemerken.

Die erste ist, daß das Subject identisch mit sich ist und zugleich bestimmte unterschiedene Bestimmungen in sich setzt. Ein Subject dieser Unterschiede — Momente Eines Subjects. Das Gute ist so die allgemeine Selbstbestimmung, die so ganz allgemein ist, daß es den gleichen unterschiedslosen Umfang hat mit dem Wesen, die Bestimmung ist in der That nicht als Bestimmung gesetzt. Es gehört zur Subjectivität Selbstbestimmung, so daß die Bestimmungen erscheinen als eine Mehrheit von Bestimmungen, daß sie diese Realität haben gegen den Begriff, gegen das einfache Insichseyn der Subjectivität in sich. Aber diese Bestimmungen sind zunächst

noch in der Subjectivität eingeschlossen, sind innere Bestimmungen.

Das zweite Moment ist, daß das Subject ausschließend ist, negative Beziehung seiner auf sich selbst, wie die Macht, aber gegen Anderes; dieß Andere kann auch selbständig erscheinen, aber es ist gesetzt, daß die Selbständigkeit nur ein Schein ist, oder es ist so, daß seine Existenz, seine Gestaltung nur ein Negatives sey gegen die Macht der Subjectivität, so, daß diese das Herrschende sey. Die absolute Macht herrscht nicht, im Herrschen geht das Andere unter, hier bleibt dieses, aber gehorcht, dient als Mittel.

Die Entwickelung dieser Momente haben wir weiter zu betrachten. Diese ist von der Art, daß sie innerhalb gewisser Grenzen stehen bleiben muß, und besonders deshalb, weil wir uns erst im Uebergang zur Subjectivität befinden, diese tritt noch nicht frei, wahrhaft hervor, es ist hier noch Vermischung der substantiellen Einheit und der Subjectivität. Die Subjectivität vereinigt einer Seits wohl alles, läßt aber andrer Seits das Andere noch übrig, weil sie noch unreif ist, und die Vermischung hat daher noch den Mangel dessen, womit sie noch verwickelt ist, der Naturreligion. Was also die Art und Weise der Gestalt betrifft, in welcher der Geist sein Selbstbewußtseyn über sich zum Gegenstand seines Bewußtseyns hat, so zeigt sich diese Stufe als der Uebergang der früheren Gestalten auf die höhere Stufe der Religion. Die Subjectivität ist noch nicht für sich seyende und somit freie, sondern die Mitte zwischen Substanz und freier Subjectivität. Diese Stufe ist also voller Inconsequenzen und es ist die Aufgabe der Subjectivität, sich zu reinigen, es ist die Stufe des Räthsels.

In dieser Gährung kommen alle Momente vor. Es hat daher diesen Standpunkt zu betrachten ein besonderes Interesse, weil hier beide Stufen, die vorhergehende der Naturreligion und die folgende der freien Subjectivität, in ihren Hauptmomenten vorkommen, beide noch nicht gesondert, so ist denn nur Räthselhaftes und Verwirrung, und nur durch den Begriff hat man den Faden anzugeben, auf welcher Seite so Heterogenes zusammenkommt und welchem von beiden die Hauptmomente angehören.

Der Gott ist hier noch die innere Natur, die Macht an sich und deswegen ist die Gestalt für diese Macht zufällig, eine willkürliche. Dieser nur an sich seyenden Macht kann diese oder jene Gestalt eines Menschen, eines Thieres verliehen werden. Die Macht ist bewußtlose, thätige Intelligenz, die nicht geistig ist, nur Idee, aber nicht subjective Idee, sondern bewußtlose Lebendigkeit, das Leben überhaupt. Dieß ist nicht Subjectivität, ist nicht selbst überhaupt, wenn aber das Leben im Allgemeinen als Gestalt vorgestellt werden soll, so liegt am nächsten ein Lebendiges zu nehmen. Innerhalb des Lebens überhaupt liegt eben Lebendiges; welches Lebendige, welches Thier, welcher Mensch ist gleichgültig. So ist denn Thierdienst auf diesem Standpunkt vorhanden und zwar in größter Mannigfaltigkeit, es werden verschiedene Thiere in verschiedenen Localitäten verehrt.

Wichtiger dem Begriff nach ist, daß das Subject immanent in sich selbst bestimmt ist, in seiner Reflexion in sich ist und diese Bestimmung nicht mehr das allgemeine Gute ist, zwar dasselbe ist und so auch das Böse sich gegenüber hat. Aber das Weitere ist, daß die reale Subjectivität Unterschiede in ihre Bestimmung setzt, daß hier verschiedenes Gutes gesetzt ist, ein innerer Inhalt und dieser von bestimmten Bestimmungen ist, nicht bloß allgemeine Bestimmung hat. Das Subject ist erst insofern reales Subject, oder die Freiheit beginnt erst damit, daß verschiedenes für mich seyn kann, daß die Möglichkeit zu wählen da ist, das Subject steht erst so über dem besondern Zweck, ist frei von der Besonderheit, wenn diese nicht den Umfang der Subjectivität selbst hat, nicht mehr das allgemeine

Gute iſt. Ein Anderes iſt, daß das Gute zugleich beſtimmt und zur unendlichen Weisheit erhoben iſt; hier iſt eine Mehrheit des Guten beſtimmt, und ſo ſteht die Subjectivität darüber, und es erſcheint als ſeine Wahl, das Eine oder das Andere zu wollen, es iſt das Subject *beſchließend* geſetzt und es erſcheint die Beſtimmung der Zwecke und des Handelns.

Der Gott als ſubſtantielle Einheit iſt nicht *handelnd*, er vernichtet, erzeugt, iſt der Grund der Dinge, handelt aber nicht, wie z. B. *Brahm* iſt nicht handelnd, das ſelbſtändige Handeln iſt entweder nur eingebildet oder gehört den wechſelnden Incarnationen an. Es iſt jedoch nur ein beſchränkter Zweck, der hier eintreten kann, es iſt nur die erſte Subjectivität, deren Inhalt noch nicht unendliche Wahrheit ſeyn kann.

Hier iſt es nun auch, daß die Geſtalt als menſchliche beſtimmt und ſo ein Uebergang des Gottes aus der thieriſchen zur menſchlichen Geſtalt iſt. In freier Subjectivität iſt unmittelbar die einem ſolchen Begriff entſprechende Geſtalt nur die menſchliche, es iſt nicht mehr nur Leben, ſondern freies Beſtimmen nach Zwecken, es tritt alſo für die Geſtalt die menſchliche Beſtimmung ein, etwa eine beſondere Subjectivität, ein Held, ein alter König ꝛc. Nicht ſo beſtimmt, wie *Ormuzd* in unbeſtimmt menſchlicher Geſtalt, iſt hier die menſchliche, wo die beſonderen Zwecke als in der erſten Subjectivität eintreten; es tritt vielmehr die Beſonderheit der Geſtalt hervor, die beſondere Zwecke hat und Localitätsbeſtimmungen. Die Hauptmomente fallen damit zuſammen. An dem Subject muß nämlich näher die entwickelte Beſtimmtheit erſcheinen, die beſtimmten Zwecke des Handelns ſind beſchränkt, beſtimmt, nicht Beſtimmtheit in ihrer Totalität. Die Beſtimmtheit muß auch in ihrer *Totalität* an dem Subject erſcheinen, die entwickelte Subjectivität muß an ihm angeſchaut werden, aber die *Momente* ſind noch nicht die *Totalität der Geſtalt*, ſondern ſtellen ſich zuerſt als ein *Aufeinanderfolgen* dar, als Lebenslauf,

als *verſchiedene Zuſtände* des Subjects. Erſt ſpäter kommt das Subject als abſoluter Geiſt dazu, ſeine Momente als Totalität an ſich zu haben. Hier iſt das Subject noch formell, ſeiner Beſtimmtheit nach noch beſchränkt, obgleich ihm die ganze Form zukommt, ſo iſt doch noch die Beſchränktheit, daß die Momente nur als Zuſtände, nicht jedes für ſich als Totalitäten ausgebildet ſind, nicht die ewige Geſchichte wird an dem Subject angeſchaut, ſo daß ſie die Natur deſſelben ausmachte, ſondern nur die Geſchichte von Zuſtänden. Der erſte iſt das Moment der Affirmation, der zweite ſeine Negation, der dritte die Rückkehr der Negation in ſich.

2 Das zweite Moment iſt das, worauf es hier beſonders ankommt. Die *Negation* erſcheint als Zuſtand des Subjects, es iſt ſeine Entäußerung, der Tod überhaupt; das dritte iſt die Wiederherſtellung, die Rückkehr zur Herrſchaft. Der *Tod* iſt die nächſte Weiſe, wie die Negation an dem Subject, inſofern es nur überhaupt natürliche, auch menſchlich daſeyende Geſtalt hat, erſcheint. Dieſe Negation hat ferner die weitere Beſtimmung, daß, weil es nicht die ewige Geſchichte iſt, nicht das Subject in ſeiner *Totalität* iſt, daß dieſer Tod gegen das einzelne Daſeyn als durch Anderes *von Außen* an daſſelbe kommt, durch das böſe Princip.

Hier haben wir Gott als Subjectivität überhaupt, Hauptmoment darin iſt, daß die Negation nicht außerhalb, ſondern ſchon in das Subject ſelbſt fällt, und das Subject weſentlich Rückkehr in ſich, Beiſichſeyn iſt. Dieß Beiſichſeyn enthält den Unterſchied, ein *Anderes ſeiner ſelbſt* zu ſetzen, zu haben — Negation — aber ebenſo in ſich zurückzukehren, bei ſich, identiſch mit ſich zu ſeyn in dieſer Rückkehr.

Es iſt Ein Subject; das Moment des Negativen, inſofern es als natürlich geſetzt in Beſtimmung der Natürlichkeit iſt, iſt der Tod. Es iſt alſo der Tod des Gottes, welche Beſtimmung hier eintritt.

Das Negative, dieser abstracte Ausdruck hat sehr viele Bestimmungen, ist Veränderung überhaupt, auch die Veränderung enthält partiellen Tod. Am Natürlichen erscheint diese Negation als Tod; so ist es noch in der Natürlichkeit, noch nicht rein am Geist, am geistigen Subject als solchen.

Ist es am Geist, so erscheint diese Negation im Menschen selbst, im Geist selbst als diese Bestimmung, daß sein natürlicher Wille für ihn ein anderer ist, er sich seinem Wesen, seiner Geistigkeit nach unterscheidet von seinem natürlichen Willen. Dieser natürliche Wille ist hier die Negation, und der Mensch kommt zu sich, ist freier Geist, indem er diese Natürlichkeit überwindet, indem er sein Herz, die natürliche Einzelnheit, dieses Andere der Vernünftigkeit, als versöhnt mit dem Vernünftigen hat und so bei sich ist.

Dieses Beisichseyn, dieses Versöhnen ist nur durch diese Bewegung, diesen Gang vorhanden. Wenn der natürliche Wille als Böses erscheint, so erscheint die Negation als ein Vorgefundenes: der Mensch, zu seiner Wahrheit sich erhebend, findet diese natürliche Bestimmung als gegen das Vernünftige vor.

Aber eine höhere Vorstellung ist, daß die Negation das vom Geist Gesetzte ist: so ist Gott der Geist, indem er seinen Sohn, das Andere seiner, erzeugt, das Andere seiner selbst setzt, aber in ihm ist er bei sich selbst und schaut er sich an und ist er ewige Liebe; hier ist die Negation ebenso das Verschwindende. Diese Negation in Gott ist also dieß bestimmte wesentliche Moment; hier haben wir aber nur die Vorstellung der Subjectivität, die Subjectivität im Allgemeinen. So geschieht es, daß das Subject selbst diese unterschiedenen Zustände als seine durchgeht, so, daß diese Negation ihm immanent ist. Es kommt dann diese Bestimmung, insofern diese Negation als natürlicher Zustand erscheint, als Bestimmung des Todes herein, und der Gott mit der Bestimmung der Subjectivität erscheint hier in

seiner ewigen Geschichte, und zeigt sich, das absolut Affirmative zu seyn, das selbst stirbt, — Moment der Negation — sich entfremdet wird, verliert, aber durch diesen Verlust seiner selbst sich wieder findet, zu sich zurückkommt.

Es ist denn auch in dieser Religion ein und dasselbe Subject, das diese unterschiedenen Bestimmungen durchläuft. Das Negative, das wir in Form des Bösen hatten, als Ahriman, so, daß die Negation nicht zum Selbst des Ormuzd gehört, gehört hier zum Selbst des Gottes.

Wir haben die Negation in der Form des Todes auch schon gehabt: in der indischen Mythologie sind viele Incarnationen, namentlich Wischnu ist die Geschichte der Welt, und jetzt in der elften oder zwölften Incarnation; ebenso daß der Dalailama stirbt, ebenso Indra, der Gott des Natürlichen und Andere sterben und kommen wieder.

Aber dieß Sterben ist verschieden von dieser Negativität, von welcher hier die Rede ist, dem Tod, insofern er dem Subject angehört. Es kommt bei diesem Unterschied Alles auf die logischen Bestimmungen an. Man kann in allen Religionen Analogieen finden, die Menschwerdung Gottes und die Incarnationen, man brachte sogar den Namen Krischna und Christus zusammen; aber solche Zusammenstellungen sind, obgleich sie ein Gemeinsames, eine gleiche Bestimmung in sich haben, höchst oberflächlich. Das Wesentliche, worauf es ankommt, ist die weitere Bestimmung des Unterschiedes, der übersehen wird.

So ist das tausendmalige Sterben des Indra von andrer Art: die Substanz ferner bleibt die eine und dieselbe, sie verläßt nur diesen individuellen Körper des einen Lama, hat aber unmittelbar sich einen andern gewählt. Da geht dieß Sterben, diese Negation, die Substanz nicht an, sie ist nicht im Selbst gesetzt, im Subject als solchen, die Negation ist nicht eigenes, inneres Moment, immanente Bestimmung der Substanz, die den Schmerz des Todes nicht in sich selbst hat.

Das Sterben Gottes haben wir also erst hier als in ihm selbst, so, daß die Negation immanent in seinem Wesen, in ihm selbst ist, und dadurch ist wesentlich dieser Gott eben als Subject charakterisirt. Subject ist dieß, daß es in ihm dieß Andersseyn sich giebt und durch Negation seiner zu sich zurückkehrt, sich hervorbringt.

Dieser Tod scheint zunächst etwas unwürdiges zu seyn; wir haben in unsrer Vorstellung, daß es das Loos des Endlichen ist, zu vergehen und nach dieser Vorstellung wird der Tod, insofern er von Gott gebraucht wird, nur als Bestimmung aus der Sphäre des ihm unangemessenen Endlichen auf ihn übertragen, Gott wird so nicht wahrhaft gewußt, vielmehr verschlechtert durch die Bestimmung der Negation. Jener Behauptung des Todes im Göttlichen gegenüber steht die Forderung, daß Gott gefaßt werden muß als höchstes Wesen, nur mit sich identisch, und diese Vorstellung wird für die höchste und vornehmste gehalten, so daß der Geist erst zuletzt zu dieser Vorstellung kommt. Wenn Gott so als höchstes Wesen gefaßt wird, so ist er ohne Inhalt, und dieß die ärmste und eine ganz alte Vorstellung; der erste Schritt des objectiven Verhaltens ist der zu dieser Abstraction, zu Brahm, in welchem keine Negativität enthalten ist. Das Gute, das Licht ist ebenso dieß Abstractum, welches das Negative nur außer sich als Finsterniß hat. Von dieser Abstraction ist hier schon weiter gegangen zur concreten Vorstellung von Gott, und so tritt denn das Moment der Negation ein, auf diese eigenthümliche Weise zunächst als Tod, insofern Gott in der menschlichen Gestalt angeschaut wird und so ist das Moment des Todes hoch zu achten, als wesentliches Moment Gottes selbst, als immanent dem Wesen. Zur Selbstbestimmung gehört das Moment der inneren, nicht äußerlichen Negativität, wie dieß schon in dem Worte: Selbstbestimmung, liegt. Der Tod, der hier zur Erscheinung kommt, ist nicht wie der Tod des Lama, des Buddha, des Indra

und andrer indischen Götter, denen die Negativität eine äußerliche ist und als äußere Macht nur an sie kommt. Es ist ein Zeichen, daß fortgegangen ist zur bewußten Geistigkeit, zum Wissen der Freiheit, zum Wissen von Gott. Dieß Moment der Negation ist absolut wahrhaftes Moment Gottes. Der Tod ist dann eigenthümliche specielle Form, in welcher die Negation an der Gestalt erscheint. Wegen der göttlichen Totalität muß auch in den höheren Religionen das Moment der unmittelbaren Gestalt an der göttlichen Idee erkannt werden, denn ihr darf nichts fehlen.

Das Moment der Negation ist also hier dem göttlichen Begriff immanent, weil es ihm wesentlich in seiner Erscheinung zukommt. In den anderen Religionen haben wir gesehen, daß das Wesen Gottes nur erst bestimmt ist als abstractes Insichseyn, absolute Substantialität seiner selbst, hier ist der Tod nicht der Substanz zukommend, sondern er gilt nur als äußere Form, in der der Gott sich zeigt; ganz anders ist es, wenn es ein Geschehen ist, was dem Gotte selbst widerfährt, nicht bloß dem Individuum, worin er sich präsentirt. Es ist also das Wesen Gottes, was hier in dieser Bestimmung hervortritt.

3. Damit hängt nun aber weiter zusammen die Bestimmung, daß Gott sich wiederherstellt, aufersteht. Der unmittelbare Gott ist nicht Gott. Geist ist nur, was als frei in sich durch sich selbst ist, sich selbst setzt. Dieß enthält das Moment der Negation. Die Negation der Negation ist das Zurückkehren in sich und der Geist ist das ewige in sich Zurückgehen. Hier ist dann so auf dieser Stufe die Versöhnung; das Böse, der Tod wird vorgestellt als überwunden, der Gott ist damit wieder hergestellt und so ewig in sich wiederkehrend ist er der Geist.

b. Concrete Vorstellung dieser Stufe.

In der Existenz dieser Religion, in der Religion der Aegypter, kommen unendlich mannigfaltige Gebilde vor. Allein die Seele des Ganzen ist die Hauptbestimmung, die in

der Hauptfigur herausgehoben iſt. Oſiris iſt es, der zunächſt zwar die Negation als Aeußeres, als Anderes, als Typhon gegen ſich hat; aber es bleibt nicht bei dieſem äußerlichen Verhältniß, daß es nur ein Kampf wäre, wie ihn Ormuzd führt, ſondern die Negation kehrt in das Subject ſelbſt ein.

Das Subject wird getödtet, Oſiris ſtirbt, aber er wird ewig wieder hergeſtellt, und iſt ſo, als eine Vorſtellung, zum zweiten Mal Geborenes geſetzt, das nicht ein Natürliches iſt, ſondern als ein vom Natürlichen, Sinnlichen Abgeſchiedenes, hiermit geſetzt, beſtimmt als dem Reich des Vorſtellens, dem Boden des Geiſtigen, das über das Endliche hinaus dauert, angehörig, nicht dem Natürlichen als ſolchen.

Oſiris iſt der Gott der Vorſtellung, der vorgeſtellte Gott ſeiner innern Beſtimmung nach. Daß er nun ſtirbt, aber ebenſo wieder hergeſtellt wird, damit iſt ausdrücklich ausgeſprochen, daß er in dem Reich der Vorſtellung vorhanden iſt gegen das bloß natürliche Seyn.

Er iſt aber nicht nur ſo vorgeſtellt, ſondern wird auch als ſolcher gewußt. Es iſt das nicht einerlei. So als Vorgeſtelltes iſt Oſiris beſtimmt als der Herrſcher im Reich des Amenthes; wie er des Lebendigen Herr iſt, ſo auch der Herr des nicht mehr ſinnlich Fortexiſtirenden, ſondern der fortexiſtirenden Seele, die ſich abgetrennt hat vom Leibe, dem Sinnlichen, Vergänglichen. Das Todtenreich iſt das Reich, wo das natürliche Seyn überwunden iſt, das Reich der Vorſtellung, wo eben das erhalten iſt, was nicht natürliche Exiſtenz hat.

Typhon, das Böſe iſt überwunden, ebenſo der Schmerz, und Oſiris iſt der Richter nach Recht und Gerechtigkeit: das Böſe iſt überwunden, verurtheilt; damit tritt erſt das Richten ein, und daß es das Entſcheidende iſt, d. h. daß das Gute die Gewalt hat, ſich geltend zu machen, und das Richtige, das Böſe zu vernichten.

Wenn wir ſagen: Oſiris iſt ein Herrſcher der Todten, ſo

ſind die Todten eben dieſe, die nicht im Sinnlichen, Natürlichen geſetzt ſind, ſondern dauern für ſich über dem Sinnlichen, Natürlichen. Hiermit ſteht in Verbindung, daß das einzelne Subject gewußt wird als Dauerndes, entnommen dem Vergänglichen, für ſich feſt, unterſchieden vom Sinnlichen iſt.

Es iſt ein höchſt wichtiges Wort, das Herodot ſagt von der Unſterblichkeit, daß die Aegypter zuerſt geſagt, die Seele des Menſchen ſey unſterblich. In Indien, China iſt dieſes Fortleben, dieſes Metamorphoſiren, aber dieſes, wie die Fortdauer des Individuums, die Unſterblichkeit der Indier iſt ſelbſt nur etwas Untergeordnetes, Unweſentliches: das Höchſte iſt nicht eine affirmative Fortdauer, ſondern Nirwana, die Fortdauer im Zuſtand des Vernichtens des Affirmativen, oder nur ein Affirmativſcheinendes, identiſch mit Brahm zu ſeyn.

Dieſe Identität, Vereinigung mit Brahm iſt zugleich das Zerfließen in dieſe zwar affirmativ ſcheinende, doch durchaus in ſich beſtimmungsloſe, ununterſchiedene Einheit. Hier aber iſt conſequenter Weiſe dieß: das Höchſte des Bewußtſeyns iſt die Subjectivität als ſolche; dieſe iſt Totalität, vermag ſelbſtändig in ſich zu ſeyn, es iſt die Vorſtellung der wahrhaften Selbſtändigkeit.

Selbſtändig iſt, was nicht im Gegenſatz iſt, dieſen Gegenſatz vielmehr überwindet, nicht ein Endliches ſich gegenüber behält, ſondern dieſe Gegenſätze in ihm ſelbſt hat, aber zugleich in ſich ſelbſt überwunden. Dieſe Beſtimmung der Subjectivität, die objectiv iſt, dem Objectiven, dem Gott zukommt, iſt auch die Beſtimmung des ſubjectiven Bewußtſeyns: dieſes weiß ſich als Subject, als Totalität, wahrhafte Selbſtändigkeit, damit als unſterblich. Die höhere Beſtimmung des Menſchen iſt damit dem Bewußtſeyn aufgegangen.

So iſt das eine höchſt wichtige Beſtimmung, dieſe Negation der Negation, daß der Tod getödtet, das böſe Princip überwunden wird. Bei den Parſen wird es nicht überwunden,

sondern das Gute, Ormuzd, steht dem Bösen, dem Ahriman gegenüber und ist noch nicht zu dieser Reflexion gekommen, hier erst ist das Ueberwundenseyn des bösen Princips gesetzt.

Hiemit tritt dann die bereits angegebene Bestimmung ein, die wir bereits erkannt haben, daß dieser Wiedergeborene dann zugleich als abgeschieden vorgestellt ist, er ist Herrscher im Reich des Amenthes, wie Herrscher der Lebendigen, so auch Richter der Todten nach Recht und Gerechtigkeit. Hier tritt erst Recht und Sittlichkeit ein, in der Bestimmung der subjectiven Freiheit, dagegen fehlt beides in dem Gott der Substantialität, so ist denn hier eine Strafe und der Werth des Menschen tritt hervor, der nach der Sittlichkeit, dem Recht sich bestimmt.

Um dieses Allgemeine spielt nun eine unendliche Menge von Vorstellungen, Göttern her. Osiris ist nur eine dieser Vorstellungen und sogar nach Herodot eine der späteren, aber vornemlich im Reiche des Amenthes, als Herrscher der Todten, als Serapis, hat er sich über alle anderen Götter erhoben als das, worin man das höchste Interesse findet.

Herodot giebt, nach den Aussagen der Priester eine Reihefolge der ägyptischen Götter, und darunter findet sich Osiris unter den späteren: aber die Fortbildung des religiösen Bewußtseyns findet auch innerhalb einer Religion selbst statt; so schon haben wir in der indischen Religion gesehen, daß der Cultus des Vischnu und Siva später ist. In den heiligen Büchern der Parsen ist Mithra unter den anderen Amschadspan aufgeführt und steht mit diesen auf gleicher Stufe: schon bei Herodot aber wird Mithra hervorgehoben und zur Zeit der Römer, als alle Religionen nach Rom gebracht wurden, ist der Mithradienst eine der Hauptreligionen, während der Dienst des Ormuzd nicht diese Bedeutung erhielt.

So soll auch bei den Aegyptern Osiris eine spätere Gottheit seyn; bekanntlich ist zur Zeit der Römer der Serapis, eine besondere Gestaltung des Osiris, die Hauptgottheit der

Aegypter, dennoch ist er immer, wenn er auch später dem Geist aufgegangen ist, die Gottheit, in welcher sich die Totalität des Bewußtseyns aufgeschlossen hat.

Der Gegensatz der ägyptischen Anschauung tritt dann auch aus seiner Tiefe heraus und wird ein oberflächlicher. Typhon ist das physikalisch Böse und Osiris das belebende Princip: jenem fällt die unfruchtbare Wüste zu und er wird als Gluthwind, sengende Sonnenhitze vorgestellt. Ein anderer Gegensatz ist der natürliche von Osiris und Isis, der Sonne und der Erde, welche als Princip der Zeugung überhaupt angesehen wird; so stirbt auch Osiris, von Typhon überwunden, und Isis sucht überall seine Gebeine: der Gott stirbt, das ist wieder diese Negation. Die Gebeine des Osiris werden dann begraben, er selbst aber ist nun Herrscher des Todtenreiches geworden. Dieß ist der Verlauf der lebendigen Natur, ein nothwendiger Kreislauf in sich zurück: derselbe Kreislauf kommt auch der Natur des Geistes zu; den Ausdruck desselben stellt das Schicksal des Osiris dar. Das Eine bedeutet hier wiederum das Andere.

An den Osiris schließen sich die anderen Gottheiten an; er ist aber ihr Vereinigungspunkt und sie sind nur einzelne Momente der Totalität, die er vorstellt. So ist Ammun das Moment der Sonne, welche Bestimmung auch dem Osiris angehört. Außerdem giebt es noch eine Menge Gottheiten, die man calendarische genannt hat, weil sie sich auf die natürlichen Revolutionen des Jahres beziehen; einzelne Abschnitte des Jahres, wie das Frühlings-Aequinoctium, der junge Sommer und dergleichen sind in den calendarischen Gottheiten herausgehoben und personificirt.

Osiris bedeutet aber Geistiges, nicht nur Natürliches; er ist Gesetzgeber, er hat die Ehe eingesetzt, den Ackerbau und die Künste gelehrt; es finden sich in diesen Vorstellungen geschichtliche Anspielungen auf alte Könige: Osiris enthält somit

auch geschichtliche Züge. So scheinen auch die Incarnationen des Vischnu, die Eroberung von Ceylon auf die Geschichte Indiens hinzuweisen.

Wie Mithra, die Bestimmung, die in ihm liegt, als die interessanteste ist herausgehoben worden, und die parsische Religion ist der Mithradienst geworden, so ist hier Osiris, aber nicht in der unmittelbaren, sondern in der geistigen, intellectuellen Welt der Mittelpunkt geworden.

In dem Gesagten liegt, daß die Subjectivität hier zunächst in der Form der Vorstellung ist, wir haben es mit einem Subject, Geistigen zu thun, das auf menschliche Weise vorgestellt wird, aber es ist nicht ein unmittelbarer Mensch, seine Existenz nicht gesetzt in der Unmittelbarkeit des menschlichen Denkens, sondern in dem des Vorstellens.

Es ist ein Inhalt, der Momente, Bewegung in sich hat, wodurch er Subjectivität ist, aber auch in der Form, im Boden der Geistigkeit, über das Natürliche erhaben. So ist die Idee in diesem Boden der Vorstellung gesetzt, aber es ist daran dieser Mangel, daß es nur die Vorstellung der Subjectivität ist, der Subjectivität in ihrer abstracten Grundlage.

Es ist ist noch nicht die Tiefe des allgemeinen Gegensatzes darin, die Subjectivität noch nicht in ihrer absoluten Allgemeinheit und Geistigkeit gefaßt. So ist es oberflächliche, äußerliche Allgemeinheit.

Der Inhalt, der in der Vorstellung ist, ist nicht an die Zeit gebunden, er ist auf den Boden der Allgemeinheit gesetzt; daß Etwas in dieser Zeit ist, an diesem Raum, diese sinnliche Einzelnheit ist weggestreift. Alles hat durch die Vorstellung, indem es auf geistigem Boden ist, Allgemeinheit, wenn auch nur weniges Sinnliche abgestreift ist, wie bei der Vorstellung eines Hauses. Die Allgemeinheit ist so nur die äußerliche Allgemeinheit, Gemeinschaftlichkeit.

Daß nun die äußerliche Allgemeinheit hier noch das Herrschende ist, das hängt damit zusammen, daß die Grundlage, diese Vorstellung der Allgemeinheit noch nicht absolut in sich vertieft, noch nicht in sich erfüllte Grundlage ist, die Alles absorbirt, wodurch die natürlichen Dinge ideell gesetzt werden.

Insofern diese Subjectivität das Wesen ist, ist sie die allgemeine Grundlage, und die Geschichte, die das Subject ist, wird zugleich gewußt als Bewegung, Leben, Geschichte aller Dinge, der unmittelbaren Welt. So haben wir diesen Unterschied, daß diese allgemeine Subjectivität Grundlage ist auch für das Natürliche, das innere Allgemeine, das, was die Substanz des Natürlichen ist.

Da haben wir also zwei, das Natürliche und die innere Substanz, darin haben wir die Bestimmung des Symbolischen. Dem natürlichen Seyn wird zugeschrieben eine andere Grundlage, das unmittelbare Sinnliche erhält eine andere Substanz: es ist nicht mehr es selbst unmittelbar, sondern stellt vor etwas Anderes, das seine Substanz ist — seine Bedeutung.

Die Geschichte des Osiris ist in diesem abstracten Zusammenhange nun die innere, wesentliche Geschichte auch des Natürlichen, der Natur Aegyptens. Zu dieser gehört die Sonne, der Sonnenlauf, Nil, das Befruchtende, Verändernde. Die Geschichte des Osiris ist also Geschichte der Sonne: diese geht bis zu ihrem Culminationspunkt, dann geht sie zurück, ihre Strahlen, ihre Kraft werden matt, aber danach fängt sie an, sich wieder zu erheben, sie wird wiedergeboren.

Osiris bedeutet so die Sonne und die Sonne Osiris, die Sonne wird so aufgefaßt als dieser Kreislauf, das Jahr wird als das Eine Subject betrachtet, das an ihm selbst diese verschiedenen Zustände durchläuft. Im Osiris wird das Natürliche gefaßt, daß es Symbol desselben ist.

So ist Osiris der Nil, der wächst, Alles befruchtet, überschwemmt, und durch die Hitze — da spielt das böse Princip herein — klein, ohnmächtig wird, dann wieder zur Stärke

kommt. Das Jahr, die Sonne, der Nil wird als dieser in sich zurückgehende Kreislauf gefaßt.

Die besonderen Seiten an einem solchen Lauf werden momentan für sich als selbständig als eine Menge von Göttern vorgestellt, die einzelne Seiten, Momente dieses Kreislaufs bezeichnen. Sagt man nun: der Nil sey das Innere, die Bedeutung des Osiris sey die Sonne, der Nil, andere Götter seyen calendarische Gottheiten, so hat dieß seine Richtigkeit. Das Eine ist das Innere, das Andere das Darstellende, das Zeichen, das Bedeutende, wodurch sich dieß Innere äußerlich kund giebt. Aber der Lauf des Nils ist zugleich allgemeine Geschichte und man kann gegenseitig das Eine als das Innere und das Andere als Form der Darstellung, des Auffassens annehmen. Was in der That das Innere ist, ist Osiris, das Subject, dieser in sich zurückkehrende Kreislauf.

Das Symbol ist in dieser Weise das Herrschende: ein Inneres für sich, das äußerliche Weise des Daseyns hat; — — Beides ist unterschieden von einander. Es ist das Innere, das Subject, was hier frei, selbständig geworden, daß das Innere die Substanz sey vom Aeußerlichen, nicht im Widerspruch sey mit dem Aeußerlichen, nicht ein Dualismus — die Bedeutung, Vorstellung für sich gegen die sinnliche Weise des Daseyns, in dem sie den Mittelpunkt ausmacht.

Daß die Subjectivität in dieser Bestimmtheit als Mittelpunkt vorgestellt ist — damit hängt zusammen der Trieb, die Vorstellung zur Anschaubarkeit zu bringen. Die Vorstellung als solche muß sich aussprechen, und es ist der Mensch, der diese Bedeutung aus sich zur Anschaubarkeit produciren muß. Das Unmittelbare ist verschwunden, wenn es zur Anschauung, zur Weise der Unmittelbarkeit gebracht werden soll — und die Vorstellung hat das Bedürfniß, sich auf diese Weise zu vervollständigen; wenn sich die Vorstellung integrirt, so muß diese Unmittelbarkeit ein Vermitteltes, Product des Menschen seyn.

Früher hatten wir die Anschaubarkeit, Unmittelbarkeit selbst auf eine natürliche, unvermittelte Weise, daß Brahm im Denken, in dieser Versenkung des Menschen in sich seine Existenz, die Weise seiner Unmittelbarkeit hat, oder das Gute ist das Licht, also in der Form der Unmittelbarkeit, die auf unmittelbare Weise ist.

Indem hier nun aber von der Vorstellung ausgegangen wird, so muß diese sich zur Anschauung, Unmittelbarkeit bringen, aber es ist eine vermittelte, weil sie die von dem Menschen gesetzte Unmittelbarkeit ist. Es ist das Innere, was zur Unmittelbarkeit gebracht werden soll: der Nil, der Jahreslauf sind unmittelbare Existenzen, aber sie sind nur Symbol des Innern.

Ihre natürliche Geschichte ist in der Vorstellung zusammengefaßt, dieses Zusammengefaßtseyn, dieser Verlauf als Ein Subject, und das Subject selbst ist in sich diese zurückkehrende Bewegung. Dieser Kreislauf ist das Subject, was Vorstellung ist und was als Subject soll anschaubar gemacht werden.

c. Der Cultus.

Der eben beschriebene Trieb kann im Allgemeinen als der Cultus der Aegypter angesehen werden, dieser unendliche Trieb zu arbeiten, darzustellen, was noch erst innerlich, in der Vorstellung enthalten ist und deswegen sich noch nicht klar geworden. Die Aegypter haben Jahrtausende fortgearbeitet, ihren Boden sich zunächst zurecht gemacht, aber die Arbeit in religiöser Beziehung ist das Staunenswertheste, was je hervorgebracht worden, sowohl über als unter der Erde — Kunstwerke, die nur noch in dürftigen Ruinen vorhanden sind, die aber Alle wegen ihrer Schönheit und der Mühe der Ausarbeitung angestaunt haben.

Das ist das Geschäft, die That dieses Volkes gewesen, diese Werke hervorzubringen, es ist kein Stillstand in diesem Hervorbringen gewesen — der Geist als arbeitend, seine Vorstellung sich anschaubar zu machen, zur Klarheit, zum Bewußt-

seyn zu bringen, was er innerlich ist. Diese rastlose Arbeitsamkeit eines ganzen Volkes ist begründet unmittelbar in der Bestimmtheit, welche der Gott in dieser Religion hat.

Zunächst können wir uns dessen erinnern, wie im Osiris auch geistige Momente verehrt sind, wie Recht, Sittlichkeit, Einsetzung der Ehe, die Kunst u. s. w. Besonders aber ist Osiris Herr des Todtenreiches, Todtenrichter. Man findet eine unzählige Menge von Abbildungen, wo Osiris als Richter dargestellt wird und vor ihm ein Schreiber, der ihm die Handlungen der vorgeführten Seele aufzählt. Dieses Todtenreich, das Reich des Amenthes, macht einen Hauptpunkt in den religiösen Vorstellungen der Aegypter aus. Wie Osiris, das Belebende, dem Typhon, dem vernichtenden Princip gegenüber war, und die Sonne der Erde, so tritt nun hier *der Gegensatz des Lebendigen und des Todten* herein. Das Todtenreich ist eine so feste Vorstellung als das Reich des Lebendigen. Das Todtenreich schließt sich auf, wenn das natürliche Seyn überwunden ist, es beharrt daselbst das, was nicht mehr natürliche Existenz hat.

Die ungeheuren Werke der Aegypter, die uns noch übrig geblieben, sind fast nur solche, die für die *Todten* bestimmt waren. Das berühmte Labyrinth hatte so viel Gemächer über der Erde als unter der Erde. Die Paläste der Könige und der Priester sind in Schutthaufen verwandelt: die Gräber derselben haben der Zeit Trotz geboten. Tiefe, mehrere Stunden lang sich hindehnende Grotten findet man für die Mumien in Felsen gehauen, und alle Wände derselben sind mit Hieroglyphen bedeckt. Die größte Bewunderung erregen aber besonders die *Pyramiden*, Tempel für die Todten, nicht sowohl zu ihrem Andenken, als um ihnen zum Begräbnisse und zum Gehäuse zu dienen. Herodot sagt: die Aegypter seyen die ersten gewesen welche gelehrt haben, daß *die Seelen unsterblich* seyen. Man kann sich verwundern, daß, obschon die Aegypter an die

Unsterblichkeit der Seele geglaubt haben, sie dennoch so große Sorgfalt auf ihre Todten verwendeten: man könnte glauben, daß der Mensch, wenn er die Seele für unsterblich halte, seine Körperlichkeit nicht mehr besonders achte: allein es sind gerade die Völker, welche nicht an eine Unsterblichkeit glauben, die den Körper gering achten nach seinem Tode und für die Aufbewahrung desselben nicht sorgen. Die Ehre, welche dem Todten erwiesen wird, ist durchaus abhängig von der Vorstellung der Unsterblichkeit. Wenn der Körper in die Gewalt der Naturmacht fällt, die nicht mehr von der Seele gebändigt wird, so will der Mensch doch wenigstens nicht, daß die Natur *als solche* es ist, die ihre Macht und physikalische Nothwendigkeit auf den entseelten Körper, dieß edle Gefäß der Seele, ausübe, sondern daß der Mensch dieß mehr oder weniger vollbringe; sie suchen ihn daher dagegen zu schützen, oder geben ihn selbst, gleichsam mit ihrem freien Willen, der Erde wieder oder vernichten ihn durch's Feuer. In der ägyptischen Weise, die Todten zu ehren und den Körper aufzubewahren, ist nicht zu verkennen, daß man den Menschen erhoben wußte über die Naturmacht, seinen Körper daher vor dieser Macht zu erhalten suchte, um auch ihn darüber zu erheben. Das Verfahren der Völker gegen die Todten hängt durchaus mit dem religiösen Princip zusammen, und die verschiedenen Gebräuche, die beim Begräbnisse üblich sind, sind nicht ohne bedeutungsvolle Beziehungen. —

Sodann, um den eigenthümlichen Standpunkt der Kunst auf dieser Stufe zu fassen, haben wir uns daran zu erinnern, daß die Subjectivität hier wohl hervorgeht, aber nur erst ihrer Grundlage nach und daß ihre Vorstellung noch in die der Substantialität übergeht. Die wesentlichen Unterschiede haben sich demnach noch nicht vermittelt und geistig durchdrungen, sie sind vielmehr noch vermischt. Es können mehrere merkwürdige Züge aufgeführt werden, die diese *Vermischung und Verbindung des Gegenwärtigen und des Lebendigen mit der Idee*

des Göttlichen erläutern, so daß entweder das Göttliche zu einem Gegenwärtigen gemacht wird, oder auf der andern Seite menschliche, ja selbst thierische Gestalten heraufgehoben werden zum göttlichen und geistigen Moment. Herodot führt den ägyptischen Mythus an, die Aegypter seyen von einer Reihe von Königen, welche Götter gewesen, beherrscht worden. Hierin ist schon die Vermischung, daß der Gott als König und der König wiederum als Gott gewußt wird. Ferner sehen wir in unzählig vielen Kunstdarstellungen, welche die Einweihungen von Königen vorstellen, daß der Gott als der weihende erscheint und der König als der Sohn dieses Gottes; der König selbst findet sich denn auch als Ammun vorgestellt. Es wird von Alexander dem Großen erzählt, daß ihn das Orakel des Jupiter Ammon für den Sohn dieses Gottes erklärt habe: es ist dieß ganz dem ägyptischen Charakter gemäß; von ihren Königen sagten die Aegypter dasselbe. Die Priester gelten auch ein Mal als Priester des Gottes, dann aber auch als Gott selbst. Noch aus den späteren Zeiten der Ptolomäer haben wir viele Denkmäler und Inschriften, wo der König Ptolomäus immer nur der Sohn des Gottes oder Gott selbst heißt: ebenso die römischen Kaiser.

Auffallend zwar, aber bei der Vermischung der Vorstellung der Substantialität mit der der Subjectivität nicht mehr unerklärlich ist der Thierdienst, der von den Aegyptern mit der größten Härte ausgeübt wurde. Die verschiedenen Districte Aegyptens haben besondere Thiere verehrt, als Katzen, Hunde, Affen u. s. w., und darum sogar Kriege mit einander geführt. Das Leben solches Thieres war durchaus geheiligt, und der Todtschlag desselben wurde hart gerügt. Ferner räumte man diesen Thieren Wohnungen und Besitzungen ein und sammelte ihnen Vorräthe: ja! es geschah sogar, daß man in einer Hungersnoth lieber die Menschen sterben ließ, als daß man jene Vorräthe angegriffen hätte. Am meisten wurde der Apis verehrt, denn man glaubte, daß dieser Stier die Seele des Osiris

repräsentire. In den Särgen einiger Pyramiden hat man Apisknochen aufbewahrt gefunden. Alle Formen und Gestaltungen dieser Religion haben sich im Thierdienst vermengt. Gewiß gehört dieser Dienst zum Widrigsten und Gehässigsten. Aber schon oben bei der Religion der Indier haben wir gezeigt, wie der Mensch dazu kommen könne, ein Thier zu verehren: wenn Gott nicht als Geist, sondern als die Macht überhaupt gewußt wird, so ist solche Macht bewußtloses Wirken, etwa das allgemeine Leben: solche bewußtlose Macht tritt dann heraus in eine Gestaltung, zunächst in die Thiergestaltung: das Thier ist selbst ein Bewußtloses, führt ein dumpfes Stillleben in sich, gegenüber der menschlichen Willkür, so daß es scheinen kann, als habe es diese bewußtlose Macht, die im Ganzen wirkt, in sich. — Besonders eigenthümlich und charakteristisch ist aber die Gestaltung, daß die Priester oder Schreiber in den plastischen Darstellungen und Malereien häufig mit Thiermasken erscheinen, ebenso die Einbalsamirer der Mumien: dieses Gedoppelte einer äußerlichen Maske, welche unter sich eine andere Gestalt verbirgt, giebt zu erkennen, daß das Bewußtseyn nicht bloß in die dumpfe, thierische Lebendigkeit versenkt ist, sondern auch sich getrennt davon weiß und darin eine weitere Bedeutung erkennt. —

Auch im politischen Zustande Aegyptens findet sich das Ringen des Geistes, der aus der Unmittelbarkeit sich herauszuarbeiten sucht; so spricht die Geschichte oft von Kämpfen der Könige mit der Priesterkaste, und Herodot erwähnt deren auch von den frühesten Zeiten; der König Cheops habe die Tempel der Priester schließen lassen, andere Könige haben die Priesterkaste gänzlich unterworfen und ausgeschlossen. Dieser Gegensatz ist nicht mehr orientalisch, wir sehen hier den menschlich freien Willen sich empören gegen die Religion. Dieses Heraustreten aus der Abhängigkeit ist ein Zug, der wesentlich mit in Anschlag zu bringen ist. —

Besonders aber ist dieses Ringen und Hervorgehen des Geistes aus der Natürlichkeit in naiven und sehr anschaulichen Darstellungen in den Kunstgestalten ausgedrückt. Es braucht z. B. nur an das Bild der Sphinx erinnert zu werden. An den ägyptischen Kunstwerken ist überhaupt Alles symbolisch, die Bedeutsamkeit geht darin bis ins Kleinste; selbst die Anzahl der Säulen und der Stufen ist nicht nach der äußerlichen Zweckmäßigkeit berechnet, sondern sie bedeutet entweder die Monate oder die Fuße, die der Nil steigen muß, um das Land zu überschwemmen u. dgl. Der Geist des ägyptischen Volkes ist überhaupt ein Räthsel. In griechischen Kunstwerken ist Alles klar, Alles heraus; in den ägyptischen wird überall eine Aufgabe gemacht, es ist ein Aeußerliches, wodurch hingedeutet wird auf etwas, das noch nicht ausgesprochen ist.

Wenn aber auch der Geist auf diesem Standpunkt noch in der Gährung begriffen und noch in der Unklarheit befangen ist, wenn auch die wesentlichen Momente des religiösen Bewußtseyns theils mit einander vermischt, theils in dieser Vermischung oder vielmehr um dieser Vermischung willen mit einander in Kampf liegen: so ist es doch immer die freie Subjectivität, die hier hervorgeht, und so ist auch hier der eigenthümliche Ort, wo die Kunst, näher die schöne Kunst in der Religion hervortreten muß und nothwendig ist. Die Kunst ist zwar auch Nachahmung, aber nicht allein, sie kann jedoch dabei stehen bleiben; dann ist sie aber weder schöne Kunst, noch ein Bedürfniß der Religion. Nur als schöne Kunst ist sie dem Begriff Gottes angehörig. Die wahrhafte Kunst ist religiöse Kunst, aber diese ist nicht Bedürfniß, wenn der Gott noch eine Naturgestalt hat, z. B. der Sonne, des Flusses, sie ist auch nicht Bedürfniß, insofern die Realität und Anschaubarkeit des Gottes die Gestalt eines Menschen oder eines Thieres hat, auch nicht, wenn die Weise der Manifestation das Licht ist; sie fängt an, wenn die präsente menschliche Gestalt

zwar weggefallen ist, wie bei Buddha, aber in der Einbildung noch existirt, also bei der Einbildung der göttlichen Gestalt, z. B. in Bildern von Buddha, aber hier zugleich auch noch in den Lehrern, seinen Nachfolgern. Die menschliche Gestalt ist, nach der Seite, daß sie Erscheinung der Subjectivität ist, erst dann nothwendig, wenn Gott als Subject bestimmt ist. Das Bedürfniß ist dann, wenn das Moment der Natürlichkeit, der Unmittelbarkeit überwunden ist, im Begriff subjectiver Selbstbestimmung oder im Begriff der Freiheit, d. h. auf dem Standpunkt, worauf wir uns befinden. Indem die Weise des Daseyns durch das Innere selbst bestimmt ist, reicht die natürliche Gestalt nicht mehr zu, auch nicht die Nachahmung derselben. Alle Völker, ausgenommen die Juden und Muhamedaner, haben Götzenbilder, aber diese gehören nicht zur schönen Kunst, sondern sind nur Personification der Vorstellung, Zeichen der bloß vorgestellten eingebildeten Subjectivität, wo diese noch nicht als immanente Bestimmung des Wesens selbst ist. Die Vorstellung hat in der Religion eine äußerliche Form und es ist wesentlich davon zu unterscheiden, was gewußt wird, als dem Wesen Gottes angehörig. Gott ist in der indischen Religion Mensch geworden; die Totalität ist es, worin der Geist immer vorhanden; aber ob die Momente angesehen werden als gehörig dem Wesen oder nicht, das ist der Unterschied.

Es ist also Bedürfniß, Gott durch die schöne Kunst darzustellen, wenn das Moment der Natürlichkeit überwunden ist, wenn er als freie Subjectivität ist, und seine Manifestation, seine Erscheinung in seinem Daseyn durch den Geist von innen bestimmt ist, den Charakter geistiger Production zeigt. Erst, wenn Gott selbst die Bestimmung hat, die Unterschiede, unter denen er erscheint, aus seiner eignen Innerlichkeit zu setzen, erst dann tritt die Kunst für die Gestalt des Gottes als nothwendig ein.

In Ansehung des Hervortretens der Kunst sind besonders zwei Momente zu bemerken: 1) daß Gott in der Kunst vorgestellt wird als ein sinnlich Anschaubares; 2) daß der Gott als Kunstwerk ein durch Menschenhände Producirtes ist. — Unsrer Vorstellung nach sind beides Weisen, die der Idee Gottes nicht entsprechen, sofern nämlich dieses die einzige Weise seyn sollte; denn wohl ist uns bekannt, daß Gott auch, aber nur als verschwindendes Moment, Anschaubarkeit gehabt hat. Die Kunst ist auch nicht die letzte Weise unseres Cultus. Aber für die Stufe der noch nicht begeistigten Subjectivität, die also selbst noch unmittelbar ist, ist das unmittelbar anschaubare Daseyn angemessen und nothwendig. Hier ist dieß das Ganze der Weise der Manifestation, wie Gott für das Selbstbewußtseyn ist.

Es tritt also hier die Kunst hervor, und damit hängt zusammen, daß Gott als geistige Subjectivität gefaßt ist; die Natur des Geistes ist, sich selbst zu produciren, so daß die Weise des Daseyns eine von dem Subject hervorgebrachte ist, eine Entäußerung, die durch sich selbst gesetzt ist. Daß es sich setzt, sich manifestirt, sich bestimmt, daß die Weise des Daseyns eine vom Geist gesetzte ist, das ist in der Kunst vorhanden.

Das sinnliche Daseyn, in welchem der Gott angeschaut wird, ist seinem Begriff entsprechend, ist nicht Zeichen, sondern drückt in jedem Punkt das aus, von innen heraus producirt zu seyn, dem Gedanken, dem innern Begriff zu entsprechen; der wesentliche Mangel ist nun aber dabei, daß es noch sinnlich anschaubare Weise ist, daß diese Weise, in welcher das Subject sich setzt, sinnlich ist. Dieser Mangel kommt daher, daß es noch die erste Subjectivität ist, der erste freie Geist, sein Bestimmen ist sein erstes Bestimmen, und so ist in der Freiheit noch natürliche unmittelbare erste Bestimmung, d. h. das Moment der Natürlichkeit, der Sinnlichkeit.

Das Andere ist nun, daß das Kunstwerk von Menschen

producirt ist. Dieß ist ebenso unsrer Idee von Gott nicht angemessen. Nämlich die unendliche, wahrhaft geistige, die für sich als solche seyende Subjectivität producirt sich selbst, setzt sich als Anderes, als ihre Gestalt und sie ist erst als durch sich gesetzt und producirt frei. Aber diese ihre Gestaltung, die zunächst noch als das Ich=Ich in sich reflectirt ist, muß auch ausdrücklich die Bestimmung von Unterschiedenheit haben, so daß diese nur bestimmt ist durch Subjectivität oder daß sie nur erscheint an diesem zuerst noch Aeußerlichen. Zu dieser ersten Freiheit kommt hinzu, daß die durch das Subject producirte Gestaltung zurückgenommen wird in die Subjectivität. Das Erste ist so die Erschaffung der Welt, das Zweite die Versöhnung, daß sie sich an ihm selbst versöhnt mit dem wahrhaften Ersten. Bei der Subjectivität hingegen, die wir auf dieser Stufe haben, ist diese Rückkehr noch nicht vorhanden, wie sie noch die an sich seyende ist, fällt ihr Subjectseyn außer ihr in das für Andereseyn. Die Idee ist noch nicht da; denn zu ihr gehört, daß das Andere an ihm selbst sich reflectirt zur ersten Einheit. Dieser zweite Theil des Processes, der zur göttlichen Idee gehört, ist hier noch nicht gesetzt. Wenn wir die Bestimmung als Zweck betrachten, so ist als Zweck das erste Thun der Subjectivität noch ein beschränkter Zweck, dieses Volk, dieser besondere Zweck, und daß er allgemein werde, wahrhaft absoluter Zweck werde, dazu gehört die Rückkehr, ebenso daß die Natürlichkeit in Ansehung der Gestalt aufgehoben werde. So ist erst die Idee, wenn dieser zweite Theil des Processes hinzu kommt, der die Natürlichkeit, die Beschränktheit des Zweckes aufhebt, dadurch wird er erst allgemeiner Zweck. Hier ist der Geist nach seiner Manifestation erst der halbe Weg des Geistes, er ist noch einseitiger, endlicher Geist, d. h. subjectiver Geist, subjectives Selbstbewußtseyn, d. h. die Gestalt des Gottes, die Weise seines Seyns für Anderes, das Kunstwerk ist nur ein vollbrachtes, gesetztes

von dem einseitigen Geist, von dem subjectiven Geist, deshalb muß das Kunstwerk von Menschen gefertigt werden; dieß ist die Nothwendigkeit, warum die Manifestation der Götter durch die Kunst eine von Menschen gemachte ist. In der Religion des absoluten Geistes ist die Gestalt Gottes nicht vom menschlichen Geist gemacht. Gott selbst ist der wahrhaften Idee nach, als an und für sich seyendes Selbstbewußtseyn, Geist, producirt sich selbst, stellt sich dar als Seyn für Anderes, er ist durch sich selbst der Sohn, in der Gestaltung als Sohn ist dann der andere Theil des Processes vorhanden, daß Gott den Sohn liebt, sich identisch mit ihm setzt, aber auch unterschieden. Die Gestaltung erscheint in der Seite des Daseyns als Totalität für sich, aber als eine, die in der Liebe beibehalten ist; dieß erst ist der Geist an und für sich. Das Selbstbewußtseyn des Sohnes von sich ist zugleich sein Wissen vom Vater; im Vater hat der Sohn Wissen seiner von sich. Auf unsrer Stufe hingegen ist das Daseyn des Gottes, als Gottes, nicht ein Daseyn *durch ihn*, sondern durch *Anderes*. Hier ist der Geist noch auf halbem Wege stehen geblieben. Dieser Mangel der Kunst, daß der Gott von Menschen gemacht ist, wird auch gewußt in den Religionen, wo dieß die höchste Manifestation ist, und es wird gesucht, ihm abzuhelfen, aber nicht objectiv, sondern auf subjective Weise: die Götterbilder müssen geweihet werden, von den Negern bis zu den Griechen werden sie geweihet, d. h. der göttliche Geist wird in sie hineinbeschworen. Dieß kommt aus dem Bewußtseyn, dem Gefühl des Mangels; das Mittel ihm abzuhelfen ist aber eine Weise, die nicht in den Gegenständen selbst enthalten ist, sondern von außen an sie kommt. Selbst bei den Katholiken findet solche Weihe statt; z. B. der Bilder, Reliquien u. s. w.

Dieß ist die Nothwendigkeit, daß hier die Kunst hervorgeht, und die aufgezeigten Momente sind die, woraus dieß, daß der Gott als Kunstwerk ist, resultirt. Hier ist aber die

Kunst noch nicht frei und rein, ist noch im *Uebergange erst zur schönen Kunst*; sie tritt in dieser Verkehrung noch so auf, daß eben so gut gelten auch Gestaltungen für das Selbstbewußtseyn, die der unmittelbaren Natur angehören, die nicht durch den Geist erzeugt sind, Sonne, Thiere ꝛc. Es ist mehr die Kunstgestalt, die aus dem Thiere hervorbricht, die Gestalt der Sphinx, eine Vermischung von Kunstgestalt und Thiergestalt. Ein Menschenantlitz blickt uns hier aus einem Thierleibe an; die Subjectivität ist sich noch nicht selbst klar. Die Kunstgestalt ist daher noch nicht rein schön, sondern mehr oder weniger Nachahmung und Verzerrung. Das Allgemeine in dieser Sphäre ist das Vermischen der Subjectivität und der Substantialität.

Die Arbeitsamkeit dieses ganzen Volkes ist noch nicht an und für sich reine schöne Kunst gewesen, aber der Drang zur schönen Kunst. Die schöne Kunst enthält diese Bestimmung: der Geist muß in sich frei geworden seyn, frei von der Begierde, von der Natürlichkeit überhaupt, vom Unterjochtseyn durch die innere und äußere Natur, muß das Bedürfniß haben, sich zu wissen als frei, so als Gegenstand seines Bewußtseyns zu seyn.

Insofern der Geist noch nicht angekommen ist auf der Stufe, sich frei zu denken, muß er sich frei *anschauen*, sich als freien Geist in der Anschauung vor sich haben. Daß er so zum Gegenstand werde für die Anschauung in Weise der Unmittelbarkeit, welche Product ist, darin liegt, daß dieß sein Daseyn, seine Unmittelbarkeit ganz durch den Geist bestimmt ist, durchaus den Charakter hat, daß hier dargestellt ist ein freier Geist.

Dieses aber nennen wir eben das Schöne, wo alle Aeußerlichkeit durchaus charakteristisch bedeutsam ist, vom Innern als Freiem bestimmt. Es ist ein natürliches Material, so, daß die Züge darin nur Zeugen sind des in sich freien Geistes. Das natürliche Moment muß überhaupt überwunden seyn, daß es nur diene zur Aeußerung, Offenbarung des Geistes.

Indem der Inhalt in der ägyptischen Bestimmung diese Subjectivität ist, so ist der Drang hier vorhanden zur schönen Kunst, der vornemlich architektonisch gearbeitet und zugleich überzugehen versucht hat zur Schönheit der Gestalt. Insofern er aber nur Drang gewesen, so ist die Schönheit selbst noch nicht als solche hier hervorgegangen.

Daher nun dieser Kampf der Bedeutung mit dem Material der äußerlichen Gestalt überhaupt: es ist nur der Versuch, das Streben, der äußeren Gestaltung den inneren Geist einzuprägen. Die Pyramide ist ein Krystall für sich, worin ein Todter hauset; im Kunstwerk, das zur Schönheit dringt, wird die innere Seele der Aeußerlichkeit der Gestaltung eingebildet.

Es ist hier nur der Drang, weil die Bedeutung und Darstellung, die Vorstellung und das Daseyn in diesem Unterschied überhaupt gegen einander sind, und dieser Unterschied ist, weil die Subjectivität nur erst die allgemeine, abstracte, noch nicht die concrete, erfüllte Subjectivität ist.

Die ägyptische Religion ist so für uns in den Kunstwerken der Aegypter vorhanden, in dem, was dieselben uns sagen, verbunden mit dem Geschichtlichen, was uns alte Geschichtschreiber aufbehalten haben. — In neueren Zeiten besonders hat man die Ruinen Aegyptens vielfach untersucht und die stumme Sprache der Steingebilde, so wie der räthselhaften Hieroglyphen studiert.

Müssen wir den Vorzug eines Volkes anerkennen, das seinen Geist in Werke der Sprache niedergelegt hat, vor solchem, das der Nachwelt nur stumme Kunstwerke zurückgelassen hat, so müssen wir zugleich bedenken, daß hier, bei den Aegyptern deshalb noch keine schriftlichen Documente vorhanden sind, weil der Geist sich noch nicht abgeklärt hatte, sondern sich im Kampfe abarbeitete und zwar äußerlich, wie es in den Kunstwerken erscheint. Man ist zwar durch lange Studien endlich in der

Entzifferung der Hieroglyphensprache weiter gekommen, aber theils ist man noch nicht ganz zum Ziele gelangt, theils bleiben es immer Hieroglyphen. Bei den Mumien hat man viele Papyrusrollen gefunden, und glaubte daran einen rechten Schatz zu haben und wichtige Aufschlüsse zu erhalten: sie sind aber nichts anderes als eine Art von Archiv, und enthalten meist Kaufbriefe über Grundstücke, oder Gegenstände, die der Verstorbene erworben hat. — Es sind demnach hauptsächlich die vorhandenen Kunstwerke, deren Sprache wir zu entziffern haben und aus denen diese Religion zu erkennen ist.

Betrachten wir nun diese Kunstwerke, so finden wir, daß Alles wunderbar und phantastisch ist, aber immer mit einer bestimmten Bedeutung, wie es nicht der Fall war bei den Indiern. Wir haben so hier die Unmittelbarkeit der Aeußerlichkeit, und die Bedeutung, den Gedanken. Dieß haben wir zusammen in dem ungeheuren Conflict des Innern mit dem Aeußern; es ist ein ungeheurer Trieb des Innern, sich herauszuarbeiten, und das Aeußere stellt uns dieß Ringen des Geistes dar.

Die Gestalt ist noch nicht zur freien, schönen erhoben, noch nicht zur Klarheit vergeistigt, das Sinnliche, Natürliche noch nicht zum Geistigen vollkommen verklärt, so daß es nur Ausdruck des Geistigen, diese Organisation und die Züge dieser Organisation nur Zeichen wären, nur Bedeutung des Geistigen. Es fehlt dem ägyptischen Princip diese Durchsichtigkeit des Natürlichen, des Aeußerlichen der Gestaltung: es bleibt nur die Aufgabe, sich klar zu werden und das geistige Bewußtseyn sucht sich erst als das Innere aus der Natürlichkeit herauszuringen.

Die Hauptdarstellung, welche das Wesen dieses Ringens vollständig anschaulich macht, können wir in dem Bilde der Göttin zu Sais finden, die verschleiert dargestellt war. Es ist darin symbolisirt und in der Ueberschrift ihres Tempels (ich bin, was war, ist und seyn wird, meinen Schleier hat noch kein

Sterblicher gehoben) ausdrücklich ausgeſprochen, daß die Natur ein in ſich Unterſchiedenes ſey, nämlich ein Anderes gegen ihre unmittelbar ſich darbietende Erſcheinung, ein Räthſel; ſie habe ein Inneres, Verborgenes.

Aber, heißt es in jener Inſchrift weiter, die Frucht meines Leibes iſt Helios. Dieſes noch verborgene Weſen ſpricht alſo die Klarheit, die Sonne, das ſich ſelbſt Klarwerden, die geiſtige Sonne aus als den Sohn, der aus ihr geboren werde. Dieſe Klarheit iſt es, die erreicht iſt in der griechiſchen und jüdiſchen Religion, dort in der Kunſt und in der ſchönen Menſchengeſtalt, hier im objectiven Gedanken. Das Räthſel iſt gelöſt; die ägyptiſche Sphinx iſt, nach einem bedeutungsvollen, bewunderungswürdigen Mythus, von einem Griechen getödtet und das Räthſel ſo gelöſt worden: der Inhalt ſey der Menſch, der freie, ſich wiſſende Geiſt.

Druckfehler.

S. 60, Z. 16 v. o. iſt nach: „Form der" zu ſetzen: Allgemeinheit, ſodann in der Form der Beſonderheit und zuletzt in der Form der.
— 80 — 11 v. o. iſt nach: „ſich" zu ſetzen: als ſich.
— 107 — 5 v. o. iſt nach: „von" zu ſetzen: ſelbſtändigen.
— 136 — 3 v. u. iſt nach: „Seele" zu ſetzen: ; er.
— 207 — 4 v. u. ſtatt „dieſe" lies: dieſer.
— 286 — 7 v. u. ſtreiche: „Böſen".

Gedruckt bei den Gebr. Unger.

VOLUME 12

Georg Wilhelm Friedrich Hegel's

Werke.

Vollständige Ausgabe

durch

einen Verein von Freunden des Verewigten:

D. Ph. Marheineke, D. J. Schulze, D. Ed. Gans,
D. Lp. v. Henning, D. H. Hotho, D. C. Michelet,
D. F. Förster.

Τἀληθὲς ἀεὶ πλεῖστον ἰσχύει λόγου.
Sophocles.

Zwölfter Band.

Zweite Auflage.

Mit Königl. Würtembergischem, Großherzogl. Hessischem und der freien Stadt Frankfurt Privilegium gegen den Nachdruck und Nachdrucks-Verkauf.

Berlin, 1840.
Verlag von Duncker und Humblot.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel's

Vorlesungen

über die

Philosophie der Religion.

Nebst einer Schrift

über die

Beweise vom Daseyn Gottes.

Herausgegeben

von

D. Philipp Marheineke.

Zweiter Theil.

Zweite, verbesserte Auflage.

Mit Königl. Würtembergischem, Großherzogl. Hessischem und der freien Stadt Frankfurt Privilegium gegen den Nachdruck und Nachdrucks-Verkauf.

Berlin, 1840.

Verlag von Duncker und Humblot.

Inhalt des zweiten Bandes.

Zweiter Theil.

Die bestimmte Religion.

Zweiter Abschnitt.

Die Religion der geistigen Individualität.

Seite.

A. Der Uebergang 3
B. Metaphysischer Begriff dieser Sphäre 10
a. Der Begriff des Einen 14
b. Die Nothwendigkeit 19
c. Die Zweckmäßigkeit 27
C. Die Eintheilung 42

I.

Die Religion der Erhabenheit 46

A. Die Bestimmung des Begriffs.
a. Allgemeine Bestimmung 47
b. Die Bestimmung der göttlichen Besonderung 50
c. Die Form der Welt 58
B. Der Zweck Gottes mit der Welt 63
C. Der Cultus 77
Uebergang in die folgende Abhandlung 91

II.

Die Religion der Schönheit.

A. Begriff dieser Sphäre 96
B. Die Art und Weise des Gottes 99
C. Der Cultus 126
a. Die Gesinnung 126
b. Der Cultus als Dienst 136
c. Der Gottesdienst der Versöhnung 147

III.

Die Religion der Zweckmäßigkeit oder des Verstandes.

A. Begriff dieser Stufe 156
B. Diese Religion als die römische 165
C. Der Cultus 175

Seite.

Dritter Theil.

Die absolute Religion 191

A. Das Allgemeine dieser Religion
1. Die offenbare Religion 192
2. Die geoffenbarte, positive Religion 198
3. Die Religion der Wahrheit und Freiheit 207
B. Der metaphysische Begriff der Idee Gottes 209
C. Die Eintheilung 218

I.
Gott in seiner ewigen Idee an und für sich; das Reich des Vaters 223
1. Bestimmung des Elementes 224
2. Absolute Diremtion 225
3. Dreieinigkeit 226

II.
Die ewige Idee Gottes im Elemente des Bewußtseyns und Vorstellens, oder die Differenz, das Reich des Sohnes 247
1. Setzen des Unterschiedes 248
2. Die Welt 250
3. Bestimmung des Menschen 257

III.
Die Idee im Elemente der Gemeinde oder das Reich des Geistes 308
1. Begriff der Gemeinde 316
2. Die Realisirung der Gemeinde 330
3. Die Realisirung des Geistigen zur allgemeinen Wirklichkeit 340

Anhang.
Vorlesungen über die Beweise vom Daseyn Gottes 357

Der

Religionsphilosophie

zweiter Theil.

Die bestimmte Religion.

Zweiter Abschnitt.

Die Religion der geistigen Individualität.

Die Naturreligion ist am schwersten zu fassen, weil sie unserer Vorstellung am entferntesten liegt, und das Rohste, Unvollkommenste ist. Das Natürliche hat so vielerlei Gestaltungen in sich, daß der allgemeine, absolute Inhalt in der Form der Natürlichkeit und Unmittelbarkeit auseinanderfällt.

A. Der Uebergang zur Sphäre der geistigen Individualität.

Das Höhere ist das Tiefere, wo die unterschiedenen Momente in der Idealität der subjectiven Einheit zusammengefaßt werden, das Auseinanderfallen der Unmittelbarkeit aufgehoben, in die subjective Einheit zurückgebracht ist. Darum ist es nothwendig, daß, was in der Bestimmung der Natürlichkeit ist, solche Vielheit von Gestaltungen zeige, die als gleichgültig außereinander, als eigenthümliche Selbstständige sich darstellen.

Die allgemeine Bestimmung ist die freie Subjectivität, die ihren Drang, Trieb befriedigt hat. Die freie Subjectivität ist es, die die Herrschaft erlangt hat über das Endliche überhaupt, über das Natürliche und Endliche des Bewußtseyns, ob jenes physisch oder geistig ist, so, daß jetzt das Subject, der Geist als geistiges Subject gewußt wird in seinem Verhältniß zum Natürlichen und Endlichen, daß dieses theils nur dienend

ist, theils Gewand des Geistes, in ihm concret gegenwärtig, als vorstellend den Geist nur die Bestimmung hat der Manifestation und Verherrlichung des Geistes, daß der Geist in dieser Freiheit, Macht, Versöhnung mit sich selbst im Natürlichen, Aeußerlichen, Endlichen *für sich*, frei, heraus ist, unterschieden von diesem Endlichnatürlichen und Geistigen, von der Stätte des empirischen, veränderlichen Bewußtseyns, wie des Aeußerlichseyns.

Das ist die allgemeine Grundbestimmung dieser Stufe. Indem der Geist frei ist, das Endliche nur ideelles Moment an ihm, so ist er in sich *concret* gesetzt, und indem wir ihn und die Freiheit des Geistes als concret betrachten, so ist dieß der *vernünftige Geist*; der Inhalt macht das Vernünftige des Geistes aus.

Diese Bestimmtheit, die wir so eben sahen, nach Verhältniß des Inhalts, ist formell diese: daß das Natürliche, Endliche nur Zeuge des Geistes sey, nur dienend seiner Manifestation. Hier haben wir die Religion, innerhalb welcher der vernünftige Geist der Inhalt ist.

Der weitere Fortgang ist also, daß die freie Form der Subjectivität, das Bewußtseyn des Göttlichen in der Bestimmung freier Subjectivität unvermischt für sich hervortritt, so weit dieß seyn kann in der ersten freigewordenen Geistigkeit. Daß diese aber für sich allein gewußt wird, oder das Göttliche für sich als Subjectivität bestimmt ist, diese Reinigung ist schon in dem ausgesprochen, was wir gehabt haben. Das Subject ist *ausschließend*, ist das Princip der unendlichen Negativität und läßt, weil es seinem Inhalte nach *allgemein* ist, nichts bestehen neben ihm, was geistlos, bloß natürlich ist, eben so nichts, was nur substantiell, in sich formlos ist. Die Subjectivität ist die *unendliche Form* und als solche läßt sie, so wenig wie die leere, gediegene, unbestimmte *Substantialität*, so wenig auch die Form, die nicht frei ist, d. h. die *äußere Natürlichkeit* neben sich bestehen. Die Grundbestimmung ist, daß Gott gewußt wird, als frei sich in sich bestimmend überhaupt, zwar jetzt noch formell, aber doch schon frei in sich. Erkennen können wir dieß Hervortreten der freien Subjectivität in den Religionen und in den Völkern, denen diese Religionen zukommen, vornehmlich daran, ob in den Völkern allgemeine Gesetze, Gesetze der Freiheit, ob Recht und Sittlichkeit die Grundbestimmungen ausmachen und die Oberhand haben. Gott, als Subject gewußt, ist, daß er sich durch sich selbst bestimmt, d. h. daß seine Selbstbestimmungen die Gesetze der *Freiheit* sind; sie sind die Bestimmungen der Selbstbestimmung, so daß der Inhalt nur der Form des freien Selbstbestimmens angehört, womit denn nothwendig verbunden ist, daß die Gesetze die Freiheit zu ihrem Inhalte haben. Wenn wir dieß sehen, so tritt die Natürlichkeit, die Unmittelbarkeit zurück und in sich *allgemeine Zwecke* zeigen sich, in sich allgemein, obgleich sie äußerlich noch so unbedeutend seyn können oder ihrem Umfange nach noch nicht allgemein sind, wie der sittliche Mensch in seinem Handeln einen höchst geringen Umfang dem Inhalte überhaupt nach haben und doch in sich sittlich seyn kann. Die hellere Sonne des Geistes läßt das natürliche Licht erbleichen. Damit treten wir aus dem Kreise der Naturreligion heraus. Wir treten zu Göttern, die wesentlich Stifter von Staaten, der Ehe, Stifter des friedlichen Lebens, Erzeuger der Kunst sind, die aus ihrem Haupt entspringt, Götter, die Orakel, Staaten regieren, Recht und Sittlichkeit hervorbringen und schützen. Die Völker, deren Selbstbewußtseyn dahin gekommen ist, die Subjectivität als Idealität des Natürlichen zu wissen, sind damit überhaupt in den Kreis der *Idealität*, in das Reich der Seele und auf den Boden des Geisterreiches herübergetreten. Das Band der sinnlichen Anschauung, des gedankenlosen Irrsals haben sie von der Stirne gerissen und den Gedanken, die *intellectuelle Sphäre* ergriffen, erschaffen

und im Innern den festen Boden gewonnen. Sie haben das Heiligthum gegründet, das jetzt Festigkeit und Halt für sich hat.

Der Fortgang war bisher der. Von der Begierde fingen wir an, in der Religion der Zauberei, von der Herrschaft, Macht der Begierde über die Natur, nach bloß einzelnem Wollen, das nicht bestimmt ist durch den Gedanken. Das Zweite war die theoretische Bestimmung der Selbstständigkeit der Objectivität, worin denn alle Momente frei und losgelassen wurden, zur Selbstständigkeit kamen. Das Dritte war das theoretische, Selbstbestimmende, das diese losgebundenen Momente wieder in sich bekam, daß das Praktische theoretisch gemacht wird, das Gute, die Selbstbestimmung, endlich die Vermischung der Substantialität und Subjectivität.

Wenn wir nun fragen, wie hat sich die Idee Gottes bisher bestimmt? was ist Gott? was haben wir von ihm erkannt? so besteht dieß in Folgendem.

Nach der abstracten Form des metaphysischen Begriffs haben wir damit angefangen: Gott ist die Einheit des Unendlichen und Endlichen, und das Interesse ging allein darauf, zu sehen, wie die Besonderheit und Bestimmtheit, d. h. das Endliche dem Unendlichen einverleibt sey. Was hat sich nun hierüber bisher ergeben? Gott ist das Unendliche überhaupt, das mit sich Identische, die substantielle Macht; wenn wir zunächst dieß sagen, so ist damit die Endlichkeit noch nicht darin enthalten gesetzt und sie ist zuerst ganz unmittelbar Existenz des Unendlichen, das Selbstbewußtseyn; daß Gott dieß ist, die Unendlichkeit, die substantielle Macht zu seyn, das geht daraus hervor, dieß Bewußtseyn liegt darin, daß die substantielle Macht allein die Wahrheit der endlichen Dinge ist und daß die Wahrheit derselben allein ist, zurückzugehen in die substantielle Einheit. Gott ist also zuerst diese Macht, eine Bestimmung, die als ganz abstract höchst unvollkommen ist. Das Zweite ist, daß Gott die substantielle Macht in sich ist,

schlechthin Fürsichseyn, unterschieden von der Mannigfaltigkeit des Endlichen; dieß ist die in sich reflectirte Substantialität und von Gott ist dieß wesentlich zu fassen. Mit der in sich seyenden Substantialität, die sich vom Endlichen unterscheidet, ist ein höherer Boden vorhanden, aber die Bestimmung des Endlichen hat damit doch noch nicht das wahrhafte Verhältniß zu der substantiellen Macht, wodurch diese selbst das Unendliche wäre. Diese in sich seyende Substantialität ist dann Brahm und das bestehende Endliche die vielen Götter. Das Dritte ist, daß das Endliche identisch gesetzt wird mit der Substantialität, so daß es von gleichem Umfang sey, die reine allgemeine Form als Substantialität selbst ist; dieß ist denn Gott als das Gute.

Geistige Subjectivität, bei der wir jetzt angelangt sind, ist die ganz freie Macht der Selbstbestimmung, so daß diese nichts ist, keinen Inhalt hat als den Begriff, in diesem Selbstbestimmen selbst ist nichts als es selbst enthalten. Dieß Selbstbestimmen, dieser Inhalt ist dann eben so allgemein, unendlich, als die Macht als solche. Diese allgemeine Macht, die jetzt thätig ist als Selbstbestimmung, können wir Weisheit nennen. Insofern wir bei der geistigen Subjectivität sind, so sind wir beim Selbstbestimmen, beim Zweck, und diese sind so allgemein als die Macht, es sind so weise Zwecke. Zweckbestimmung liegt unmittelbar im Begriff der freien Subjectivität. Zweckmäßiges Handeln ist innere Selbstbestimmung, d. h. eine Bestimmung durch die Freiheit, durch das Subject, denn innen ist nichts als dieß, das Subject selber.

Diese Selbstbestimmung erhält sich in dem äußeren Daseyn, das natürliche Seyn gilt nicht mehr in seiner Unmittelbarkeit, es ist der Macht angehörig, für sie durchsichtig, nicht geltend für sich. Insofern sie sich äußert, und sie muß sich äußern, die Subjectivität muß sich Realität geben, so ist es die freie Selbstbestimmung allein, die sich in der Realisirung

erhält, in dem äußeren Daseyn, in der Natürlichkeit. Im zweckmäßigen Thun kommt also auch nichts heraus, als was schon da ist. Das unmittelbare Daseyn ist dagegen wie ohnmächtiges, nur Form, nur die Weise, wie der Zweck darin vorhanden, und dieser ist das Innere.

Wir finden uns also hier in der Sphäre des Zwecks, und zweckmäßiges Thun ist weises Thun, indem Weisheit ist, nach allgemein geltenden Zwecken zu handeln, und es ist noch kein anderer Inhalt vorhanden, denn es ist die freie Subjectivität, die sich bestimmt.

Der allgemeine Begriff ist hier der der Subjectivität, der Macht, die nach Zwecken handelt, thätig ist. Subjectivität ist thätig seyn überhaupt und der Zweck soll weise seyn, der Zweck soll identisch seyn mit dem Bestimmenden, der unbeschränkten Macht.

1. Zu betrachten ist hier zunächst das Verhältniß des Subjects zu der Natur, den natürlichen Dingen, näher zu dem, was wir früher Substantialität, die nur an sich seyende Macht genannt haben. Diese bleibt ein Inneres, aber die Subjectivität ist die für sich seyende Macht und von der an sich seyenden Macht und ihrer Realität, der Natur, unterschieden. Diese an sich seyende Macht, die Natur, ist nun jetzt heruntergesetzt zu einem Ohnmächtigen, Unselbstständigen für die sich seyende Macht, näher zu einem Mittel; das eigentliche Fürsichbestehen ist den natürlichen Dingen genommen, sie hatten bisher unmittelbare Theilnahme an der Substanz, jetzt in der subjectiven Macht sind sie von der Substantialität geschieden, unterschieden und gesetzt nur als negativ. Die Einheit der subjectiven Macht ist außer ihnen, ist unterschieden von ihnen, sie sind nur Mittel oder Weisen, die nicht mehr sind, als daß sie nur zum Erscheinen dienen, sie sind der Boden des Erscheinens und dem unterworfen, was an ihnen erscheint, sie

sollen sich nicht mehr unmittelbar zeigen, sondern ein Höheres an ihnen, die freie Subjectivität.

2. Welches ist aber die nähere Bestimmung in Ansehung der Weisheit? sie ist zunächst unbestimmt nach ihrem Zweck, wir wissen noch nicht, worin sie besteht, was die Zwecke dieser Macht sind, und stehen bei der unbestimmten Rede von der Weisheit Gottes. Gott ist weise, aber welches sind seine Wege, seine Zwecke? Damit gesagt werden könnte, welches sie sind, müßten die Zwecke in ihrer Bestimmtheit schon vorhanden seyn, d. h. in ihrer Entwickelung als ein Unterschied von Momenten. Hier haben wir aber nur erst das Bestimmen nach Zwecken überhaupt.

3. Weil Gott schlechthin real ist, so kann es in Ansehung seiner nicht bei dieser Unbestimmtheit in der Weisheit bleiben, die Zwecke müssen bestimmt seyn. Gott ist erscheinend, handelnd als Subject, das ist Hervortreten in das Daseyn, in die Wirklichkeit. Früher war die Einheit der Unendlichkeit und Endlichkeit nur als unmittelbare, so war sie das erste, beste Endliche, Sonne, Berg, Fluß ꝛc. und die Realität war eine unmittelbare. Hier ist es auch nothwendig, daß Gott da sey, d. h. daß sein Zweck ein bestimmter sey.

In Ansehung der Realität des Zwecks ist nun zweierlei zu bemerken. Das Erste ist die Frage, was ist der Boden, wo dieser Zweck vorhanden seyn kann? Der Zweck als innerer ist bloß subjectiver, ist nur Gedanke, Vorstellung; aber Gott ist als subjective Macht nicht bloß das Wollen, die Absicht ꝛc., sondern unmittelbar Wirken. Dieser Boden der Realisation, der Wirklichkeit des Zwecks, ist das Selbstbewußtseyn oder der endliche Geist. Zweck ist Bestimmung überhaupt, wir haben hier nur abstracte Bestimmungen, nicht entwickelte. Der Boden für den göttlichen Zweck ist also der endliche Geist. Das Weitere, Zweite ist nun, weil wir uns nur erst bei der Bestimmung der Weisheit überhaupt befinden, so haben wir für das,

was weise ist, keinen Inhalt, nichts Näheres, der Zweck ist an sich, im Begriff Gottes noch unbestimmt, das Weitere ist, daß der Zweck wirklich werden, realisirt werden muß. Es muß also Bestimmung in ihm seyn; die Bestimmung aber ist noch nicht entwickelt, die Bestimmung als solche, die Entwicklung ist noch nicht im göttlichen Wesen gesetzt, die Bestimmung ist deswegen endlich, äußerlich, ein zufälliger, besonderer Zweck. Er ist, indem er ist, nicht bestimmt in dem göttlichen Begriff, aber indem er es auch ist, ist er zufällig, ganz beschränkter Zweck, oder der Inhalt ist dem göttlichen Begriff äußerlich, von ihm verschiedener Zweck, nicht der an und für sich göttliche Zweck, d. h. Zweck, der entwickelt für sich wäre und in seiner Besonderheit die Bestimmtheit des göttlichen Begriffs ausdrückte.

Die Betrachtung der Naturreligion hat uns in derselben die Güte so allgemein als die Macht gezeigt, aber sie hat überhaupt noch die Bedeutung der substantiellen unmittelbaren Identität mit dem göttlichen Wesen, und alle Dinge sind deswegen gut und lichtvoll. Hier bei der Bestimmung der Subjectivität, der für sich seyenden Macht, hier ist der Zweck unterschieden von dem Begriff und die Bestimmtheit des Zwecks ist eben deswegen nur zufällig, weil die Verschiedenheit noch nicht zurückgenommen ist in den göttlichen Begriff, noch nicht demselben gleich gesetzt ist. Hier haben wir also nur Zwecke, die ihrem Inhalte nach endlich und dem göttlichen Begriff noch nicht angemessen sind; das endliche Selbstbewußtseyn ist so zunächst der Boden der Realisirung derselben. Dieß ist die Grundbestimmung des Standpunkts, auf dem wir uns befinden.

B. Metaphysischer Begriff dieser Sphäre.

Dieß ist die reine abstracte Denkbestimmung, die zu Grunde liegt. Wir abstrahiren noch von der Vorstellung, ebenso von der Nothwendigkeit der Realisirung des Begriffs, die nicht so sehr der Vorstellung angehört, die

vielmehr der Begriff selbst nothwendig macht. Wir haben hier den metaphysischen Begriff in Beziehung auf die Form von Beweisen des Daseyns Gottes. Der metaphysische Begriff bestimmt sich hier so gegen den vorhergehenden, daß bei diesem von der Einheit des Unendlichen und Endlichen angefangen wurde; das Unendliche war die absolute Negativität, die Macht an sich und der Gedanke und das Wesen der ersten Sphäre beschränkte sich auf diese Bestimmung der Unendlichkeit. Für uns war in jener Sphäre der Begriff allerdings Einheit des Endlichen und Unendlichen, aber für diese Stufe selbst war das Wesen nur bestimmt als das Unendliche, dieses ist die Grundlage und das Endliche kommt nur zu diesem Unendlichen hinzu; eben deswegen war die Seite der Bestimmung eine natürliche, daher war es Naturreligion, weil die Form zum Daseyn natürliche Existenz bedurfte. Die Naturreligion zeigte zwar auch schon die Unangemessenheit des unmittelbar Aeußerlichen zum Innerlichen. Im Maaßlosen tritt sie aus der unmittelbaren Identität des Natürlichen und Absoluten heraus und zwischen das unmittelbare Seyn und zwischen das Wesen. Zum Maaßlosen aufgespreizt berstet die Gestalt, verschwindet das natürliche Seyn und beginnt das Allgemeine für sich zu werden. Aber die Unendlichkeit ist noch nicht immanente Bestimmung und zu ihrer Darstellung werden noch Naturgestalten äußerlich und unangemessen gebraucht. So sehr das Natürliche im Maaßlosen negativ gesetzt ist, so sehr ist es auch positiv noch in seinem endlichen Seyn gegen das Unendliche. Oder das Maaßlose, ebenso als Alles in ihm verschwebt, eben so kraftlos ist es auch — es ist der Widerspruch der Macht und Ohnmacht. Jetzt ist hingegen das Wesen selbst als Einheit des Unendlichen und Endlichen bestimmt, als wahrhafte Macht, als in sich concrete Unendlichkeit, d. h. als die Einheit des Endlichen und Unendlichen. Das ist denn, was wir in der Bestimmung der Weis-

heit haben, sie ist die Macht, die sich in sich bestimmt, und dieß Bestimmen ist die endliche Seite, und so wird denn das Göttliche gewußt, das in sich concret, in sich unendliche Form ist; diese Form ist die Seite des Endlichen an sich, aber hier in die Seite des Unendlichen gesetzt. In der concreten Idealität des Wesens ist jener Widerspruch des Maaßlosen aufgehoben, da das Wesen ein Scheinen seiner für sich, nicht abstractes Fürsichseyn ist. Als die Macht gesetzt ist es die sich unterscheidende absolute Negativität, aber so, daß die Unterschiede aufgehoben, nur ein Schein sind. Mächtig ist das, welches die Seele, die Idee des Andern hat, das der Andere in seiner Unmittelbarkeit nur ist: wer das denkt, was die Andern nur sind, ist ihre Macht. Das Wesen (nicht ein Wesen, oder ein höheres Wesen) d. h. das Allgemeine als absolute Macht, da alle andern Bestimmungen in ihm aufgehoben sind, ist in sich befriedigt und die Totalität, es versucht sich nicht, um zu seyn, an den Naturgegenständen, sondern es hat seine Bestimmtheit in ihm selbst und ist die Totalität seines Scheines.

Weil so die Bestimmung des reinen Gedankens dem Bestimmen des Wesens selbst angehört, so folgt, daß der Fortgang in der Bestimmung nicht mehr bloß auf die natürliche Seite fällt, sondern in das Wesen selbst. Wenn wir also hier drei Stufen finden werden, so sind sie ein Fortgang im metaphysischen Begriff selbst, sie sind Momente in dem Wesen, unterschiedene Gestalten des Begriffs für das religiöse Selbstbewußtseyn dieses Standpunkts. Früher war der Fortgang nur an der äußeren Gestalt, hier ist es ein Fortgang am Begriff selbst. Jetzt ist das göttliche Wesen für sich selbst Wesen und die Unterschiede sind die eigene Reflexion desselben in sich. Wir erhalten so drei Begriffe. Der erste ist die Einheit, der zweite die Nothwendigkeit, der dritte die Zweckmäßigkeit, aber endliche, äußerliche Zweckmäßigkeit.

a. Die Einheit, absolute Macht, Negativität, die in sich reflectirt gesetzt ist, als absolut für sich seyend, absolute Subjectivität, so daß hier in diesem Wesen das Sinnliche unmittelbar getilgt ist. Sie ist Macht, die für sich ist, sie verträgt nichts Sinnliches, denn dieß ist das Endliche, noch nicht Aufgenommene, im Unendlichen noch nicht Aufgehobene. Hier wird dieß aber aufgehoben. Diese für sich seyende Subjectivität ist dann der Eine.

b. Die Nothwendigkeit. Der Eine ist diese absolute Macht, Alles ist nur als Negatives gesetzt in ihm, dieß ist der Begriff des Einen. Wenn wir aber so sagen, so ist die Entwickelung nicht gesetzt. Der Eine ist nur die Form der Einfachheit, die Nothwendigkeit ist nun der Proceß der Einheit selbst, sie ist die Einheit als Bewegung in sich, es ist nicht mehr der Eine, sondern die Einheit. Die Bewegung, die den Begriff ausmacht, ist die Einheit, die absolute Nothwendigkeit.

c. Die Zweckmäßigkeit. In der absoluten Nothwendigkeit ist die Bewegung gesetzt, die der Eine nur an sich ist, der Proceß und dieß ist, der Proceß der zufälligen Dinge, denn was gesetzt, negirt wird, sind die zufälligen Dinge. Aber in der Nothwendigkeit ist nur das Uebergehen, Kommen und Gehen der Dinge gesetzt; nun muß auch gesetzt seyn, daß sie seyend sind und verschieden erscheinen von dieser ihrer Einheit, diesem ihren Proceß der Nothwendigkeit, sie müssen wenigstens momentan erscheinen als seyend und zugleich als der Macht angehörend, aus der sie nicht heraustreten. So sind sie Mittel überhaupt, und die Einheit ist dieß, sich in diesem Proceß derselben zu erhalten, sich zu produciren in diesen Mitteln. Das ist die Einheit der Nothwendigkeit selbst, aber als unterschieden gesetzt von dem sich Bewegenden, worin sie sich erhält, so daß sie das Seyende nur als Negatives hat. So ist die Einheit Zweck überhaupt.

Diese drei Punkte stellen sich demnach so. Indem das Wesen absolute Negativität ist, so ist es die reine Identität mit sich, das Eine; es ist ebenso die Negativität der Einheit, welche aber mit der Einheit in Beziehung ist und durch dieß Durcheinanderseyn beider sich als Nothwendigkeit erweiset; drittens geht das Eine mit sich selbst zusammen aus der Bezogenheit seiner Unterschiedenheit, welche Einheit jedoch als dieß Zusammengesunkenseyn der Form mit sich einen endlichen Inhalt hat und somit diese in die Formunterschiede als Totalität entwickelnd den Begriff der Zweckmäßigkeit, aber endlicher Zweckmäßigkeit giebt.

Indem gesagt wird, daß dieß die drei metaphysischen Begriffe dreier Religionen sind, muß man sich nicht vorstellen, daß jeder dieser Begriffe nur Einer Religion angehört, vielmehr gehört jede dieser Bestimmungen allen dreien an. Wo Einer das Wesen ist, da ist auch Nothwendigkeit, aber nur an sich, nicht in seiner Bestimmung; ebenso bestimmt sich der Eine nach Zwecken, da er weise ist. Die Nothwendigkeit ist auch Eine und auch die Zweckmäßigkeit ist hier vorhanden, nur fällt sie außerhalb der Nothwendigkeit. Ist die Zweckmäßigkeit die Grundbestimmung, so ist damit auch die Macht für die Zwecke vorhanden und der Zweck selbst ist das Fatum. Der Unterschied ist nur, welche von diesen Bestimmungen des Objects als das Wesen gilt, ob dieß der Eine, oder die Nothwendigkeit, oder die Macht mit ihren Zwecken ist. Der Unterschied ist nur, welches davon als die Grundbestimmung des Wesens für jede Religion gilt.

Was nun näher zu betrachten ist, ist die Form, in der diese Bestimmungen die Gestalt von Beweisen des Daseyns Gottes erhalten haben.

a. Der Begriff des Einen. Es ist hier nicht um den Satz zu thun: Gott ist nur Einer; so ist der Eine nur ein Prädicat von Gott; wir haben das Subject Gott, und

ein Prädicat, außer dem er auch noch andere haben kann. Daß Gott nur Einer sey, dieß zu beweisen ist nicht schwer. Das Seyn geht über zum Wesen, dieses ist als in sich reflectirt das, was man oft ein Ens genannt hat, Individuum. Wenn wir sagen: Gott ist der Eine, so hat dieß einen andern Sinn, als wenn früher gesagt wurde, das Absolute, das Seyn ist Eines, τὸ ἕν. Parmenides sagte so: das Sein nur ist, oder nur das Eine ist. Dieses Eine ist aber nur das abstracte, nicht in sich reflectirte Unendliche, und so ist es vielmehr das Maaßlose und Unmächtige; denn es ist nur vergleichen mit dem unendlich mannigfachen Daseyn das Unendliche und besteht nothwendig in dieser Beziehung. Erst die Macht als der Eine aufgefaßt ist in der That das Allgemeine als die Macht gesetzt. Das Eine ist die Eine Seite und ihr gegenüber steht die Mannigfaltigkeit des Weltwesens. Der Eine dagegen ist die Einzelnheit, das Allgemeine, das in sich reflectirt ist, dessen andere Seite selbst alles Seyn in sich befaßt, so daß dasselbe in seine Einheit zurückgegangen ist.

Die Reflexion faßt nun die Bestimmung der Einheit Gottes auf und sucht dieselbe zu beweisen. Dieß gibt aber nicht die Form eines Beweises vom Daseyn Gottes. Eines wird unterschieden vom Substrate und das Interesse ist nur die Bestimmung des Eines-Seyns aufzuzeigen. Die Reflexion fällt darauf, weil Eins überhaupt die Reflexion in sich ist.

Diese Bestimmung nun, daß Gott nur Einer ist, geht zunächst nur gegen die Vielen überhaupt und in so fern auch gegen die andere Form, die wir als die zweite Form auf dieser Stufe betrachten werden. Die Widerlegung der spätern Bestimmung geht also hier voraus. Allerdings ist diese zweite Form in sich, in der Begriffsbestimmung concreter; aber als die Nothwendigkeit ist das an und für sich Bestimmtseyn nur Sollen, und weil es nur Sollen ist, so ist es Vielheit, hat es noch nicht die absolute Reflexion in sich und fehlt ihm

die Bestimmung Eines zu seyn. Freilich ist auch die Bestimmung des Einen noch einseitig, da sie nur die abstracte Form für sich ist, nicht die als Inhalt entwickelte Form.

Die Entwickelung der Nothwendigkeit dieser Bestimmung des Einen, die Erhebung zu diesem Einen Subjecte als dem Einen, wird nun so geführt, daß das Einsseyn als Prädicat gefaßt, Gott als Subject vorausgesetzt und nun gezeigt wird, daß die Bestimmung der Vielheit der Voraussetzung jenes Subjects zuwider ist. Das Verhältniß der Vielen kann nun so betrachtet werden, daß sie sich auf einander beziehen: dann berühren sie sich einander und treten sie mit sich in Conflict. Dieser Conflict ist aber unmittelbar die Erscheinung des Widerspruches selbst; denn die unterschiedenen Götter sollen sich nach ihrer Qualität erhalten und hier kommt ihre Endlichkeit zum Vorschein. Insofern Gott als das Allgemeine, das Wesen vorausgesetzt wird, so ist jene Endlichkeit, welche in der Vielheit liegt, dieser Voraussetzung nicht angemessen.

Bei endlichen Dingen stellen wir uns zwar vor, daß Substanzen in Conflict seyn können, ohne ihre Selbstständigkeit zu verlieren. Es scheint dann, daß sie nur ihre Oberfläche in den Conflict hinausschicken und sich selbst dahinter erhalten. Es wird demnach zwischen dem Innern und zwischen den Beziehungen des Subjects, der Substanz auf Andere unterschieden und die Substanz als passiv betrachtet, unbeschadet ihrer sonstigen Activität. Diese Unterscheidung ist jedoch unbegründet. Was die Vielen sind an Inhalt und an Macht, sind sie nur im Gegensatz, ihr Reflectirtseyn in sich ist nur das Inhaltsleere: sind sie daher auch der Form nach selbstständig, so sind sie doch dem Inhalte nach endlich und dieser erliegt derselben Dialektik, der das endliche Seyn unterliegt. Gegen die Voraussetzung der absoluten Macht, der allgemeinen Negativität alles Seyenden verschwindet daher die Vielheit solcher formell endlichen unmittelbar. In der Voraussetzung des Allgemeinen liegt sogleich dieses, daß Form und Inhalt nicht so getrennt seyn können, daß dem einen eine Qualität zukomme, die dem andern fehle. Durch ihre Qualitäten heben also die Götter unmittelbar einander auf.

Die Vielheit wird dann aber auch im Sinne der bloßen Verschiedenheit genommen, die sich nicht berührt. So spricht man von einer Vielheit der Welten, die nicht in Conflict und in Widerspruch mit einander kommen. Die Vorstellung hängt hartnäckig daran, in der Meinung, man könne eine solche Voraussetzung nicht widerlegen, weil in ihr kein Widerspruch liege. Es ist aber überhaupt eine der gewöhnlichen schlechten Reflexionsformen: man könne sich Etwas vorstellen. Vorstellen freilich kann man sich Alles und dasselbe als möglich auffassen; das will aber gar nichts sagen. Fragt man nun, worin die Verschiedenheit bestehe, und wird geantwortet, eines sey so mächtig als das andere, keines soll Qualitäten haben, die nicht das andere auch habe, so ist die Verschiedenheit ein leerer Ausdruck. Die Verschiedenheit muß nothwendig sogleich zu bestimmter Verschiedenheit fortgehen, so mangelt dann für unsre Reflexion dem einen, was dem andern eigen ist, aber nur für unsre Reflexion. Auch der Stein ist für unsre Reflexion nicht so vollkommen als die Pflanze, dem Steine aber für ihn selbst mangelt nichts, er fühlt und weiß von seinem Mangel nichts. Eben jene Verschiedenheit ist nur eine Vorstellung für unsre Reflexion.

So räsonnirt also die Reflexion und ihr Räsonnement ist richtig, allein eben so sehr zugleich unangemessen. Das Allgemeine das Wesen wird als Macht vorausgesetzt und es wird gefragt, ob ihm das Prädicat des Einen zukomme. Die Bestimmung des Einen fällt jedoch schon mit der Voraussetzung zusammen, denn die absolute Macht ist unmittelbar in der Bestimmung der Einzelnheit oder des

Einen. Der Beweis ist also ganz richtig, aber überflüssig und es ist dabei übersehen, daß die absolute Macht selbst schon in der Bestimmung des Einen ist. Prädicate von Gott zu beweisen ist überhaupt nicht Sache des Begriffs, auf diese Weise wird Gott nicht philosophisch erkannt.

Was aber in der That der wahre Sinn dieses Begriffs ist, das liegt nicht darin, daß Gott Einer ist, sondern daß der Eine Gott ist, so daß der Eine dieß Wesen erschöpft, nicht ein Prädicat ist. So ist es nicht eine Bestimmung neben andern, sondern eine solche, die das Wesen erfüllt, in dem Sinn der absoluten Macht als Subjectivität, als in sich reflectirt. Gott ist so selbst diese Bewegung des Subjects von sich aus auf sich zurück, die Selbstbestimmung seiner als des Einen, so, daß Subject und Prädikat dasselbe sind, diese Bewegung in einander, und daß nichts dazwischen liegen bleibt. Zur Form, diesen Begriff als Vermittelung darzustellen, worin der Begriff erschiene als ein Beweis vom Daseyn Gottes, dazu ist er nicht geeignet, denn das, wovon wir ausgehen, um zur Bestimmung des Einen zu kommen, ist das Unendliche, die absolute Negativität, der Eine ist nur die Bestimmung, welche hinzukommt, daß dieß die in sich reflectirte Subjectivität ist. Die Bewegung geht so zu sagen nur innerhalb des Ansichseyns am Unendlichen vor, es ist also nicht die Vermittelung die Gestalt, wie wir sie hier zu betrachten haben. Wir können zwar sagen, es ist ein Fortgang vom Unendlichen zur in sich bestimmten Subjectivität, aber der Anfang ist das Unendliche, dieß Unendliche aber als die absolute Negativität ist das in sich reflectirte Subject, in dem alles Viele aufgehoben ist. Wenn wir die Vermittelung näher betrachten wollten, so gingen wir von einem Gedanken aus, und es wäre als Gedanke gefaßt der Begriff an und für sich, von dem wir ausgingen zum Anderen, zum Seyn. Aber vom Begriff können wir hier noch nicht anfangen, denn diese Form des Anfangs

giebt einen anderen Beweis von dem Daseyn Gottes, der der christlichen Religion angehört und nicht dieser Religion. Der Eine ist noch nicht als Begriff gesetzt, noch nicht als Begriff für uns; das Wahrhafte, in sich concret Gesetzte, wie in der christlichen Religion, ist hier noch nicht vorhanden.

Indem das Absolute so als der Eine und als die Macht bestimmt ist, so ist das Selbstbewußtseyn nur Schein desselben: es ist ein solches wohl, für welches das Absolute sich manifestirt und zu dem es ein positives Verhältniß hat; denn die Reflexion der Macht in sich ist unmittelbar Abstoßen und dieß ist das Selbstbewußtseyn. Also die Persönlichkeit, das Selbstbewußtseyn beginnt hier zu gelten, aber nur noch in abstracter Bestimmung, so daß das Selbstbewußtseyn nach seinem concreten Gehalte sich nur als Schein weiß. Es ist unfrei, ohne Breite in sich, ohne Spielraum, Herz und Geist sind verengt, sein Gefühl besteht nur darin, den Herrn zu fühlen, sein Daseyn und sein Glück hat es nur in dieser engen Befangenheit. Wenn somit auch der Unterschied hervorgebrochen ist, so ist er doch nur gebunden, nicht wirklich los, nicht frei gelassen, das Selbstbewußtseyn concentrirt sich nur in diesen Einen Punkt und es weiß sich zwar als wesentlich (es wird nicht ertödtet wie im Brahm) aber zugleich ist es das Unwesentliche am Wesen.

b. Die Nothwendigkeit ist das, was selbst als Vermittelung gesetzt ist, deswegen ist hier eine Vermittelung für das Selbstbewußtseyn. Die Nothwendigkeit ist Bewegung, Proceß an sich, daß das Zufällige der Dinge, der Welt bestimmt ist als zufällig und dieß sich an ihm selbst aufhebt zur Nothwendigkeit. Indem in einer Religion das absolute Wesen als Nothwendigkeit angeschaut, gewußt, verehrt wird, so ist damit dieser Proceß vorhanden. Es könnte scheinen, als ob wir diesen Uebergang schon beim Fortgang des Endlichen zum Unendlichen gesehen haben, die Wahrheit des Endlichen war das Unendliche, das Aufheben des Endlichen an ihm selbst zum

Unendlichen, so geht denn auch das Zufällige zurück in die Nothwendigkeit. Ob wir die Bestimmung des Fortgangs des Endlichen zum Unendlichen oder des Zufälligen zur Nothwendigkeit haben, dieser Unterschied scheint in Bezug auf den Fortgang kein wesentlicher zu seyn. In der That haben beide dieselbe Grundbestimmung, das ist also einerseits richtig; auf der andern Seite ist aber der Unterschied concreter, als der der früheren Form des Processes. Wenn wir nämlich vom Endlichen anfangen, so heißt das Ding so, aber der erste Anfang ist, daß es gilt, daß es ist als seyend, oder wir nehmen es zuerst in affirmativer, positiver Form. Sein Ende liegt zwar in ihm, aber es hat zugleich noch unmittelbares Seyn. Zufällig ist schon concreter, das Zufällige kann seyn oder auch nicht seyn, zufällig ist das Wirkliche, was eben so gut Möglichkeit ist, dessen Seyn den Werth des Nichtseyns hat. Am Zufälligen ist so die Negation seiner selbst gesetzt, es ist so ein Uebergang vom Seyn ins Nichts, es ist wie das Endliche in sich negativ, aber da es auch Nichtseyn ist, so ist es der Uebergang auch vom Nichtseyn in Seyn. Die Bestimmung der Zufälligkeit ist also viel reicher, concreter, als die des Endlichen. Die Wahrheit der Zufälligkeit ist die Nothwendigkeit, dieß ist ein Daseyn, vermittelt durch sein Nichtseyn mit sich selbst. Wirklichkeit ist solches Daseyn, bei dem der Proceß innerhalb seiner selbst eingeschlossen ist, das durch sich selbst mit sich selbst zusammengeht.

Bei der Nothwendigkeit ist aber zu unterscheiden:

1. Die äußere Nothwendigkeit ist eigentlich zufällige Nothwendigkeit. Wenn eine Wirkung abhängig ist von Ursachen, so ist sie nothwendig, wenn diese oder jene Umstände concurriren, so muß dieses oder jenes herauskommen. Allein Umstände, die dieß veranlassen, sind unmittelbar, und da auf diesem Standpunkt unmittelbares Seyn nur den Werth der Möglichkeit hat, so sind die Umstände solche, die seyn können oder auch nicht, so ist die Nothwendigkeit relativ, verhält sich so zu den Umständen, die den Anfang machen, die so unmittelbar und zufällig sind. Dieß ist die äußere Nothwendigkeit, die nicht mehr Werth hat als die Zufälligkeit. Man kann äußere Nothwendigkeit beweisen, so daß dies oder jenes nothwendig ist, aber die Umstände sind immer zufällig, können seyn, auch nicht. Ein Ziegel fällt vom Dache und erschlägt einen Menschen, das Herunterfallen, das Zusammenkommen kann seyn oder auch nicht, ist zufällig. In dieser äußeren Nothwendigkeit ist nur das Resultat nothwendig, die Umstände sind zufällig. Diese, die bedingenden Ursachen und die Resultate, sind deshalb verschieden. Das Eine ist bestimmt als zufällig, das Andere als nothwendig, dieß ist der Unterschied abstract; aber es ist auch ein concreter Unterschied, es kommt etwas anderes heraus, als gesetzt war, da die Formen verschieden sind, so ist der Inhalt beider Seiten verschieden: der Ziegel fällt zufällig, der erschlagene Mensch, dies concrete Subject, der Tod desselben und jenes Herunterfallen ist ganz heterogen, vollkommen verschiedenen Inhalts, es kommt etwas ganz Anderes heraus als Resultat, was gesetzt ist. Wenn man so die Lebendigkeit nach den Bedingungen der äußern Nothwendigkeit betrachtet, als Resultat der Erde, Wärme, des Lichts, der Luft, Feuchtigkeit ꝛc., als Erzeugniß dieser Umstände, so ist dieß nach dem Verhältniß der äußern Nothwendigkeit gesprochen. Sie ist wohl zu unterscheiden von der wahrhaften inneren Nothwendigkeit.

2. Die innere Nothwendigkeit ist nämlich dieß, daß Alles, was als Ursache, Veranlassung, Gelegenheit vorausgesetzt ist und unterschieden wird, und das Resultat Einem angehört; die Nothwendigkeit macht Eine Einheit zusammen aus. Was in dieser Nothwendigkeit geschieht, ist so, daß nicht etwas Anderes aus Voraussetzungen resultirt, sondern der Proceß ist nur der, daß das, was vorausgesetzt ist, auch im Resultat hervor-

kommt, mit sich selbst zusammengeht, sich selbst findet; oder daß die beiden Momente des unmittelbaren Daseyns und des Gesetztwerdens als Ein Moment gesetzt sind. In der äußern Nothwendigkeit ist Zufälligkeit wesentlich oder unmittelbares Daseyn, das, was ist, ist nicht als Gesetztes, die Bedingungen gehören nicht der Einheit an, sie sind unmittelbar; und das Resultat ist nur Gesetztes nicht Seyn. Die Wirkung ist das Gesetzte, die Ursache das Ursprüngliche. In der wahrhaften Nothwendigkeit ist dies eine Einheit, die Umstände sind, sind aber nicht nur, sondern sind auch gesetzte durch die Einheit, sind in der That zufällig, aber an ihnen selbst; daß sie sich aufheben, die Negation ihres Seyns ist die Einheit der Nothwendigkeit, so daß ihr Seyn ein an sich negirtes ist. — Das Resultat ist dann nicht nur Resultat, oder nur Gesetztes, sondern es kommt ihm eben so das Seyn zu. Die Nothwendigkeit ist also das Setzen der Bedingungen; sie sind selbst gesetzt durch die Einheit, das Resultat ist auch ein gesetztes und zwar durch die Reflexion, durch den Proceß, durch die Reflexion der Einheit in sich selbst, diese Einheit aber ist denn das Seyn des Resultats. So geht in der Nothwendigkeit das, was geschieht, nur mit sich selbst zusammen. Die Einheit wirft sich hinaus, zerstreut sich in Umständen, die zufällig zu sein scheinen, die Einheit wirft ihre Bedingungen selbst hinaus, als unverdächtig, als gleichgültige Steine, die unmittelbar erscheinen, keinen Verdacht erregen. Das Zweite ist, daß sie gesetzt sind, nicht sich angehören, sondern einem Anderen, ihrem Resultat. So sind sie gebrochen in sich selbst, und die Manifestation ihres Gesetztseyns ist ihr sich Aufheben, das Hervorgehen eines Anderen, des Resultats, das aber nur ein Anderes scheint gegen ihre zerstreute Existenz. Der Inhalt aber ist der eine; das, was sie an sich sind, ist das Resultat, nur die Art und Weise der Erscheinung ist verändert. Das Resultat ist die Sammlung dessen, was die

Umstände enthalten, und Manifestation dessen als Gestalt. Das Leben ist es, was so sich seine Bedingungen, Reizmittel, Regungen hinauswirft, da sehen sie nicht aus wie Leben, sondern das Innere, das Ansich erscheint erst im Resultat. Nothwendigkeit ist also der Proceß, daß das Resultat nnd die Voraussetzung nur der Form nach unterschieden sind.

Wenn wir nun diese Form betrachten, wie die Nothwendigkeit die Gestalt von Beweisen des Daseyns Gottes erhalten hat, so sehen wir, daß der Inhalt der wahre Begriff ist: die Nothwendigkeit ist die Wahrheit der zufälligen Welt. Die näheren Entwickelungen gehören der Logik an. Der Begriff Gottes ist die absolute Nothwendigkeit; es ist dieß ein nothwendiger, wesentlicher Standpunkt, nicht der höchste, wahrhafte, aber ein solcher, aus dem der höhere hervorgeht und der eine Bedingung des höheren Begriffs ist, welcher ihn sich voraussetzt. Also das Absolute ist die Nothwendigkeit. Der Begriff der absoluten Nothwendigkeit entspricht noch nicht der Idee, die wir von Gott haben müssen, die aber als Vorstellung vorauszusetzen ist. Der höhere Begriff hat sich selbst zu begreifen. Dieß ist ein Mangel bei diesem Beweise des Daseyns Gottes. Was nun die Form anbetrifft in Bezug auf die absolute Nothwendigkeit, so ist es der bekannte kosmologische Beweis und heißt einfach so: die zufälligen Dinge setzen eine absolut nothwendige Ursache voraus, nun giebt es zufällige Dinge, ich und die Welt sind, also ist eine absolut nothwendige Ursache.

Das Mangelhafte in diesem Beweis zeigt sich leicht. Der Obersatz heißt; die zufälligen Dinge setzen eine absolut nothwendige Ursache voraus; dieser Satz ist allgemein ganz richtig und drückt den Zusammenhang von zufällig und nothwendig aus, und um sonstige Mäkeleien zu entfernen, braucht man nicht zu sagen, sie setzen eine absolut nothwendige Ursache voraus, denn dies ist ein Verhältniß endlicher Dinge, man kann sagen, sie setzen das absolut Nothwendige voraus,

so daß dieses als Subject vorgestellt ist. Der Satz enthält dann näher einen Widerspruch gegen die äußere Nothwendigkeit. Die zufälligen Dinge haben Ursachen, sind nothwendig, das, wodurch sie so sind, kann selber nur zufällig seyn, so wird man von der Ursache weiter geschickt zu zufälligen Dingen in unendlicher Progression. Der Satz schneidet dieß ab und hat so vollkommen Recht. Ein nur zufällig Nothwendiges, wäre keine Nothwendigkeit überhaupt, die reale Nothwendigkeit ist diesem Satz entgegengesetzt. Der Zusammenhang ist im Allgemeinen auch richtig, die zufälligen Dinge setzen voraus absolute Nothwendigkeit, aber die Art des Zusammenhangs ist unvollständig, die Verbindung ist als voraussetzend, erfordernd bestimmt. Dieß ist ein Zusammenhang der unbefangenen Reflexion, er enthält dieß, daß die zufälligen Dinge so auf eine Seite gestellt werden und die Nothwendigkeit auf die andere Seite, daß übergegangen wird von Einem zum Andern, beide Seiten fest gegeneinander sind. Durch die Festigkeit dieses Seyns werden die zufälligen Dinge Bedingungen des Seyns der Nothwendigkeit. Dieß spricht sich im Untersatz noch deutlicher aus: es giebt zufällige Dinge, folglich ist eine absolut nothwendige Ursache. Indem der Zusammenhang so gemacht wird, daß ein Seyendes das Andere bedingt, so liegt darin, als ob die zufälligen Dinge bedingten die absolute Nothwendigkeit; Eins bedingt das Andere, und so erscheint die Nothwendigkeit als vorausgesetzt, bedingt von den zufälligen Dingen. Die absolute Nothwendigkeit wird dadurch in Abhängigkeit gesetzt, so daß die zufälligen Dinge außerhalb ihrer bleiben.

Der wahrhafte Zusammenhang ist der, die zufälligen Dinge sind, aber ihr Seyn hat nur den Werth der Möglichkeit, sie sind und fallen, sind selbst nur vorausgesetzt durch den Proceß der Einheit, ihr erstes Moment ist das Gesetztwerden mit dem Schein des unmittelbaren Daseyns, das zweite ist, daß sie negirt werden, daß sie also wesentlich

gefaßt werden als Erscheinung. Im Proceß sind sie wesentliche Momente, und so kann man sagen, daß sie wesentliche Bedingung der absoluten Nothwendigkeit sind. In der endlichen Welt fängt man wohl von solchem Unmittelbaren an, in der wahrhaften ist die äußere Nothwendigkeit nur diese Erscheinung und das Unmittelbare ist nur Gesetztes. Dieß ist das Mangelhafte an dieser Art der Vermittelungen, die als Beweise des Daseyns Gottes gelten. Der Inhalt ist der wahrhafte, daß das Absolute erkannt werden muß als die absolute Nothwendigkeit.

3. Endlich die absolute Nothwendigkeit ist, und enthält an ihr selbst die Freiheit: denn eben ist sie das Zusammengehen ihrer mit sich selbst; sie ist schlechthin für sich, hängt nicht von Anderem ab, ihr Wirken ist das freie, nur das Zusammengehen mit sich selbst, ihr Proceß ist nur der des Sichselbstfindens, dieß ist aber die Freiheit. An sich ist die Nothwendigkeit frei, nur der Schein macht den Unterschied aus. Wir sehen dieß bei der Strafe. Die Strafe kommt als Uebel an den Menschen, als Gewalt, fremde Macht, in der er sich nicht selbst findet, als äußere Nothwendigkeit, als ein Aeußeres, das sich an ihn macht, und es kommt ein Anderes heraus, als das, was er gethan hat, es folgt die Strafe seiner Handlung, aber sie ist ein Anderes, als was er gewollt hat. Erkennt aber der Mensch die Strafe als gerecht, so ist sie die Folge und das Gesetz seines eigenen Willens, welches in seiner Handlung selbst liegt; es ist die Vernünftigkeit seiner Handlung, die an ihn kommt mit dem Schein eines Anderen, er erleidet keine Gewalt, er trägt seine eigene That, fühlt sich frei darin, sein Eigenes kommt an ihn, das Recht, das Vernünftige in seiner That. Die Nothwendigkeit enthält aber nur an sich die Freiheit; dieß ist ein wesentlicher Umstand, sie ist nur formelle Freiheit, subjective Freiheit; das liegt darin, daß die Nothwendigkeit noch keinen Inhalt in sich hat.

Indem die Nothwendigkeit das einfache Zusammengehen mit ihr selber ist, so ist sie die Freiheit. Wir verlangen bei ihr Bewegung, Umstände ꝛc. Dieß ist die Seite der Vermittelung, aber indem wir sagen, dieß ist nothwendig, so ist dieß eine Einheit; was nothwendig ist, das ist, dies ist der einfache Ausdruck, das Resultat, in welches der Proceß zusammen gegangen ist. Es ist die einfache Beziehung auf sich selbst, das sich selbst Finden, die Nothwendigkeit ist das Freieste, sie ist durch Nichts bestimmt, beschränkt, alle Vermittelungen sind wieder darin aufgehoben. Die Nothwendigkeit ist die Vermittelung, die sich selbst aufgiebt, sie ist an sich die Freiheit. Die Gesinnung, sich der Nothwendigkeit zu unterwerfen, wie sie bei den Griechen war und bei den Muhamedanern noch ist, hält wohl in sich die Freiheit, aber es ist nur die ansichseyende formelle Freiheit; vor der Nothwendigkeit gilt kein Inhalt, kein Vorsatz, keine Bestimmtheit und darin besteht noch ihr Mangel.

Die Nothwendigkeit nach ihrem höheren Begriff, die reale Nothwendigkeit ist denn eben die Freiheit als solche, der Begriff als solcher, oder näher bestimmt der Zweck. Die Nothwendigkeit ist nämlich inhaltslos oder es ist der Unterschied nicht gesetzt, der in ihr enthalten ist, sie ist der Proceß, den wir gesehen haben, nämlich das bloße Werden, was Unterschiedenheiten nur enthalten soll, und was also in ihm enthalten ist, ist zwar der Unterschied, der aber noch nicht gesetzt ist. Sie ist das mit sich Zusammengehen, zwar nur durch Vermittelung und damit ist Unterschiedenheit überhaupt gesetzt; sie ist zunächst noch abstracte Selbstbestimmung, die Bestimmtheit, Besonderung soll überhaupt nur seyn, damit die Bestimmtheit wirklich sey, dazu gehört, daß die Besonderung und der Unterschied im Zusammengehen mit sich als aushaltend gegen das Uebergehen im Proceß als sich erhaltend in der Nothwendigkeit gesetzt sey. Es ist Bestimmtheit zu setzen, diese ist denn

das, was mit sich zusammengeht, es ist der Inhalt, der sich erhält. Dieß Zusammengehen so bestimmt als Inhalt, der sich erhält, ist Zweck.

Es sind bei dieser Bestimmtheit in dem Proceß des Zusammengehens die beiden Formen der Bestimmtheit zu bemerken. Die Bestimmtheit ist als sich erhaltender Inhalt, der durch den Proceß geht, ohne sich zu verändern, im Uebergehen sich selbst gleich bleibt. Sodann die Bestimmtheit der Form, diese hat hier die Gestalt von Subject und Object. Der Inhalt ist zunächst Subjectivität und der Proceß ist, daß er sich realisirt in der Form der Objectivität; dieser realisirte Zweck ist Zweck, der Inhalt bleibt, was er war, ist subjectiv, aber zugleich auch objectiv.

c. Damit sind wir zur Zweckmäßigkeit gekommen; im Zweck beginnt das Daseyn des Begriffs überhaupt, das Freie existirend als Freies, es ist das bei sich selbst Seyende, das sich Erhaltende, näher das Subject. Das Subject bestimmt sich in sich; diese Bestimmung ist einer Seits Inhalt und das Subject ist frei darin, ist bei sich selbst, ist frei von dem Inhalt, es ist sein Inhalt und er gilt nur, insofern es ihn gelten lassen will. Dies ist der Begriff überhaupt.

Das Subject realisirt aber auch den Begriff. Die Besonderheit ist zunächst die einfache, innerhalb des Begriffs gehaltene, in der Form des Beisichseyns und des Insichzurückgegangenseyns. Diese Subjectivität ist, obwohl Totalität, doch zugleich einseitig nur subjectiv, nur ein Moment der ganzen Form. Dieß ist die Bestimmung, daß der Inhalt nur in der Form der Gleichheit des Zusammengehens mit sich selbst gesetzt ist. Diese Form des Mitsichzusammengehens ist einfache Form der Identität mit sich und das Subject ist die Totalität des Beisichselbstseyns. Für das Subject ist aber die Bestimmung, einen Zweck zu haben, der Totalität zuwider, und das Subject will daher diese Form aufheben und den Zweck realisiren,

aber der realisirte Zweck ist dem Subject angehörig bleibend, es hat zugleich sich selbst darin, sich hat es objectivirt, es hat sich aus der Einfachheit entlassen, zugleich aber in der Mannigfaltigkeit erhalten. Dieß ist der Begriff der Zweckmäßigkeit.

Es ist nun die Welt als zweckmäßig zu betrachten. Wir haben vorhin die Bestimmung gehabt, daß die Dinge zufällig sind, die höhere Bestimmung ist die teleologische Betrachtung der Welt, der Gedanke ihrer Zweckmäßigkeit. Man kann die erstere Bestimmung zugeben, aber doch anstehen, ob man die Dinge als zweckmäßig betrachten soll, einige als Zwecke, gegen welche sich andere Dinge als die Mittel verhalten, und es kann behauptet werden, was als Zweck erscheine, sey nur in äußeren Umständen mechanisch hervorgebracht. Hier fängt nämlich feste Bestimmung an, der Zweck erhält sich im Proceß, er fängt an und endet, er ist ein Festes, was dem Proceß entnommen ist, hat seinen Grund im Subject. Der Gegensatz ist also der, ob man stehen bleiben soll bei dem Gesichtspunkt des Bestimmtseyns der Dinge durch andere, d. h. bei ihrer Zufälligkeit, bei der äußeren Nothwendigkeit oder bei dem Zwecke. Wir bemerkten schon früher, äußere Nothwendigkeit ist dem Zweck gegenüber, ist Gesetztseyn durch Anderes; die Concurrenz der Umstände ist das Erzeugende, es kommt etwas Anderes heraus; der Zweck ist dagegen das Bleibende, Treibende, Thätige, sich Realisirende. Der Begriff der äußeren Nothwendigkeit und der Zweckmäßigkeit stehen gegeneinander.

Wir haben gesehen, daß die äußere Nothwendigkeit zurückgeht in die absolute Nothwendigkeit, die ihre Wahrheit ist, diese ist an sich Freiheit, und was an sich ist, muß gesetzt seyn. Diese Bestimmung erscheint als Subjectivität und Objectivität, und so haben wir Zweck. Also muß man sagen, insofern Dinge für uns sind im unmittelbaren Bewußtsein, reflectirten Bewußtseyn, so sind sie als zweckmäßig, als Zweck in sich habend, zu bestimmen. Die teleologische Betrachtung ist eine wesentliche.

Aber diese Betrachtung hat sogleich einen Unterschied in sich, den von innerer und äußerer Zweckmäßigkeit, und die innere kann auch selbst wieder ihrem Inhalte nach eine endliche Zweckmäßigkeit seyn, und so fällt sie dann wieder in das Verhältniß von äußerer Zweckmäßigkeit.

1. Die äußere Zweckmäßigkeit. Es ist ein Zweck auf irgend eine Weise gesetzt und er soll realisirt werden; insofern nun das Subject ein Endliches ist mit seinen Zwecken, ein unmittelbares Daseyn, so hat es die andere Bestimmung der Realisation außer ihm. Es ist einer Seits unmittelbar, so ist das Subject mit seinen Zwecken unmittelbar und die Seite der Realisation ist eine äußere, d. h. die Realisation ist als Material gesetzt, was von Außen her vorgefunden wird und dazu dient, um den Zweck zu realisiren. Es ist zwar nur Mittel gegen den Zweck, dieser ist das Sicherhaltende, Feste; das Andersseyn, die Seite der Realität, das Material ist gegen den festen Zweck ein Nichtselbstständiges, Nichtfürsichseyendes, nur ein Mittel, das keine Seele in sich hat; der Zweck ist außer ihm und es wird ihm erst eingebildet durch die Thätigkeit des Subjects, das sich in dem Material realisirt. Die äußere Zweckmäßigkeit hat so unselbstständige Objectivität außer ihm, gegen die das Subject mit seinen Zwecken das Feste ist. Das Material kann nicht Widerstand leisten, ist nur Mittel für den Zweck, der sich darin realisirt, der realisirte Zweck ist ebenso selbst nur äußerliche Form an dem Materiellen, denn dieß ist ein unmittelbar Vorgefundenes, also unselbstständig, aber auch selbstständig; in der Verbindung bleiben beide also, Zweck und Mittel, einander äußerlich. Holz und Steine sind Mittel, der realisirte Zweck sind ebenso Holz und Steine, die eine gewisse Form bekommen haben, das Material ist dem Zweck doch noch ein Aeußeres.

2. Die innere Zweckmäßigkeit ist die, die ihre Mittel an ihr selbst hat. So ist das Lebendige Selbstzweck, macht

sich selbst zum Zweck und was Zweck ist, ist hier auch Mittel. Das Lebendige ist diese einfache Innerlichkeit, die sich selbst realisirt in ihren Gliedern, der gegliederte Organismus. Indem das Subject sich in sich hervorbringt, hat es den Zweck, an ihm selbst sein Mittel zu haben. Jedes Glied ist, erhält sich und ist Mittel, die anderen hervorzubringen und zu erhalten, es wird aufgezehrt und zehrt auf; diese Form, nicht die materiellen Theilchen, bleibt und erhält sich in diesem Proceß. Das Lebendige ist so Zweck an ihm selber.

Aber es tritt nun ein, daß der Selbstzweck zugleich im Verhältniß äußerer Zweckmäßigkeit ist. Das organische Leben verhält sich zur unorganischen Natur, findet darin seine Mittel, wodurch es sich erhält, und diese Mittel existiren selbstständig gegen dasselbe. So hat die innere Zweckmäßigkeit auch das Verhältniß äußerer. Das Leben kann die Mittel assimiliren, aber sie sind vorgefunden, nicht gesetzt durch dasselbe selbst. Seine eigenen Organe kann das Leben hervorbringen, aber nicht die Mittel.

Hier sind wir im Felde der endlichen Zweckmäßigkeit, die absolute werden wir später haben.

Die teleologische Weltbetrachtung enthält nun die verschiedenen Formen des Zwecks überhaupt. Es sind feste Zwecke und Mittel, und auch der Selbstzweck ist nur endlich, abhängig, bedürftig in Absicht seiner Mittel. Diese Zweckmäßigkeit ist insofern endlich, die Endlichkeit ist zunächst in diesem Verhältniß der Aeußerlichkeit das Mittel, das Material; der Zweck kann nicht bestehen ohne diese Mittel und wiederum nicht ohne daß sie die ohnmächtigen sind gegen den Zweck.

3. Die nächste Wahrheit dieses Verhältnisses von Zweck und Mittel ist die allgemeine Macht, wodurch die Mittel an sich vorhanden sind für den Zweck. Auf dem Standpunkt der Zweckmäßigkeit haben die Dinge, die Zwecke sind, die Macht sich zu realisiren, aber nicht die Macht die Mittel zu

setzen, der Zweck und das Material, beide erscheinen als gleichgültig gegeneinander, beide als unmittelbar daseyend, die Mittel als vorgefunden für den Zweck. Das Ansich derselben ist nun nothwendig die Macht, die den Zweck, den Selbstzweck in Einer Einheit mit den Mitteln setzt und um die bisher betrachtete Endlichkeit des Verhältnisses aufzuheben, muß nun hinzukommen, daß das Ganze des Processes an der innern Zweckmäßigkeit erscheine. Das Lebendige hat Zwecke in ihm selbst, Mittel und Material an seiner Existenz, es existirt als die Macht der Mittel und seines Materials. Dieß ist zunächst nur an dem lebendigen Individuum vorhanden. Es hat an seinen Organen die Mittel, und das Material ist es denn auch selbst. Diese Mittel sind durchdrungen von dem Zweck, nicht selbstständig für sich, können nicht existiren ohne die Seele, ohne die lebendige Einheit des Körpers, wozu sie gehören. Dieses ist nun zu setzen als Allgemeines, d. h. daß die Mittel und Materialien, die als zufällige Existenzen gegen das, was der Zweck an sich ist, erscheinen, daß diese in der That seiner Macht unterworfen sind, und ihre Seele nur in dem Zweck haben, trotz ihrem scheinbar gleichgültigen Bestehen. Die allgemeine Idee ist darin die Macht, die nach Zwecken mächtig ist, die allgemeine Macht. Insofern Selbstzweck ist und außer ihm unorganische Natur, so ist diese in der That der Macht angehörig, die nach Zwecken mächtig ist, so daß die unmittelbar erscheinenden Existenzen nur für den Zweck existiren. Es giebt, kann man sagen, solche, die Zwecke an sich sind, und solche, die als Mittel erscheinen, aber diese Bestimmung hält nicht aus, die ersten können wieder relativ Mittel seyn, die letzten dagegen fest bestehend. Diese zweite Klasse, die der selbstständig bestehend scheinenden, wird nicht durch die Macht des Zwecks, sondern durch eine höhere an sich seyende Macht an sich gesetzt, welche sie dem Zwecke gemäß macht.

Dieß ist der Begriff der Macht, die nach Zwecken thätig ist. Die Wahrheit der Welt ist diese Macht, sie ist die Macht der Weisheit, die absolut allgemeine Macht, indem ihre Manifestation die Welt ist, so ist die Wahrheit derselben das Anundfürsichseyn der Manifestation einer weisen Macht.

Näher haben wir nun den hierauf gegründeten Beweis vom Daseyn Gottes zu betrachten. Zwei Bestimmungen sind zu bemerken. Nämlich die weise Macht ist der absolute Proceß in sich selbst, sie ist die Macht zu wirken, thätig zu seyn. Sie ist diese weise Macht eine Welt zu setzen, die Zwecke in sich hat, sie ist dieß sich zu manifestiren, ins Daseyn überzugehen; das Daseyn ist überhaupt das Setzen des Unterschieds, der Mannigfaltigkeit des äußeren Daseyns. Den Unterschied haben wir so in wichtigerer wesentlicherer Bestimmung. Die Macht bringt hervor als Weisheit, das Hervorgebrachte ist der Unterschied, dieß ist, daß das Eine ein Zweck an sich und das Andere ein Mittel ist für das Erste, es ist nur zweckmäßig, zufällig, nicht Zweck in sich. Dieß Unterscheiden, daß Eins das Mittel des Anderen ist, dieß ist das Eine. Das Andere der Vermittlung ist nun dieß, daß die Beziehung dieser beiden Seiten aufeinander die Macht oder eben diese es ist, welche die Einen als Zwecke, die Anderen als Mittel bestimmt und so die Erhaltung der Zwecke ist. Diese Seite des Unterscheidens ist die Schöpfung, sie geht aus vom Begriff; die weise Macht wirkt, unterscheidet, und so ist Schöpfung.

Zu bemerken ist, daß dieser Theil der Vermittlung nicht dem Beweis vom Daseyn Gottes angehört, denn dieser Theil der Vermittlung fängt mit dem Begriff der weisen Macht an. Hier sind wir jedoch noch nicht auf der Stelle, wo der Beweis vom Begriff ausgeht, sondern vom Daseyn.

1. Der eigentliche Begriff der Schöpfung hat erst hier seine Stelle, in den vorhergehenden Betrachtungen ist sie nicht enthalten. Wir hatten erst Unendlichkeit, dann Macht

als das Wesen Gottes, in dem Unendlichen ist nur das Negative des Endlichen, ebenso ist in der Nothwendigkeit die endliche Existenz nur zurückgehend, die Dinge verschwinden darin als Accidentelles. Was ist, ist nur als Resultat. Insofern es ist, so gilt von ihm nur, daß es ist, nicht wie es ist, es kann so seyn, könnte aber auch anders seyn, recht oder unrecht, glücklich oder unglücklich. Es kommt so in der Nothwendigkeit nur zur formellen Affirmation, nicht zum Inhalt; da hält nichts aus, ist nichts, was absoluter Zweck wäre. Erst in der Schöpfung liegt das Setzen und Gesetztseyn affirmativer Existenzen, nicht nur abstract, die nur sind, sondern die auch Inhalt haben. Die Schöpfung hat eben deswegen hier erst ihren Platz, sie ist nicht Thun der Macht als Macht, sondern als weiser Macht, denn erst die Macht als Weisheit bestimmt sich, das als endlich Erscheinende ist also schon in ihr enthalten und die Bestimmungen haben hier Affirmation, d. h. die endlichen Existenzen, die Geschöpfe haben wahrhafte Affirmation; es sind geltende Zwecke, und die Nothwendigkeit ist zu einem Moment herabgesetzt gegen die Zwecke. Der Zweck ist das Bestehende in der Macht, gegen sie, durch sie. Die Nothwendigkeit ist zum Behuf des Zwecks, ihr Proceß ist das Erhalten und die Realisation des Zwecks, er steht über ihr, sie ist damit nur als eine Seite gesetzt, so daß nur ein Theil des Erschaffenen dieser Macht unterworfen ist und so als zufällig erscheint. Aus dem Begriff der weisen Macht geht das Setzen mit diesem Unterschied hervor.

2. Wir haben zwei Seiten durch den Begriff, einer Seits Zwecke, anderer Seits Zufälliges, das Zweite ist nun die Vermittelung zwischen den Zwecken und dem Zufälligen. Sie sind verschieden überhaupt, Leben und Nichtleben, jedes unmittelbar für sich, mit gleichem Rechte zu seyn, sie sind, das Seyn des Einen ist nicht mehr berechtigt als das Seyn des Anderen. Die Zwecke sind lebende, sie sind so In-

dividuen, diese unmittelbar einzelnen, diese spröden Punkte, gegen welche das Andere für sich ist und Widerstand leistet. Die Vermittelung zwischen beiden besteht darin, daß beide nicht auf gleiche Weise für sich seyend sind. Die Einen sind Zwecke, die Anderen sind nur materielles Fürsichseyn, keine höhere Bedeutung habend, wenn sie auch lebendig sind.

Diese zweite Bestimmung oder Vermittelung ist es, welche in der Gestalt des physikotheologischen Beweises vom Daseyn Gottes gefaßt ist.

Das Lebendige ist nämlich Macht, aber zunächst nur an ihm selber; in ihren Organen ist die lebendige Seele die Macht, aber noch nicht über das Unorganische, das auch ist und unendlich mannigfaltig. Es sind also einer Seits noch die Qualität, dieß zunächst unmittelbare Seyn, und die Lebendigen gleichgültig zu einander, sie brauchen das Material, das auch in dieser bestimmten Besonderheit ist, die ihnen selbst zukommt, und das Andere ist erst, daß die Lebendigen Macht darüber sind. Nach dieser Seite hat nun der Verstand den Beweis construirt, der der physikotheologische genannt wird.

Im Daseyn sind nämlich zweierlei und gleichgültig gegen einander, es wird erfordert ein Drittes, wodurch der Zweck sich realisirt. Das unmittelbare Daseyn ist das gleichgültige gegen einander, es herrscht hier die Güte, daß jede Bestimmung auf sich bezogen gleichgültig gegen Anderes ist, daß sie verschieden sind; daß sie aber entgegengesetzte sind, das ist in der unmittelbaren Existenz nicht. Der Begriff der weisen Macht ist dieß Innere, dieß Ansich, und es ist dann das, worauf der Beweis nach seiner Weise schließt. Der teleologische Beweis hat folgende Momente, wie Kant sie darstellt, er hat sie besonders vorgenommen und kritisirt, und hat sie als abgethan angesehen. In der Welt finden sich deutliche Spuren, Anzeigen einer weisen Einrichtung nach Zwecken. Die Welt ist voll Leben, geistiges Leben und

natürliches Leben, diese Lebenden sind an sich organisirt, schon in Ansehung dieser Organe kann man die Theile als gleichgültig betrachten, das Leben ist zwar die Harmonie derselben, aber daß sie in der Harmonie existiren, scheint nicht in dem Daseyn begründet zu seyn. Sodann haben die Lebendigen Verhältniß nach außen und jedes verhält sich zu seiner eigenen unorganischen Natur. Die Pflanzen bedürfen besonderes Klima, besonderen Boden, die Thiere sind besonderer Art ꝛc., es sind besondere Naturen. Das Leben ist nur producirend, aber nicht übergehend ins Andere womit es processirt, sondern es selbst bleibend, immer den Proceß verwandelnd, — construirend. Die Zusammenstimmung der Welt, der organischen und unorganischen, die Zweckmäßigkeit der Existenz zum Menschen ist es nun, was den Menschen, der anfängt zu reflectiren, in Verwunderung setzt; denn was er zuerst vor sich hat, sind selbstständige Existenzen, ganz für sich existirende Existenzen, die aber zusammenstimmen mit seiner Existenz. Das Wunderbare ist, daß eben die für einander wesentlich sind, die zuerst erscheinen als vollkommen gleichgültig gegen einander, das Wunderbare ist also das Gegentheil gegen diese Gleichgültigkeit, nämlich die Zweckmäßigkeit. Es ist so ein ganz anderes Princip vorhanden, als das gleichgültige Daseyn.

Dies erste Princip ist ihnen nur zufällig, die Natur, die Dinge könnten von selbst nicht zusammenstimmen durch so viele Existenzen zu einer Endabsicht, und deshalb wird ein vernünftiges anordnendes Princip gefordert, welches sie nicht selbst sind.

Daß die Dinge zweckmäßig sind, ist nicht durch die Dinge selbst gesetzt. Das Leben ist wohl so thätig, daß es die unorganische Natur gebraucht, sich durch ihre Assimilation erhält, sie negirt, sich damit identisch setzt, sich aber darin erhält, es ist also wohl Thätigkeit des Subjects, die sich zum Mittelpunkt macht und das Andere zum Mittel, aber die zweite Bestim-

mung ist außer ihnen. Die Menschen gebrauchen die Dinge wohl, assimiliren sie sich, aber daß es solche Dinge giebt, die sie gebrauchen können, dieß ist nicht durch Menschen gesetzt. Daß sie äußerlich gleichgültig nach ihrer Existenz gegen einander sind, dieß und ihre Existenz wird nicht durch den Zweck gesetzt. Diese Gleichgültigkeit der Dinge gegen einander ist nicht ihr wahrhaftes Verhältniß, sondern nur Schein, die wahrhafte Bestimmung ist die teleologische Bestimmung der Zweckmäßigkeit, hierin liegt denn die Nichtgleichgültigkeit der Existenzen gegen einander, diese ist das wesentliche Verhältniß, das Geltende, Wahrhafte. Der Beweis zeigt die Nothwendigkeit eines höchsten ordnenden Wesens; denn daß die Ursache Eine sey, läßt sich aus der Einheit der Welt schließen.

Kant sagt dagegen, dieser Beweis zeigt Gott nur als Baumeister, nicht als Schöpfer bestimmt, er betrifft nur das Zufällige der Formen, nicht die Substanz. Was nämlich gefordert werde, sey nur diese Angemessenheit, die Qualität der Gegenstände gegen einander, insofern sie gesetzt ist durch eine Macht. Diese Qualität, sagt Kant, ist nur Form und die setzende Macht wäre nur Formen wirkend, nicht die Materie schaffend. Diese Kritik betreffend, so will diese Unterscheidung nichts sagen. Das Setzen der Form durch die Macht kann nicht ohne das Setzen der Materie seyn. Wenn man einmal im Begriff steht, so muß man längst über den Unterschied von Form und Materie hinweg seyn, man muß wissen, daß absolute Form etwas Reales ist, daß also Form Etwas ist und ohne Materie nichts ist. Wenn hier von Form die Rede ist, so erscheint diese als besondere Qualität, die wesentliche Form ist aber der Zweck, der Begriff selbst, der sich realisirt, die Form, in dem Sinne der Begriff zu sein, ist das Substantielle selbst, die Seele; was man denn als Materie unterscheiden kann, ist etwas Formelles, ganz Nebensache, oder nur eine Formbestimmung am Begriffe.

Ferner sagt Kant, der Schluß gehe aus von der Welt und von ihrer nur beobachteten Ordnung und Zweckmäßigkeit, welches eine bloß zufällige Existenz sey, (das ist in der Existenz freilich richtig, das Zufällige wird beobachtet) auf eine proportionirte, zweckmäßige Ursache.

Diese Bemerkung ist ganz richtig. Wir sagen die zweckmäßige Einrichtung, die wir beobachten, kann nicht so seyn, sie erfordert eine nach Zwecken wirkende Macht, sie ist der Inhalt dieser Ursache, indessen können wir von der Weisheit nicht weiter wissen, als wir sie beobachten. Alle Beobachtung giebt nur ein Verhältniß, aber niemand kann von Macht auf Allmacht, von Weisheit, Einheit auf Allweisheit und absolute Einheit schließen, der physikotheologische Beweis giebt daher nur große Macht, große Einheit ꝛc. Der Inhalt, der verlangt wird, ist aber Gott, absolute Macht, Weisheit, dies liegt aber nicht in dem Inhalt der Beobachtung, von groß springt man über zu absolut. Dieß ist ganz gegründet, der Inhalt, von dem man ausgeht, ist nicht der Gottes.

Es wird angefangen von der Zweckmäßigkeit, diese Bestimmung wird empirisch aufgenommen, es giebt endliche, zufällige Dinge, und sie sind auch zweckmäßig. Von welcher Art ist nun diese Zweckmäßigkeit? Sie ist endlich überhaupt. Die Zwecke sind endliche, besondere und daher auch zufällig, und dieß ist das Unangemessene in diesem physikotheologischen Beweis, was man sogleich ahnet und was gegen diesen Gang Verdacht erregt. Der Mensch braucht Pflanzen, Thiere, Licht, Luft, Wasser ꝛc., ebenso das Thier und die Pflanze, der Zweck ist so ganz beschränkt, das Thier und die Pflanze ist einmal Zweck und das andere Mal Mittel, verzehrt und wird verzehrt. Diese physikotheologische Betrachtung ist geneigt zu Kleinlichkeiten, Einzelnheiten überzugehen. Die Erbauung kann damit befriedigt werden, das Gemüth kann durch solche Betrachtungen erweicht werden. Ein Anderes ist es aber, wenn

Gott dadurch erkannt werden soll und wenn von der absoluten Weisheit gesprochen wird. Man hat so eine Bronto-Theologie, Testaceo-Theologie ꝛc. erfunden. Der Inhalt, das Wirken Gottes sind hier nur solche endliche Zwecke, die in der Existenz aufzuweisen sind. Absolut höhere Zwecke wären Sittlichkeit, Freiheit, das sittliche Gute müßte ein Zweck für sich seyn, so daß ein solcher absoluter Zweck auch in der Welt erreicht würde. Aber hier sind wir nur bei dem Handeln nach Zwecken überhaupt, und was sich in der Beobachtung präsentirt, sind endliche, beschränkte Zwecke. Die nach Zwecken wirkende Macht ist nur die Lebendigkeit, noch nicht der Geist, die Persönlichkeit Gottes. Wenn man sagt, das Gute ist der Zweck, so kann man fragen, was gut ist. Wenn man ferner sagt, daß den Menschen das Glück zu Theil werden solle nach dem Maaße ihrer Sittlichkeit, daß es der Zweck ist, daß der gute Mensch glücklich, der böse unglücklich wird, so sieht man in der Welt das grausamste Gegentheil, und findet eben so viele Aufforderungen zur Sittlichkeit, als Quellen der Verführung. Kurz nach dieser Seite des Wahrnehmens und Beobachtens erscheint zwar Zweckmäßigkeit, aber ebenso gut auch Unzweckmäßigkeit, und man müßte am Ende zählen, von welchem mehr vorhanden ist. Solch ein endlicher Inhalt ist es überhaupt, der also hier den Inhalt der Weisheit Gottes ausmacht.

Der Mangel des Beweises liegt darin, daß die Zweckmäßigkeit, Weisheit nur überhaupt bestimmt ist, und man deshalb an die Betrachtungen, Wahrnehmungen gewiesen ist, wo sich denn solche relative Zwecke zeigen.

Wenn auch Gott als eine nach Zwecken thätige Macht gefaßt wird, so ist dieß doch noch nicht erreicht, was man will, wenn man von Gott spricht, eine nach Zwecken wirkende Macht ist ebenso die Lebendigkeit der Natur, noch nicht der Geist. Der Begriff der Lebendigkeit ist Zweck für sich selbst, existirender Zweck und Wirksamkeit darnach, in jenem Inhalt hat man

also nichts vor sich, als was im Begriff der lebendigen Natur liegt.

Was noch die Form in Ansehung dieses Beweises anbetrifft, so ist sie die des verständigen Schlusses überhaupt. Es sind teleologisch bestimmte Existenzen, d. h. zweckmäßige Verhältnisse überhaupt, außerdem ist das Daseyn dieser Gegenstände, die sich als Mittel bestimmen, zufällig für die Zwecke, aber sie sind zugleich nicht zufällig in diesem Verhältniß, sondern es liegt im Begriff des Zwecks, im Begriff der Lebendigkeit, daß nicht nur die Zwecke gesetzt werden, sondern auch die Gegenstände, welche Mittel sind. Dieß ist ganz richtig, es ist aber ferner so gestellt: die zweckmäßige Anordnung der Dinge hat zu ihrem Innern, zu ihrem Ansich, eine Macht, die die Beziehung, das Setzen beider ist, daß sie so für einander passen. Nun, sagt man, giebt es solche Dinge, hier ist es wieder das Seyn dieser Dinge, wovon ausgegangen wird, aber der Uebergang enthält vielmehr das Moment des Nichtseyns, die Mittel sind nicht, sind nur insofern sie als negativ gesetzt sind, so wie sie existiren, sind sie nur zufällig für den Zweck, was gefordert wird, ist jedoch, daß sie nicht gleichgültige Existenzen für den Zweck sind. Indem man nun sagt, nun giebt es solche Dinge, so muß das Moment hinzugesetzt werden, daß ihr Seyn nicht ihr eigenes Seyn ist, sondern das zum Mittel herabgesetzte Seyn. Anderer Seits, indem man sagt, nun sind Zwecke, so sind sie zwar, da es aber eine Macht ist, die sie so ordnet, so sind die Existenzen der Zwecke auch gesetzt gemeinschaftlich mit den Mitteln, es ist nicht ihr Seyn, was als positives Seyn die Vermittelung, den Uebergang machen kann, sondern gerade in diesem Uebergang ist es, daß ihr Seyn in Gesetztseyn umschlägt.

Der Untersatz bleibt aber beim Seyn der Dinge stehen, statt auch ihr Nichtseyn zu beachten. Der allgemeine Inhalt dieser Form ist, die Welt ist zweckmäßig, auf die näheren

Zwecke thun wir Verzicht; Zweckmäßigkeit ist der Begriff, nicht allein in endlichen Dingen, sondern absolute Bestimmung des Begriffs, d. h. göttlicher Begriff, Bestimmung Gottes, Gott ist Macht, Selbstbestimmung, darin liegt, sich nach Zwecken zu bestimmen. Der Hauptmangel ist, daß von Wahrnehmung, von Erscheinungen ausgegangen wird, diese geben nur endliche Zweckmäßigkeit, der reine Zweck ist der allgemein absolute Zweck. —

Wir wollen nun übergehen zum Concreten, zur näheren Form der Religion, zur concreten Bestimmung Gottes. Der Begriff ist die nach Zwecken wirkende Macht. Im Felde der Religion sind wir auf einem anderen Standpunkt, er ist das Bewußtseyn, Selbstbewußtseyn des Geistes, wir haben den Begriff hier nicht als bloße Lebendigkeit, sondern wie er sich im Bewußtseyn bestimmt. Wir haben jetzt die Religion als Bewußtseyn des Geistes, der nach Zwecken wirkende allgemeine Macht ist. Im Object der Religion ist die Vorstellung des Geistes überhaupt, aber es kommt darauf an, welches Moment des Gedanken, des Geistes wirksam ist; es ist noch nicht der Geist an und für sich der Inhalt, der Gegenstand der Vorstellung drückt noch nicht den Inhalt des Geistes aus, dieser Inhalt ist hier eine Macht, die nach Zwecken wirkt. Indem die Religion als Bewußtseyn bestimmt ist, ist sie hier als Selbstbewußtseyn zu bestimmen, wir haben hier göttliches Selbstbewußtseyn überhaupt, sowohl objectiv als Bestimmung des Gegenstandes, als auch subjectiv als Bestimmung des endlichen Geistes.

Das Bewußtseyn, der Geist bestimmt sich hier als Selbstbewußtseyn, dieß liegt im Vorhergehenden; wie es darin liegt, ist kurz anzugeben. In der Macht, die Weisheit ist, ist die Bestimmtheit als ideell gesetzt, so daß sie dem Begriffe angehörig ist. Die Bestimmtheit erscheint als Daseyn, als Seyn für Anderes. Mit dem Bewußtseyn ist der Unterschied gesetzt, zuerst gegen das Selbst, er ist hier gesetzt als der eigene Unterschied des Selbst, es ist das Verhältniß zu sich selbst und das Bewußtseyn ist so Selbstbewußtseyn. Gott ist insofern als Selbstbewußtseyn gesetzt, wie das Bewußtseyn und die Beziehung desselben zum Object wesentlich als Selbstbewußtseyn ist. Das Daseyn, die Gegenständlichkeit Gottes, das Andere ist ein Ideelles, Geistiges, Gott ist so wesentlich für den Geist, den Gedanken überhaupt und dieß, daß er als Geist für den Geist ist, ist wenigstens Eine Seite des Verhältnisses. Es kann das Ganze des Verhältnisses ausmachen, daß Gott im Geist und in der Wahrheit verehrt ist, aber wesentlich ist es wenigstens Eine Bestimmung. Wir haben ferner eingesehen, daß der Begriff als Zweck bestimmt werden muß. Der Zweck soll aber nicht nur diese Form behalten, eingeschlossen zu seyn, ein Eigenes zu bleiben, sondern soll realisirt werden. Die Frage ist nun, wenn die Weisheit wirken, der Zweck realisirt werden soll, welches denn der Boden hierzu sey. Dieser kann kein anderer seyn als der Geist überhaupt oder es ist näher der Mensch. Er ist Gegenstand der Macht, die sich bestimmt, danach thätig, Weisheit ist. Der Mensch, das endliche Bewußtseyn ist der Geist in der Bestimmung der Endlichkeit; das Realisiren ist ein solches Setzen des Begriffs, welches unterschieden ist von der Weise des absoluten Begriffs, damit ist es Weise der Endlichkeit, die aber geistig zugleich ist. Der Geist ist nur für den Geist, er ist hier als Selbstbewußtseyn bestimmt, das Andere, worin er sich realisirt, ist der endliche Geist, darin ist er zugleich Selbstbewußtseyn. Dieser Boden oder die allgemeine Realität ist selbst ein Geistiges, es muß ein Boden seyn, worin der Geist zugleich für sich selbst ist. Der Mensch wird damit als wesentlicher Zweck gesetzt, als Boden der göttlichen Macht, Weisheit.

Endlich ist der Mensch damit in einem affirmativen Verhältniß zu seinem Gott, denn die Grundbestimmung ist,

daß er Selbstbewußtseyn ist. Der Mensch, diese Seite der Realität hat also Selbstbewußtseyn, ist Bewußtseyn vom absoluten Wesen als des Seinigen, es ist damit die Freiheit des Bewußtseyns in Gott gesetzt, der Mensch ist darin bei sich selbst. Dieß Moment des Selbstbewußtseyns ist wesentlich, es ist Grundbestimmung, aber noch nicht die ganze Ausfüllung des Verhältnisses. Der Mensch ist damit für sich als Selbstzweck, sein Bewußtseyn ist in Gott frei, ist gerechtfertigt in Gott, wesentlich für sich und auf Gott gerichtet. Dieß ist das Allgemeine, die näheren Formen sind nun die besonderen Religionen, die der Erhabenheit, der Schönheit und der Zweckmäßigkeit.

C. Eintheilung.

Wir haben auf der einen Seite Macht an sich und abstracte Weisheit, auf der anderen zufälligen Endzweck. Beides ist vereinigt, die Weisheit ist unbeschränkt, aber deswegen unbestimmt und deshalb ist der Zweck als realer zufällig, endlich. Die Vermittelung beider Seiten zur concreten Einheit, so, daß der Begriff der Weisheit selbst der Inhalt ihres Zwecks ist, macht schon den Uebergang zu einer höheren Stufe. Die Hauptbestimmung ist hier, was ist die Weisheit, was ist der Zweck? Es ist ein Zweck, der ungleich der Macht ist.

a. Die Subjectivität, die in sich Macht ist, ist unsinnlich; das Natürliche, Unmittelbare ist darin negirt, sie ist nur für den Geist, den Gedanken. Diese für sich seyende Macht ist wesentlich Einer. Das, was wir Realität geheißen haben, die Natur, ist nur Gesetztes, Negirtes, geht in das Fürsichseyn zusammen, da ist kein Vieles, kein Eins und das Andere. So ist der Eine schlechthin ausschließend, nicht einen Anderen neben ihm habend, nichts neben sich duldend, was Selbstständigkeit hätte. Dieser Eine ist die Weisheit von Allem, Alles ist durch ihn gesetzt, aber für ihn nur ein Aeußerliches, Accidentelles, dieß ist die Erhabenheit des Einen, dieser Macht und weisen Macht. Indem sie sich anderer Seits Daseyn giebt,

Selbstbewußtseyn, als Seyn für Anderes ist, so ist der Zweck auch nur Einer, aber nichts weniger als erhaben, sondern ein beschränkter, der durch die Verschiedenheit noch nicht bestimmt ist und so ein unendlich beschränkter Zweck ist. Beides correspondirt mit einander, die Unendlichkeit der Macht und die Beschränktheit des wirklichen Zwecks, einer Seits Erhabenheit und anderer Seits das Gegentheil, unendliche Beschränktheit, Befangenheit. Dieß ist die erste Form in Ansehung des Zwecks. Der Eine hat Unendliches neben sich, aber mit der Prätension, der Eine zu seyn.

In Ansehung des Verhältnisses der Natur und des Geistes ist die Religion der Erhabenheit dieß, daß das Sinnliche, Endliche, Natürliche, geistig und physikalisch Natürliche noch nicht aufgenommen, verklärt ist in der freien Subjectivität. Die Bestimmung ist, daß die freie Subjectivität erhoben ist in die Reinheit des Gedankens, eine Form, die dem Inhalt angemessener ist, als das Sinnliche. Da wird das Natürliche beherrscht von dieser freien Subjectivität, in der das Andere nur Ideelles ist, kein wahrhaftes Bestehen gegen die freie Subjectivität hat. Der Geist ist sich erhebend, erhoben über die Natürlichkeit, Endlichkeit; dieß ist die Religion der Erhabenheit.

Das Erhabene ist übrigens nicht das Maaßlose, das, um sich zu bestimmen und zu gestalten, sich nur des unmittelbar Vorhandenen bedienen kann und der fratzenhaften Verzerrungen desselben, um eine Angemessenheit mit dem Innern herbeizuführen. Die Erhabenheit dagegen ist mit der unmittelbaren Existenz und mit den Weisen derselben fertig, und fällt nicht mehr in diese Bedürftigkeit herab, daß sie nach ihnen greife, um sich darzustellen, sondern sie spricht dieselben als Schein aus.

b. Die andere Bestimmung ist, daß das Natürliche, Endliche verklärt ist im Geiste, in der Freiheit des Geistes; seine

Verklärung besteht darin, daß es Zeichen ist des Geistigen, wobei in dieser Verklärung des physisch- oder geistig-Natürlichen das Natürliche selbst als Endliches gegenübersteht, als andere Seite zu jener Wesentlichkeit, jenem Substantiellen, dem Gott. Dieser ist freie Subjectivität, an der das Endliche nur als Zeichen gesetzt ist, in dem er, der Geist, erscheint. Das ist die Weise der präsenten Individualität, der Schönheit. In Betracht der Zweckbestimmung ist diese Weise dieß, daß der Zweck nicht nur Einer sey, daß es viele Zwecke werden, der unendlich beschränkte Zweck erhoben werde zu realen. Hier ist der reale Zweck nicht mehr ausschließend, läßt vieles, Alles neben sich gelten und die Heiterkeit der Toleranz ist hier eine Grundbestimmung. Es sind vielerlei Subjecte, die nebeneinander gelten, viele Einheiten, woraus das Daseyn sich seine Mittel zieht; damit ist die Freundlichkeit des Daseyns gesetzt. Weil es viele besondere Zwecke sind, so verschmäht die Vielheit nicht, sich darzustellen im unmittelbaren Daseyn. Die Vielheit, die Art hat Allgemeinheit in sich. Der Zweck läßt Arten neben sich gelten, ist mit der Besonderheit befreundet, und stellt sich darin dar, als besonderer Zweck läßt er auch das Mittel neben sich gelten, erscheint darin. Hiermit tritt die Bestimmung der Schönheit ein. Schönheit ist Zweck an sich selbst, der sich befreundet mit dem unmittelbaren Daseyn, sich so geltend macht. Ueber dem Schönen und den besondern Zwecken schwebt das Allgemeine als subjectslose Macht, weisheitslos, unbestimmt in sich, dieß ist denn das Fatum, die kalte Nothwendigkeit. Die Nothwendigkeit ist zwar diejenige Entwickelung des Wesens, welches seinen Schein zur Form selbstständiger Realitäten auseinanderschlagen läßt und die Momente des Scheines zeigen sich als unterschiedene Gestalten. Aber an sich sind diese Momente identisch, es ist daher kein Ernst mit ihnen und Ernst ist es nur mit dem Schicksal, mit der innern Identität der Unterschiede.

c. Das Dritte ist gleichfalls endlicher besonderer Zweck, der sich in seiner Besonderheit der Allgemeinheit einbildet und sich zur Allgemeinheit erweitert, die aber noch zugleich empirisch äußerlich ist, nicht die wahrhafte des Begriffs, sondern die die Welt, die Völker erfassend sie zur Allgemeinheit erweitert, die Bestimmtheit zugleich verliert, die kalte, absolute, abstracte Macht zum Zwecke hat und an sich zwecklos ist.

In der äußeren Existenz sind diese drei Momente die jüdische, griechische und römische Religion. Die Macht als Subjectivität bestimmt sich als Weisheit nach einem Zweck, dieser ist zuerst noch unbestimmt, es werden besondere Zwecke und endlich ein empirisch allgemeiner Zweck.

Diese Religionen entsprechen in umgekehrter Folge den vorhergehenden Die jüdische Religion entspricht der persischen, der Unterschied in beiden ist dieser, daß auf diesem Standpunkte die Bestimmtheit das Innere des Wesens ist, welches der Zweck der Selbstbestimmung ist; früher aber in den vorhergehenden Religionen war die Bestimmtheit eine natürliche Weise, in der persischen war es das Licht, dieß selbst allgemeine, einfache, physikalische, dieß war denn das letzte beim Ausgang vom Natürlichen, welches in eine dem Gedanken gleiche Einheit zusammengefaßt wurde; hier, in der jüdischen Religion ist die Besonderheit einfach abstracter Zweck, Macht, die nur Weisheit überhaupt ist. Auf dem zweiten Standpunkte, in der griechischen Religion haben wir viele besondere Zwecke und eine Macht über ihnen; in der indischen Religion sind so die vielen Naturrealitäten und über diesen der Brahm, das Sichselbstdenken. Auf dem dritten haben wir einen empirisch allgemeinen Zweck, welcher selbst das selbstlose, alles zertrümmernde Schicksal ist, nicht wahrhafte Subjectivität, diesem entsprechend haben wir die Macht als einzelnes empirisches Selbstbewußtseyn. Ebenso hat sich uns im Chinesischen Ein Individuum als das schlechthin Allgemeine, alles Bestim-

mende, als der Gott, dargestellt. Die erste Weise der Natürlichkeit ist das Selbstbewußtseyn, einzeln, natürlich, das Natürliche als einzelnes ist das, was als Selbstbewußtseyn vorhanden, bestimmt ist. Es ist also hier eine umgekehrte Ordnung wie in der Naturreligion. Das Erste ist jetzt der in sich concrete Gedanke, einfache Subjectivität, die dann zur Bestimmung innerhalb ihrer selbst fortgeht; dort in der Naturreligion war das natürliche, unmittelbare Selbstbewußtseyn das Erste, das sich zuletzt in der Anschauung des Lichtes vereinigte.

I.

Die Religion der Erhabenheit.

Das Gemeinsame dieser Religion mit der der Schönheit ist diese Idealität des Natürlichen, daß es dem Geistigen unterworfen ist und Gott gewußt wird als Geist für sich, als Geist, dessen Bestimmungen vernünftig, sittlich sind. Aber der Gott in der Religion der Schönheit hat noch einen besondern Inhalt oder er ist nur sittliche Macht in der Erscheinung der Schönheit, in einer Erscheinung also, die noch in einem sinnlichen Material, in dem Boden der sinnlichen Stoffe, der Stoffe der Vorstellung geschieht: der Boden ist noch nicht der Gedanke. Die Nothwendigkeit der Erhebung zur Religion der Erhabenheit liegt darin, daß die besonderen geistigen und sittlichen Mächte zusammengefaßt werden aus der Besonderheit in Eine geistige Einheit. Die Wahrheit des Besonderen ist die allgemeine Einheit, die concret in sich ist, insofern sie das Besondere in sich hat, aber dieses so in sich hat, daß sie wesentlich als Subjectivität ist.

Für diese Vernünftigkeit, die als Subjectivität ist und zwar ihrem Inhalt nach als allgemeine, ihrer Form nach frei —

für die reine Subjectivität ist der Boden der reine Gedanke. Diese reine Subjectivität ist dem Natürlichen entnommen, damit dem Sinnlichen, es sey in äußerlicher Sinnlichkeit oder die sinnliche Vorstellung. Es ist die geistige subjective Einheit und diese verdient erst für uns den Namen Gottes.

Diese subjective Einheit ist nicht die Substanz, sondern die subjective Einheit; sie ist absolute Macht, das Natürliche nur ein Gesetztes, Ideelles, nicht selbstständig. Erscheinend ist sie nicht in natürlichem Material, sondern im Gedanken, der Gedanke ist die Weise ihres Daseyns, Erscheinens.

Absolute Macht ist auch im Indischen, aber die Hauptsache ist, daß sie concret in sich bestimmt sey — so ist sie die absolute Weisheit. Die vernünftigen Bestimmungen der Freiheit, die sittlichen Bestimmungen vereint in Eine Bestimmung, Einen Zweck, — so ist Bestimmung dieser Subjectivität die Heiligkeit. Die Sittlichkeit bestimmt sich so als Heiligkeit.

Die höhere Wahrheit der Subjectivität Gottes ist nicht die Bestimmung des Schönen, wo der Gehalt, der absolute Inhalt in Besonderheiten auseinander gelegt ist, sondern die Bestimmung der Heiligkeit und das Verhältniß beider Bestimmungen ist ein Verhältniß, wie von Thier zu Mensch; — die Thiere haben besonderen Charakter, der Charakter der Allgemeinheit ist der menschliche — sittliche Vernünftigkeit der Freiheit und die für sich selbst seyende Einheit dieser Vernünftigkeit ist die wahrhafte Subjectivität, sich in sich bestimmende Subjectivität. Das ist die Weisheit und Heiligkeit. Der Inhalt der griechischen Götter, die sittlichen Mächte sind nicht heilig, weil sie besondere, beschränkte sind.

A. Die allgemeine Bestimmung des Begriffs.

Das Absolute, Gott ist bestimmt als die Eine Subjectivität, reine Subjectivität, eben damit in sich allgemeine, oder umgekehrt: diese Subjectivität, die in sich die allgemeine ist, ist

schlechthin nur Eine. Es ist die Einheit Gottes, daß das Bewußtseyn von Gott als einem ist. Es ist nicht darum zu thun, daß an sich die Einheit aufgezeigt werde, daß die Einheit zu Grunde liege, wie in der indisch-chinesischen Religion; denn da ist Gott nicht als unendliche Subjectivität gesetzt, wenn seine Einheit nur an sich ist, und sie wird nicht gewußt, ist nicht fürs Bewußtseyn als Subjectivität. Gott ist jetzt vielmehr gewußt als Einer, nicht als Eines, wie im Pantheismus. Es verschwindet so die unmittelbar natürliche Weise, wie sie noch in der parsischen Religion als Licht gesetzt ist. Die Religion ist als die des Geistes, aber nur in ihrer Grundlage, nur auf ihrem eigenthümlichen Boden, dem des Gedankens, gesetzt. Diese Einheit Gottes enthält in sich Eine, damit absolute Macht, und in dieser ist alle Aeußerlichkeit, damit die Sinnlichkeit, sinnliche Gestaltung, Bild aufgehoben. Gott ist hier gestaltlos, nicht nach äußerlicher sinnlicher Gestalt; bildlos, er ist nicht für die sinnliche Vorstellung, sondern er ist nur für den Gedanken. Die unendliche Subjectivität ist die Subjectivität, die denkend ist und als denkend ist sie nur für das Denken.

a. Gott ist bestimmt als absolute Macht, die Weisheit ist. Die Macht als Weisheit ist zuerst in sich reflectirt als Subject, diese Reflexion in sich, diese Selbstbestimmung der Macht ist die ganz abstracte allgemeine Selbstbestimmung, die sich in sich noch nicht besondert, die Bestimmtheit ist nur Bestimmtheit überhaupt. Diese in sich ununterschiedene Subjectivität macht, daß Gott bestimmt ist als Einer. Alle Besonderung ist darin untergegangen. Darin liegt, daß die natürlichen Dinge, die Bestimmten, als Welt Besonderten nicht mehr für sich gelten in ihrer Unmittelbarkeit. Die Selbstständigkeit ist nur Einer, alles Andere ist nur Gesetztes, ein von dem Einen Abgehaltenes, denn der Eine ist abstracte Subjectivität und alles Andere ist unselbstständig gegen ihn.

b. Das Weitere ist die Bestimmung seines Zwecks. Einer

Seits ist er selbst sich der Zweck, er ist Weisheit, von dieser Bestimmung ist zunächst gefordert, daß sie der Macht gleich sey, aber er ist sich nur allgemeiner Zweck, oder die Weisheit ist nur abstract, heißt nur Weisheit.

c. Aber die Bestimmtheit muß nicht nur im Begriff bleiben, sondern auch Form der Realität erhalten; diese Form ist erst die unmittelbare; der Zweck Gottes ist nämlich nur die erste Realität und daher ganz einzelner Zweck. Das Weitere ist, daß der Zweck, die Bestimmtheit an ihrer Seite erhoben wird in die concrete Allgemeinheit. Wir haben wohl hier reine Subjectivität auf einer Seite, aber die Bestimmtheit ist ihr noch nicht gleich. Dieser erste Zweck ist also beschränkt, aber es ist der Mensch, das Selbstbewußtseyn der Boden. Der Zweck muß als göttlicher Zweck in sich und an sich allgemein seyn, die Allgemeinheit in sich enthalten. Der Zweck ist so nur menschlich und noch natürlich die Familie, die sich zur Nation erweitert. Eine bestimmte Nation wird hier Zweck der Weisheit.

Uns erscheint es geläufig, nicht auffallend und wichtig, daß Gott so als Einer bestimmt ist, weil wir an diese Vorstellung gewöhnt sind. Sie ist auch formell, aber unendlich wichtig und es ist nicht zu verwundern, daß das jüdische Volk sich dieß so hoch angerechnet hat, denn daß Gott Einer ist, ist die Wurzel der Subjectivität, der intellectuellen Welt, der Weg zur Wahrheit. Es liegt darin die Bestimmung der absoluten Wahrheit, doch ist es noch nicht die Wahrheit als Wahrheit, denn dazu gehört Entwickelung, aber es ist der Anfang der Wahrheit und das formelle Princip der absoluten Uebereinstimmung mit sich selbst. Der Eine ist reine Macht, alles Besondere ist darin als negativ gesetzt, als ihm als solchem nicht angehörig, als seiner unangemessen, unwürdig. In der Naturreligion haben wir die Seite der Bestimmung gesehen als natürliche Existenz, als Licht ꝛc. dieß Selbstbewußtseyn in dieser vielfachen

Weise; in der unendlichen Macht ist dagegen alle diese Aeußerlichkeit vernichtet. Es ist also ein gestalt- und bildloses Wesen, für das Andere nicht auf natürliche Weise, sondern nur für den Gedanken, den Geist. Diese Bestimmung des Einen ist diese formelle Einheitsbestimmung, die der Grund ist, Gott als Geist zu fassen, und für das Selbstbewußtseyn ist sie die Wurzel seines concreten, wahrhaften Inhalts.

Aber zunächst auch nur die Wurzel. Denn nicht darauf kommt es an, wie viel dem Einen geistige Prädicate zugeschrieben werden (wie z. B. Weisheit, Güte, Barmherzigkeit), sondern was er thut und wirklich ist, auf die Seite der wirklichen Bestimmung und der Realität kommt es an. Es muß also unterschieden werden, ob das Thun die Weise des Geistes ausdrückt. Ist die Thätigkeit noch nicht von der Art, daß sie die Natur des Geistes entwickelt, so gilt das Subject wohl für die Vorstellung als Geist, aber es ist noch nicht selbst wahrhaft Geist. Die Grundbestimmung der Thätigkeit ist aber hier erst die Macht, welche nicht gestaltend, so daß die Realität ihre eigne sey, sondern wesentlich noch negatives Verhalten ist.

B. Die concrete Vorstellung.

a. Die Bestimmung der göttlichen Besonderung.

Erste Bestimmung.

In dem göttlichen Urtheil: Gott ist die Weisheit, ist enthalten sein sich Bestimmen, sein Urtheilen, näher damit sein Erschaffen. Der Geist ist schlechthin sich in sich vermittelnd, das Thätige; diese Thätigkeit ist ein von sich Unterscheiden, Urtheilen (ursprüngliche Theilung); die Welt ist das vom Geist Gesetzte, sie ist gemacht aus ihrem Nichts; das Negative der Welt aber ist das Affirmative, der Schöpfer; in ihm ist das Nichts das Natürliche; in ihrem Nichts ist also die Welt entstanden aus der absoluten Fülle der Macht des Guten; sie ist aus dem Nichts ihrer selbst geschaffen, welches (ihr Anderes)

Gott ist. Die Weisheit ist, daß Zweck in ihr und sie bestimmend ist; aber diese Subjectivität ist die erste, darum ist sie zunächst noch abstract, darum die Besonderung Gottes noch nicht gesetzt als in ihm selbst, sondern das Urtheil ist so, daß er setzt und dieß Gesetzte, Bestimmte ist zunächst in Form eines unmittelbar Anderen. Das Höhere ist freilich das Schaffen Gottes in sich selbst, daß er in sich Anfang und Ende ist und somit das Moment der Bewegung, die hier noch außer ihn fällt, in sich selbst, in seiner Innerlichkeit hat.

Wenn die Weisheit nicht abstract, sondern concret und Gott das Selbstbestimmen seiner so wäre, daß er sich in sich selbst schafft, und das Erschaffene in sich erhält, so, daß es erzeugt ist und gewußt wird als in ihm selbst enthalten bleibend, als sein Sohn, so würde Gott als concreter Gott, wahrhaft als Geist gewußt.

Da aber die Weisheit noch abstract ist, ist das Urtheil, das Gesetzte ein Seyendes, das Urtheil hat noch die Form der Unmittelbarkeit, aber nur als Form, denn Gott schafft absolut aus Nichts. Nur Er ist das Seyn, das positive. Aber er ist zugleich das Setzen seiner Macht. Die Nothwendigkeit, daß Gott Setzen seiner Macht sey, ist die Geburtsstätte alles Erschaffenen. Diese Nothwendigkeit ist das Material, woraus Gott schafft; dieses ist Gott selbst, er schafft daher aus nichts Materiellem; denn er ist das Selbst und nicht das Unmittelbare, Materielle. Er ist nicht Einer gegen ein anderes schon Vorhandenes, sondern das Andere ist er selbst als die Bestimmtheit, die aber, weil er nur Einer ist, außer ihm fällt, als seine negative Bewegung. Das Setzen der Natur fällt nothwendig in den Begriff des geistigen Lebens, des Selbstes und ist das Fallen von der Intelligenz in den Schlaf. Indem die Macht als absolute Negativität vorgestellt ist, so ist zuerst das Wesen, d. h. das mit sich Identische in seiner Ruhe, ewigen Stille und Verschlossenheit. Aber eben diese Einsamkeit

in sich selbst ist nur ein Moment der Macht, nicht das Ganze. Die Macht ist zugleich negative Beziehung auf sich selbst, Vermittelung in sich und indem sie sich negativ auf sich bezieht, so ist dieß Aufheben der abstracten Identität das Setzen des Unterschiedes, der Bestimmung, d. h. die Erschaffung der Welt. Das Nichts aber, aus welchem die Welt erschaffen ist, ist die Unterschiedslosigkeit, in welcher Bestimmung zuerst die Macht, das Wesen gedacht wurde. Wenn man daher fragt, wo Gott die Materie hergenommen, so ist es eben jene einfache Beziehung auf sich. Die Materie ist das Formlose, das mit sich Identische; dieß ist nur ein Moment des Wesens, also ein Anderes als die absolute Macht und so ist es das, was Materie genannt wird. Das Erschaffen der Welt heißt also die negative Beziehung der Macht auf sich, insofern sie zunächst als das nur mit sich Identische bestimmt ist.

Das Schaffen Gottes ist sehr unterschieden vom Hervorgehen, oder davon, daß die Welt hervorging aus Gott. Alle Völker haben Theogonien oder, was damit zusammenfällt, Kosmogonien: in diesen ist die Grundkategorie immer das Hervorgehen, nicht das Geschaffenwerden. Aus Brahma gehen die Götter hervor, in den Kosmogonien der Griechen sind die höchsten, geistigen Götter zuletzt hervorgegangen, die letzten. Diese schlechte Kategorie des Hervorgehens verschwindet jetzt, denn das Gute, die absolute Macht, ist Subject.

Dieses Hervorgehen ist nicht das Verhältniß des Geschaffenen: das Hervorgegangene ist das Existirende, Wirkliche so, daß der Grund, aus dem es hervorging, als das aufgehobene Unwesentliche gesetzt ist, das Hervorgegangene nicht als Geschöpf, sondern als Selbstständiges, nicht als Solches, das nicht in ihm selbstständig ist.

Das also ist die Form der göttlichen Selbstbestimmung, die Weise der Besonderung. Sie kann nicht fehlen, Weisheit ist in der Idee nothwendig. Aber es ist keine Besonderung Gottes in sich selbst, denn sonst würde Gott als Geist gewußt. Die Besonderung fällt, weil Gott Einer ist, auf die andere Seite. Diese Besonderung ist zunächst das göttliche Bestimmen überhaupt und so die Schöpfung. Dieß Setzen ist nicht transitorisch, sondern das Hervorgegangene behält den Charakter Gesetztes zu seyn, Geschöpf. Damit ist ihm der Stempel aufgedrückt, nicht selbstständig zu seyn, dieß ist die Grundbestimmung, die ihm bleibt, weil Gott als Subject, als unendliche Macht ist. Da ist die Macht nur für Einen und damit das Besondere nur ein Negatives, Gesetztes gegen das Subject.

Zweite Bestimmung.

Diese ist, daß Gott ein vorausgesetztes Subject ist. Sonst ist die Schöpfung eine unbestimmte Vorstellung, bei der man leicht an das mechanische, technische Produciren der Menschen erinnert wird, welche Vorstellung man von sich abhalten muß. Gott ist das Erste, seine Schöpfung ist ewige Schöpfung, worin er nicht das Resultat, sondern das Anfangende ist. Höher, nämlich als Geist, ist er das sich selbst Erschaffende, nicht hervortretend aus sich selbst und wie der Anfang so auch das Resultat, hier ist jedoch Gott noch nicht als Geist gefaßt. Menschlich technisches Produciren ist äußerlich, das Subject, das Erste wird thätig und tritt an Anderes und erhält damit ein äußeres Verhältniß zu dem Material, was verarbeitet wird, was Widerstand leistet und das zu überwinden ist; beide sind als Gegenstände einer gegen den andern vorhanden. Gott dagegen erschafft absolut aus Nichts, da ist nichts, was gegen ihn voraus wäre.

Die Production also, worin er Subject ist, ist anschauende, unendliche Thätigkeit. Beim menschlichen Produciren bin ich Bewußtseyn, habe einen Zweck und weiß ihn, und habe dann auch ein Material, von dem ich weiß, ich bin so in einem Verhältniß zu einem Anderen, hingegen die anschauende Producirung, die Producirung der Natur fällt

in den Begriff der Lebendigkeit, sie ist ein inneres Thun, innere Thätigkeit, die nicht ist gegen ein Vorhandenes; es ist Lebendigkeit, ewiges Erzeugen der Natur, und diese ist überhaupt ein Gesetztes, ein Geschaffenes.

Gott ist gegen die Welt, die Totalität seines Bestimmtseyns, seiner Negation, gegen die Totalität des unmittelbaren Seyns — das Vorausgesetzte, das Subject, welches absolut Erstes bleibt. Hier ist die Grundbestimmung Gottes sich auf sich beziehende Subjectivität, als in sich seiende, bleibende Subjectivität ist sie die erste.

Das Hervorgegangensein der griechischen Götter, die das Geistige sind, gehört zu ihrer Endlichkeit. Das ist ihre Bedingtheit, wonach sie ihre Natur voraussetzen, wie beim endlichen Geist der Natur vorausgesetzt ist.

Diese Subjectivität aber ist das absolut Erste, Anfangende, die Bedingtheit aufgehoben, aber nur das Anfangende, nicht so, daß diese Subjectivität auch als Resultat bestimmt wäre und als concreter Geist.

Wäre das vom absoluten Subject Erschaffene es selbst, so wäre in diesem Unterschied der Unterschied ebenso aufgehoben, das erste Subject wäre das letzte, das sich resultirende. Diese Bestimmung haben wir noch nicht, nur diese, daß dieses absolute Subject das schlechthin Anfangende, Erste ist.

Dritte Bestimmung Gottes in Beziehung auf die Welt.

Dieses ist, was wir Eigenschaften Gottes heißen. Diese sind seine Bestimmtheit, d. h. indem wir so die Besonderung Gottes sahen, das sich Bestimmen Gottes und dieses sich Bestimmen Gottes als Erschaffen der Welt, das Bestimmte als seyende Welt: so ist damit gesetzt eine Beziehung Gottes auf die Welt, oder die Eigenschaften sind das Bestimmte selbst, aber gewußt im Begriff Gottes.

Das Eine ist das Bestimmte, gewußt als seyend, als

nicht zurückkehrend in Gott; das Andere ist Bestimmtseyn Gottes als Bestimmtheit Gottes; das sind, was man Eigenschaften, Beziehungen Gottes auf die Welt heißt, und es ist ein schlechter Ausdruck, wenn man sagt, daß wir nur von dieser Beziehung Gottes auf die Welt, nicht von ihm selbst wissen. Eben das ist seine eigene Bestimmtheit, damit seine eigenen Eigenschaften.

Nur nach der äußerlichen, sinnlichen Vorstellung ist Etwas und Etwas für sich, so daß davon unterschieden sind seine Beziehung auf Anderes, seine Eigenschaften, aber diese machen eben seine eigenthümliche Natur aus. Die Art der Beziehung des Menschen auf die anderen, das ist seine Natur. Die Säure ist Nichts, als diese Art und Weise ihrer Beziehung auf die Basis, das ist die Natur der Säure selbst: erkennt man die Beziehung eines Gegenstandes, so erkennt man die Natur des Gegenstandes selbst.

Das sind also schlechte Unterschiede, die sogleich zusammenfallen als Product eines Verstandes, der sie nicht kennt, nicht weiß, was er hat an diesen Unterschieden. Diese Bestimmtheit als Aeußeres, Unmittelbares, als Bestimmtheit Gottes selbst ist seine absolute Macht, die Weisheit ist, deren nähere Momente die Güte und Gerechtigkeit sind.

Die Güte ist, daß die Welt ist; das Seyn kommt ihr nicht zu, das Seyn ist hier herabgesetzt zu einem Moment, und ist nur ein Gesetztseyn, Erschaffenseyn. Dieses Ur-theilen ist die ewige Güte Gottes: das Unterschiedene hat kein Recht zu seyn, es ist außer dem Einen, ein Mannigfaltiges und dadurch ein Beschränktes, Endliches, dessen Bestimmung ist, nicht zu seyn; daß es aber ist, das ist die Güte Gottes; als Gesetztes vergeht es aber auch, ist nur Erscheinung. Das Seyn, das wahrhaft Wirkliche ist nur Gott; das Seyn außereinander, außer Gott, das hat keine Ansprüche.

Gott kann nur im wahrhaften Sinne Schöpfer seyn als

unendliche Subjectivität, so ist er frei, so kann seine Bestimmtheit, sein sich selbst Bestimmen frei entlassen werden, nur das Freie kann seine Bestimmungen als Freies sich gegenüber haben, als Freies entlassen. Dieses Auseinandergehen, dessen Totalität die Welt ist, dieses Seyn ist die Güte.

Das Seyn der Welt ist aber nur das Seyn der Macht oder die positive Wirklichkeit und Selbstständigkeit der Welt ist nicht ihre eigene Selbstständigkeit, sondern die Selbstständigkeit der Macht. Die Welt muß daher in Beziehung auf die Macht als ein in sich Gebrochenes vorgestellt werden: die eine Seite ist die Mannigfaltigkeit der Unterschiede, der unendliche Reichthum des Daseyns, die andere Seite ist dann die Substantialität der Welt, diese kommt aber nicht der Welt selber zu, sondern ist die Identität des Wesens mit sich selbst. Die Welt erhält sich nicht für sich selbst, sondern ihr Fürsichseyn ist die Macht, die sich in den Unterschieden erhält, wie es Fürsichseyn bleibt und so die Seite des Seyns der Welt ist. So ist die Welt in sich geschieden: einer Seits ist sie unselbstständiger, selbstloser Unterschied, anderer Seits ihr Seyn.

Die Manifestation der Nichtigkeit, Idealität dieses Endlichen, daß das Seyn nicht wahrhafte Selbstständigkeit ist, diese Manifestation als Macht ist die Gerechtigkeit: darin wird den endlichen Dingen ihr Recht angethan. Güte und Gerechtigkeit sind nicht Momente der Substanz: in der Substanz sind diese Bestimmungen als seyend, ebenso unmittelbar als nicht seyend — als werdend.

Hier ist das Eine nicht als Substanz, sondern als der Eine, als Subject, hier ist Bestimmung des Zwecks, eigene Bestimmtheit des Begriffs: die Welt soll seyn, ebenso soll sie sich umwandeln, vergehen. Da ist die Gerechtigkeit als Bestimmung des Subjects in seinem sich Unterscheiden von diesen seinen Bestimmungen, dieser seiner Welt.

Schaffen, Erhalten und Vergehen fallen in der Vorstellung zeitlich auseinander, aber im Begriff sind sie wesentlich nur Momente Eines Processes, nämlich des Processes der Macht. Die Identität der Macht mit sich ist ebenso das Nichts, aus dem die Welt geschaffen, wie die Subsistenz der Welt und die Aufhebung ihrer Subsistenz. Diese Identität der Macht, die sich auch im Seyn der Dinge erhält, ist das Seyn der Dinge, wie ihr Nichtseyn. In der Güte ist die Welt nur als nicht in sich berechtigt, als zufällig getragen und erhalten und ist somit zugleich ihre Negativität enthalten, die in der Gerechtigkeit gesetzt wird.

Die angegebenen Bestimmungen sind nun wohl Bestimmungen des Begriffs selbst, aber das Subject, welches sie hat, hat seine Natur nicht darin, die Grundbestimmungen sind der Eine und die Macht, der Begriff, die innerste Natur des Subjects ist noch unabhängig gesetzt von den Eigenschaften. Wenn sie ihm in der That angehörten, so wären sie selbst Totalität, denn der Begriff ist die absolute Güte, er theilt sich selbst seine Bestimmungen mit. Dazu, daß sie dem Begriff angehören, gehört, daß sie selbst der ganze Begriff wären und so wäre er erst wahrhaft real, da wäre der Begriff aber Idee und das Subject als Geist gesetzt, in welchem Güte und Gerechtigkeit Totalitäten wären.

Güte und Gerechtigkeit sind aber, obwohl sie den Unterschied enthalten, nicht als bleibende Bestimmung der Macht gefaßt, sondern die Macht ist selbst das Unbestimmte, d. h. gegen diese Unterschiede selbst mächtig: ihre Güte setzt sich in Gerechtigkeit über und umgekehrt. Jede für sich gesetzt schlösse die andere aus, aber die Macht ist eben dieses, daß sie die Bestimmtheit nur aufhebt.

Die Gerechtigkeit ist das Moment der Negation, d. h. daß die Nichtigkeit offenbar werde, diese Gerechtigkeit ist so eine Bestimmung, wie am Siva das Entstehen und Vergehen, es ist nur die Seite des Processes überhaupt, die Seite des Zufälli-

gen, dessen Nichtigkeit manifestirt wird. Es ist nicht die Negation als unendliche Rückkehr in sich, was Bestimmung des Geistes wäre, sondern die Negation ist nur Gerechtigkeit.

b. Die Form der Welt.

Die Welt ist jetzt prosaisch, wesentlich als eine Sammlung von Dingen vorhanden. Im Orient und besonders im griechischen Leben wird man erfreut durch die Freundlichkeit und Heiterkeit im Verhältniß des Menschen zur Natur, daß, indem der Mensch sich zur Natur verhält, er sich zum Göttlichen verhält; seine Freigebigkeit begeistet das Natürliche, macht es zum Göttlichen, beseelt es. —

Diese Einheit des Göttlichen und Natürlichen, Identität des Ideellen und Reellen ist eine abstracte Bestimmung und ist leicht zu haben: die wahre Identität ist die, welche in der unendlichen Subjectivität ist, die gefaßt wird nicht als Neutralisation, gegenseitige Abstumpfung, sondern als unendliche Subjectivität, die sich bestimmt und ihre Bestimmungen als Welt frei entläßt. Dann sind diese frei entlassenen Bestimmungen als Dinge zugleich unselbstständige, wie sie wahrhaft sind, nicht Götter, sondern Naturgegenstände.

Diese besondern sittlichen Mächte, welche die obern griechischen Götter wesentlich sind, haben Selbstständigkeit nur der Form nach, weil der Inhalt unselbstständig ist als besonderer. Das ist eine falsche Form: die unselbstständigen Dinge, die unmittelbar sind, ihr Seyn wird dagegen auf dem gegenwärtigen Standpunkte nur gewußt als etwas Formelles, ein Unselbstständiges, dem so Seyn zukommt, nicht als absolutes, göttliches Seyn, sondern als abstractes Seyn, als einseitiges, und indem ihm die Bestimmung des abstracten Seyns zukommt, kommen ihm die Kategorien des Seyns zu, und als Endlichem die Verstandeskategorien.

Sie sind prosaische Dinge, wie die Welt für uns ist, äußerliche Dinge im mannigfachen Zusammenhang des Verstandes,

von Grund und Folge, Qualität, Quantität, nach allen diesen Kategorien des Verstandes.

Die Natur ist hier entgöttert, die natürlichen Dinge sind Unselbstständigkeiten in ihnen selbst und die Göttlichkeit ist nur im Einen. Es kann nun scheinen, als ob es zu bedauern wäre, daß die Natur in einer Religion entgöttert sey, die Bestimmung der Gottlosigkeit erhält; man preist dagegen die Einheit des Ideellen und Reellen, die Einheit der Natur mit Gott, wo die natürlichen Dinge als selbstständig göttlich frei bestimmt betrachtet werden, man nennt dieß Identität der Idealität und Realität. Das ist freilich die Idee, aber jene Bestimmung der Identität ist noch sehr formell, sie ist wohlfeil, sie ist allenthalben, die Hauptsache ist die weitere Bestimmung dieser Identität und die wahrhafte ist nur in dem Geistigen, in dem sich selbst real bestimmenden Gott, daß die Momente seines Begriffs zugleich selbst sind als Totalität. Die natürlichen Dinge sind nach ihrer Einzelnheit in der That an sich, in ihrem Begriff äußerlich gegen den Geist, gegen den Begriff, und ebenso ist der Geist als endlicher, als diese Lebendigkeit selbst äußerlich. Lebendigkeit ist zwar wesentlich ein Inneres, aber jene Totalität, so weit sie nur Leben ist, ist äußerlich gegen die absolute Innerlichkeit des Geistes; das abstracte Selbstbewußtseyn ist eben so endlich. Die natürlichen Dinge, der Kreis der endlichen Dinge, selbst abstractes Seyn, ist seiner Natur nach ein an ihm selbst Aeußerliches. Diese Bestimmung der Aeußerlichkeit erhalten die Dinge hier auf dieser Stufe, sie sind dem Begriff nach gesetzt in ihrer Wahrheit. Wenn man diese Stellung der Natur bedauert, so muß man zugeben, daß die schöne Vereinigung von Natur und Gott nur für die Phantasie gilt, nicht für die Vernunft. Denen, die noch so schlecht von der Entgötterung sprechen und jene Identität preisen, wird es doch gewiß sehr schwer oder unmöglich, an einen Ganga, eine Kuh, einen Affen, ein Meer ꝛc.

als Gott zu glauben. Hier ist vielmehr der Grund gelegt zu einer verständigen Betrachtung der Dinge und ihres Zusammenhanges.

Doch die theoretische Ausbildung dieses Bewußtseyns zur Wissenschaft hat hier noch nicht ihren Platz. Denn dazu gehörte ein concretes Interesse für die Dinge und müßte das Wesen nicht nur als allgemeiner, sondern auch als bestimmter Begriff gefaßt seyn. Bei der Vorstellung der abstracten Weisheit und bei dem Einen beschränkten Zweck kann die bestimmte theoretische Anschauung noch nicht Statt haben.

Das Verhältniß Gottes zur Welt überhaupt bestimmt sich damit als seine unmittelbare Erscheinung an derselben auf eine einzelne, individuelle Weise für einen bestimmten Zweck in einer beschränkten Sphäre und hiermit tritt die Bestimmung von Wundern ein. In frühern Religionen gibt es keine Wunder: in der indischen ist Alles schon verrückt von Haus aus. Erst im Gegensatze gegen die Ordnung der Natur, die Naturgesetze, wenn diese auch nicht erkannt werden, sondern nur das Bewußtseyn eines natürlichen Zusammenhanges überhaupt da ist, erst da hat die Bestimmung des Wunders ihren Platz, was so vorgestellt wird, daß Gott sich an einem Einzelnen und zugleich gegen die Bestimmung desselben manifestirt.

Das wahrhafte Wunder in der Natur ist die Erscheinung des Geistes und die wahrhafte Erscheinung des Geistes ist in gründlicher Weise der Geist des Menschen und sein Bewußtseyn von der Vernunft der Natur, daß in dieser Zerstreuung und zufälligen Mannichfaltigkeit durchaus Gesetzmäßigkeit und Vernunft ist. In dieser Religion erscheint aber die Welt als Complex der natürlichen Dinge, die auf natürliche Weise auf einander wirken, in verständigem Zusammenhange stehen und das Bedürfniß der Wunder ist so lange vorhanden, als jener Zusammenhang nicht als die objective Natur der Dinge gefaßt, d. h. so lange nicht Gottes Erscheinung an ihnen als ewige,

allgemeine Naturgesetze und seine Wirksamkeit nicht wesentlich als die allgemeine gedacht ist. Der verständige Zusammenhang, der auf dieser Stufe erst gefaßt ist, ist nur der objective, daß das Einzelne als solches in der Endlichkeit für sich und damit in einem äußerlichen Verhältniß ist.

Das Wunder wird noch als zufällige Manifestation Gottes gefaßt: das allgemeine absolute Verhältniß Gottes zur natürlichen Welt ist dagegen die Erhabenheit.

In sich und in seiner Beziehung auf sich gefaßt kann man das unendliche Subject nicht erhaben nennen, denn so ist es absolut an und für sich und heilig. Die Erhabenheit ist erst die Erscheinung und Beziehung dieses Subjects auf die Welt, daß diese als Manifestation desselben gefaßt wird, aber als Manifestation, die nicht affirmativ ist oder die, indem sie affirmativ zwar ist, doch den Hauptcharakter hat, daß das Natürliche, Weltliche als ein Unangemessenes negirt und als solches gewußt wird.

Die Erhabenheit ist also diejenige Erscheinung und Manifestation Gottes in der Welt und sie ist so zu bestimmen, daß dieses Erscheinen sich zugleich als erhaben zeigt über diese Erscheinung in der Realität. In der Religion der Schönheit ist Versöhnung der Bedeutung mit dem Material, der sinnlichen Weise und dem Seyn für Anderes. Das Geistige erscheint ganz in dieser äußerlichen Weise, diese ist ein Zeichen des Innern und dieses Innere wird ganz erkannt in seiner Aeußerlichkeit.

Hingegen die Erhabenheit der Erscheinung vertilgt zugleich die Realität, den Stoff und das Material ihrer selbst, in seiner Erscheinung unterscheidet sich Gott zugleich von ihr, so daß sie als unangemessen ausdrücklich gewußt wird. Der Eine hat also an der Aeußerlichkeit der Erscheinung nicht wie die Götter der Religion der Schönheit sein Fürsichseyn und wesentliches Daseyn und die Unangemessenheit der Erscheinung

ist nicht bewußtlose, sondern ausdrücklich mit Bewußtseyn als solche gesetzt.

Zur Erhabenheit ist es daher nicht genug, daß der Inhalt, der Begriff etwas Höheres sei als die Gestalt, wenn diese auch übertrieben und über ihr Maaß gesetzt wird, sondern das, was sich manifestirt, muß auch die Macht seyn über die Gestalt. In der indischen Religion sind die Bilder maaßlos, aber nicht erhaben, sondern Verzerrung, oder sie sind nicht verzerrt wie die Kuh und der Affe, die die ganze Naturmacht ausdrücken, aber die Bedeutung und die Gestalt sind sich unangemessen, aber nicht erhaben, sondern die Unangemessenheit ist der größte Mangel. Es muß also zugleich die Macht über die Gestalt gesetzt seyn.

Der Mensch im natürlichen Bewußtseyn kann natürliche Dinge vor sich haben, aber sein Geist ist solchem Inhalt unangemessen, das Umherschauen ist nichts Erhabenes, sondern der Blick gen Himmel, der das Darüberhinaus ist. Diese Erhabenheit ist besonders der Charakter Gottes in Beziehung auf die natürlichen Dinge. Die Schriften des A. T. werden deshalb gerühmt. „Gott sprach, es werde Licht und es ward Licht." Es ist dieß eine der erhabensten Stellen. Das Wort ist das Müheloseste, dieser Hauch ist hier zugleich das Licht, die Lichtwelt, die unendliche Ausgießung des Lichts, so wird das Licht herabgesetzt zu einem Worte, zu etwas so Vorübergehendem. Es wird ferner vorgestellt, daß Gott den Wind und den Blitz zu Dienern und Boten gebraucht, die Natur ist so gehorchend. Es wird gesagt: „Von deinem Athem gehen die Welten hervor, vor deinem Dräuen fliehen sie, wenn du die Hand aufthust, so sind sie gesättigt, verhüllst du dein Angesicht, so erschrecken sie," „hältst du deinen Athem an, so vergehen sie zu Staub," „lässest du ihn aus, so entstehen sie wieder." Dieß ist die Erhabenheit, daß die Natur so ganz negirt, unterworfen, vorübergehend vorgestellt wird.

c. Der Zweck Gottes mit der Welt.

Erste Bestimmung.

Die Zweckbestimmung ist hier als die wesentliche, daß Gott weise ist, zunächst weise in der Natur überhaupt. Die Natur ist sein Geschöpf und er giebt darin seine Macht zu erkennen, aber nicht nur seine Macht, sondern auch seine Weisheit. Diese giebt sich kund in ihren Producten durch zweckmäßige Einrichtung.

Dieser Zweck ist mehr ein Unbestimmtes, Oberflächliches, mehr äußerliche Zweckmäßigkeit: „Du giebst dem Vieh sein Futter." Der wahrhafte Zweck und die wahrhafte Realisation des Zwecks fällt nicht in die Natur als solche, sondern wesentlich in das Bewußtseyn. Er manifestirt sich in der Natur, aber seine wesentliche Erscheinung ist im Bewußtseyn zu erscheinen, seinem Wiederschein, so, daß es im Selbstbewußtseyn wiederscheint, daß dieß sein Zweck sey, gewußt zu werden vom Bewußtseyn, und daß er dem Bewußtseyn Zweck sey.

Die Erhabenheit ist nur erst die Vorstellung der Macht, noch nicht die eines Zweckes. Der Zweck ist nicht nur das Eine, sondern der Zweck Gottes überhaupt kann nur er selbst seyn, daß sein Begriff ihm gegenständlich werde, er sich selbst in der Realisation habe. Dieß ist der allgemeine Zweck überhaupt. Wenn wir nun hier in Rücksicht auf die Welt, die Natur, diese als den Zweck Gottes betrachten wollen, so ist nur seine Macht darin manifestirt, nur sie wird ihm darin gegenständlich und die Weisheit ist noch ganz abstract. Wenn wir von einem Zweck sprechen, so muß er nicht bloß Macht seyn, muß Bestimmtheit überhaupt haben. Der Boden, wo er vorhanden seyn kann, ist der Geist überhaupt, indem nun Gott im Geist als Bewußtseyn, in dem ihm gegenüber gesetzten Geist, hier also im endlichen Geist als solchen Zweck ist, so ist darin seine Vorstellung, seine Anerkenntniß der Zweck. Gott hat gegenüber hier den endlichen Geist, das Andersseyn ist noch

nicht gesetzt als absolut zurückgekehrt in sich selbst. Der endliche Geist ist wesentlich Bewußtseyn, Gott muß also Gegenstand des Bewußtseyns als das Wesen seyn, dieß ist, daß er anerkannt, gepriesen werde. Die Ehre Gottes ist zunächst sein Zweck. Der Resler Gottes im Selbstbewußtseyn überhaupt ist noch nicht erkannt; Gott wird nur anerkannt, sollte er auch wirklich erkannt werden, so gehörte dazu, daß er als Geist Unterschiede in sich gesetzt hätte; hier hat er noch die gesehenen abstracten Bestimmungen.

So ist es hier eine wesentliche Bestimmung, daß die Religion als solche der Zweck ist, nämlich daß Gott gewußt werde im Selbstbewußtseyn, darin Gegenstand ist, affirmative Beziehung auf dasselbe hat. Er ist Gott als unendliche Macht und Subjectivität in sich; das zweite ist, daß er erscheint und zwar wesentlich in einem anderen Geiste, der als endlich ihm gegenüber ist, und so ist das Anerkennen und Preisen Gottes die Bestimmung, die hier eintritt, die Ehre Gottes, die allgemeine Ehre: nicht bloß das jüdische Volk, sondern die ganze Erde, alle Völker, Heiden sollen den Herrn loben. Dieser Zweck, vom Bewußtseyn anerkannt, gewußt, verehrt zu werden, kann zunächst der theoretische Zweck genannt werden; der bestimmtere ist der practische, der eigentlich reale Zweck, der sich in der Welt, aber immer in der geistigen realisirt.

Zweite Bestimmung.

Dieser wesentliche Zweck ist der sittliche Zweck, die Sittlichkeit, daß der Mensch in dem, was er thut, das Gesetzliche, Rechte vor Augen habe; dieß Gesetzliche, Rechte ist das Göttliche und insofern es ein Weltliches, im endlichen Bewußtseyn ist, ist es ein Gesetztes von Gott.

Gott ist das Allgemeine; — der Mensch, der sich und seinen Willen nach diesem Allgemeinen bestimmt, ist der freie — damit der allgemeine Wille, nicht seine besondere Sittlichkeit; Rechtthun ist hier Grundbestimmung, der Wandel vor

Gott, das Freiseyn von selbstsüchtigen Zwecken, die Gerechtigkeit, die vor Gott gilt.

Dieses Rechte thut der Mensch in Beziehung auf Gott, zur Ehre Gottes: dieses Rechte hat im Willen, im Innern seinen Sitz, und diesem Wollen in Rücksicht auf Gott gegenüber steht die Natürlichkeit des Daseyns, des Menschen, des Handelnden.

Wie wir in der Natur dieses Gebrochenseyn sahen, daß Gott für sich ist und die Natur ein Seyendes, aber Beherrschtes, so ist auch im Menschengeiste eben dieser Unterschied: das Rechtthun als solches, ferner das natürliche Daseyn des Menschen; dieses ist aber ebenso ein durch das geistige Verhältniß des Willens Bestimmtes, als die Natur überhaupt ein Gesetztes ist vom absoluten Geist.

Das natürliche Daseyn des Menschen, seine äußerliche, weltliche Existenz ist in Beziehung gesetzt auf das Innere: wenn dieser Wille ein wesentlicher Wille, das Thun Rechtthun ist, soll auch die äußerliche Existenz des Menschen diesem Innerlichen, Rechten entsprechen, es soll dem Menschen gut gehen nur nach seinen Werken, und er soll sich nicht nur sittlich überhaupt benehmen, die Gesetze seines Vaterlandes beobachten, sich dem Vaterland aufopfern, es mag ihm dabei gehen, wie es wolle, sondern es tritt die bestimmte Forderung ein, daß es dem, der Recht thut, auch wohl ergehe.

Es ist hier ein Verhältniß, daß die reelle Existenz, das äußerliche Daseyn angemessen, unterworfen und bestimmt sey nach dem Innerlichen, Rechten. Dieß Verhältniß tritt hier ein zufolge und auf den Grund des Grundverhältnisses von Gott zur natürlichen, endlichen Welt.

Es ist hier ein Zweck, dieser soll vollführt seyn — diese Unterscheidung, die zugleich in Harmonie seyn soll, so, daß das natürliche Daseyn sich beherrscht zeige vom Wesent-

lichen, vom Geistigen. Es soll für den Menschen bestimmt seyn, beherrscht vom wahrhaften Inneren, vom Rechtthun.

Auf diese Weise ist das Wohlseyn des Menschen göttlich berechtigt, aber es hat nur diese Berechtigung, insofern es dem Göttlichen gemäß ist, dem sittlichen, göttlichen Gesetz. Das ist das Band der Nothwendigkeit, die aber nicht mehr blind ist, wie wir in anderen Religionen sehen werden, nur die leere, begriffslose, unbestimmte Nothwendigkeit, so daß außer ihr das Concrete ist; die Götter, sittlichen Mächte stehen unter der Nothwendigkeit, aber die Nothwendigkeit hat nicht das Sittliche, Rechte in ihrer Bestimmung.

Hier ist die Nothwendigkeit concret, daß das an und für sich Seyende Gesetze giebt, das Rechte will, das Gute, und dieses hat zur Folge ein ihm angemessenes, affirmatives Daseyn, eine Existenz, die ein Wohlseyn, Wohlgehen ist. Diese Harmonie ist es, die der Mensch weiß in dieser Sphäre.

Darin ist begründet, daß es ihm wohlergehen darf, ja soll, er ist Zweck für Gott, er als Ganzes. Aber er als Ganzes ist selbst ein in ihm Unterschiedenes, daß er Willen hat und äußerliches Daseyn. Das Subject weiß nun, daß Gott das Band dieser Nothwendigkeit ist, diese Einheit, welche das Wohlseyn hervorbringt angemessen dem Rechtthun, daß dieser Zusammenhang ist, denn der göttliche, allgemeine Wille ist zugleich der in sich bestimmte Wille und somit die Macht dazu, jenen Zusammenhang hervorzubringen.

Daß dieses zusammengeknüpft ist, dieses Bewußtseyn ist dieser Glaube, Zuversicht, diese ist im jüdischen Volke eine Grundseite, bewundernswürdige Seite. Von dieser Zuversicht sind die alttestamentlichen Schriften voll, besonders die Psalmen.

Dieser Gang ist es auch, der im Hiob dargestellt ist, das einzige Buch, von dem man den Zusammenhang mit dem Boden des jüdischen Volks nicht genau kennt. Hiob preist seine Unschuld, findet sein Schicksal ungerecht, er ist unzufrieden,

d. h. es ist ein Gegensatz in ihm: das Bewußtseyn der Gerechtigkeit, die absolut ist, und die Unangemessenheit seines Zustandes mit dieser Gerechtigkeit. Es ist als Zweck Gottes gewußt, daß er es den Guten gut gehen lasse.

Die Wendung ist, daß diese Unzufriedenheit, dieser Mißmuth sich der absoluten, reinen Zuversicht unterwerfen soll. Hiob fragt: Was giebt mir Gott für Lohn von der Höhe, sollte nicht der Ungerechte so verstoßen werden? Seine Freunde antworten in demselben Sinne; nur daß sie es umkehren: Weil du unglücklich bist, daraus schließen wir, daß du nicht recht bist; Gott thut dieß, daß er den Menschen beschirme vor Hoffahrt.

Gott spricht endlich selbst: Wer ist, der so redet mit Unverstand? Wo warst du, da ich die Erde gründete? Da kommt eine sehr schöne, prächtige Beschreibung von Gottes Macht, und Hiob sagt: Ich erkenne es, es ist ein unbesonnener Mensch, der seinen Rath meint zu verbergen.

Diese Unterwürfigkeit ist das Letzte, einer Seits diese Forderung, daß es dem Gerechten wohl gehe, anderer Seits soll selbst diese Unzufriedenheit weichen. Dieß Verzichtleisten, Anerkennen der Macht Gottes bringt Hiob wieder zu seinem Vermögen, zu seinem vorigen Glück; auf dieses Anerkennen folgt die Wiederherstellung seines Glücks. Doch soll vom Endlichen zugleich dieses Glück nicht als ein Recht gegen die Macht Gottes angesprochen werden. —

Diese Zuversicht zu Gott, diese Einheit und das Bewußtseyn dieser Harmonie der Macht und zugleich der Weisheit und Gerechtigkeit Gottes ist darin begründet, daß Gott als Zweck in sich bestimmt ist und Zweck hat.

Es ist hiebei noch zu beachten dieß Innerlichwerden des Geistes, das Bewegen seiner in sich selbst. Der Mensch soll recht thun, das ist das absolute Gebot, und dieses Rechtthun hat seinen Sitz in seinem Willen, der Mensch ist dadurch auf sein Innerliches angewiesen und er muß beschäftigt seyn

mit dieser Betrachtung seines Inneren, ob es im Rechten, sein Wille gut ist.

Diese Untersuchung und Bekümmerniß über das Unrecht, das Schreien der Seele nach Gott, dieß Hinabsteigen in die Tiefen des Geistes, diese Sehnsucht des Geistes nach dem Rechten, der Angemessenheit zum Willen Gottes ist ein besonders Charakteristisches.

Weiter erscheint dieser Zweck zugleich als ein beschränkter: es ist der Zweck, daß die Menschen Gott wissen, anerkennen, was sie thun, zur Ehre Gottes thun sollen; was sie wollen, dem Willen Gottes gemäß, ihr Wille wahrhafter Wille seyn soll. Dieser Zweck hat zugleich eine Beschränktheit, und es ist zu betrachten, inwiefern diese Beschränktheit in der Bestimmung Gottes liegt, inwiefern der Begriff, die Vorstellung Gottes selbst noch diese Beschränktheit enthält.

Wenn die Vorstellung Gottes beschränkt ist, so sind diese weiteren Realisationen des göttlichen Begriffs im menschlichen Bewußtseyn auch beschränkt. Dieß ist immer das Wesentliche, aber auch das Schwerste, die Beschränktheit in Einem zu erkennen, wie sie noch Beschränktheit der Idee ist, so, daß sie noch nicht als absolute Idee ist.

Gott, das sich Bestimmende in seiner Freiheit und nach seiner Freiheit, so, daß das Geistige das Freie sey, das ist die Weisheit; aber diese Weisheit, dieser Zweck ist nur erst Zweck und Weisheit im Allgemeinen. Die Weisheit Gottes, das sich Bestimmen hat noch nicht seine Entwickelung, diese Entwickelung in der Idee Gottes ist erst in der Religion, wo die Natur Gottes ganz offenbar ist.

Der Mangel dieser Idee ist, daß Gott der Eine ist, aber so in sich selbst auch nur in der Bestimmtheit dieser Einheit, nicht das in sich selbst ewig sich Entwickelnde ist. Es ist noch nicht entwickelte Bestimmung: was wir Weisheit nennen, ist insofern auch ein Abstractes, abstracte Allgemeinheit.

Der reale Zweck, den wir haben, ist der erste, er ist als Zweck Gottes im wirklichen Geist, so muß er in sich Allgemeinheit haben, muß göttlich wahrhafter Zweck in sich selbst seyn, der substantielle Allgemeinheit hat. Substantieller Zweck im Geist ist der, daß die geistigen Individuen sich als Eins wissen, sich als Eins verhalten, einig seyen, es ist ein sittlicher Zweck, er hat seinen Boden in der realen Freiheit, es ist die Seite, worin das Praktische hervortritt, Zweck im wirklichen Bewußtseyn. Er ist aber erster Zweck und die Sittlichkeit ist noch unmittelbar natürliche, der Zweck ist so die Familie und der Zusammenhang derselben, er ist diese Eine Familie ausschließend gegen die anderen.

Der reale, unmittelbar erste Zweck der göttlichen Weisheit ist also noch ganz beschränkter, einzelner, weil er erster ist. Gott ist absolute Weisheit, aber noch in dem Sinne der ganz abstracten Weisheit, oder der Zweck im göttlichen Begriff ist der noch schlechthin allgemeine und somit inhaltslose Zweck, dieser unbestimmte inhaltslose Zweck schlägt im Daseyn um in die unmittelbare Einzelnheit, in die vollkommenste Beschränktheit. Oder mit andern Worten: das Ansich, in welchem sich die Weisheit noch hält, ist selbst die Unmittelbarkeit, die Natürlichkeit.

Der reale Zweck Gottes ist also die Familie, und zwar diese Familie, viele einzelnen Familien ist schon die Erweiterung der Einzelnheit durch die Reflexion. Es ist der merkwürdige unendlich harte, härteste Contrast. Gott ist einerseits der Gott Himmels und der Erden, absolute Weisheit, allgemeine Macht und der Zweck dieses Gottes ist zugleich so beschränkt, daß er nur Eine Familie, nur dieß eine Volk ist. Alle Völker sollen ihn wohl auch anerkennen, seinen Namen preisen, aber das reale zu Stande gebrachte wirkliche Werk ist nur dieß Volk, in seinem Zustande, seinem Daseyn, seinem inneren, äußeren, politischen, sittlichen Daseyn. Gott ist so nur der Gott Abra-

ham's, Isaak's und Jakob's, der Gott, der uns aus Aegypten geführt hat. Weil Gott nur Einer ist, so ist er auch nur in Einem allgemeinen Geiste, in Einer Familie, in Einer Welt. Die ersten sind die Familien als Familien, die aus Aegypten geführten sind die Nation, hier sind es die Häupter der Familien, die das Bestimmte des Zwecks ausmachen. Die Allgemeinheit ist so noch die natürliche. Der Zweck ist so nur menschlich und so die Familie. So ist die Religion die patriarchalische. Die Familie ist es dann, die sich zum Volke erweitert. Nation heißt ein Volk, weil es zunächst durch die Natur ist; dieß ist der beschränkte Zweck und ist ausschließend gegen Anderes der göttliche Zweck.

Die fünf Bücher Mosis fangen von der Weltschöpfung an, gleich nachher finden wir darin den Sündenfall, er betrifft die Natur des Menschen als Mensch. Dieser allgemeine Inhalt der Erschaffung der Welt, und dann jener Fall des Menschen, der der Mensch der Gattung nach ist, hat keinen Einfluß auf das gehabt, was in der Folge die jüdische Religion ist. Es ist nur diese Weissagung, deren allgemeiner Inhalt dem israelitischen Volke nicht zur Wahrheit geworden ist. Der Gott ist nur der Gott dieses Volks, nicht der Menschen und dieß Volk ist das Volk Gottes.

In Ansehung des Zusammenhanges von der allgemeinen Weisheit Gottes in sich, zu der vollkommenen Beschränktheit des realen Zwecks kann zur Deutlichmachung der Vorstellung noch bemerkt werden, daß der Mensch, wenn er das allgemeine Gute will und dieß sein Zweck ist, seine Willkür zum Princip seiner Entschließungen, seines Handelns gemacht hat. Denn dieß allgemeine Gute, dieser allgemeine Zweck enthält das Andere, Besondere nicht in sich selbst; wenn aber gehandelt werden muß, so fordert dieser reale Zweck eine Bestimmtheit, diese ist außer dem Begriff, da er noch keine in sich hat, noch abstract ist und die Besonderung ist deshalb noch nicht geheiligt, weil sie noch nicht in den allgemeinen Zweck des Guten aufgenommen ist. In der Politik, wenn nur die allgemeinen Gesetze die Herrschaft haben sollen, so ist das Regierende die Gewalt, die Willkür des Individuums, das Gesetz ist nur real, insofern es besondert wird, denn erst dadurch, daß es besondert wird, ist das Allgemeine lebendig.

Aus diesem einzelnen, realen Zweck sind die anderen Völker ausgeschlossen. Das Volk hat seine eigene Nationalität, es besteht aus gewissen Familien und deren Mitgliedern, dieß Angehören dem Volke und damit zu Gott in diesem Verhältniß zu stehen, beruht auf der Geburt. Dieß erfordert natürlich eine besondere Verfassung, Gesetze, Ceremonien, Gottesdienst.

Die Einzelnheit bildet sich ferner so aus, daß sie den Besitz eines besonderen Bodens in sich schließt, dieser muß getheilt werden für die verschiedenen Familien und ist ein Unveräußerbares, so daß die Ausschließung diese ganz empirisch äußere Gegenwart gewinnt. Es ist dabei diese Ausschließung zunächst nicht polemisch, sondern die Realität ist der besondere Besitz, einzelne Genuß dieses einzelnen Volkes und das Verhältniß des einzelnen Volks zum allmächtigen, allweisen Herrn, sie ist nicht polemisch, d. h. die anderen Völker können auch dazu gebracht werden, zu dieser Verehrung. Sie sollen den Herren preisen, aber daß sie dahin kommen, ist nicht realer Zweck, ist nur ein träges, nicht praktisches Sollen. Dieser reale Zweck ist erst im Muhamedanismus aufgetreten, wo der einzelne Zweck zum allgemeinen erhoben und so fanatisch wird.

Der Fanatismus findet sich wohl auch bei den Juden, aber er tritt nur ein, insofern ihr Besitz, ihre Religion angegriffen ist, er tritt dann ein, weil nur dieser Eine Zweck schlechthin ausschließend ist und keine Vermittelung, Gemeinschaft, kein Zusammengehen mit etwas anderem erlaubt.

Dritte Bestimmung.

In der ganzen Schöpfung ist vor Allem der Mensch erhaben, er ist das Wissende, Erkennende, Denkende; er ist so in einem ganz andern Sinne das Ebenbild Gottes, als dieß von der Welt gilt. Was empfunden wird in der Religion ist Gott, der der Gedanke ist, nur im Gedanken wird Gott verehrt. —

In der Religion der Parsen haben wir den Dualismus gehabt: diesen Gegensatz haben wir auch in der jüdischen Religion, aber er fällt nicht in Gott, sondern in den andern Geist: Gott ist Geist und sein Product, die Welt, ist auch Geist: hierein fällt dieses, an ihm selbst das Andere seines Wesens zu seyn. Die Endlichkeit enthält dieß, daß darin der Unterschied als Zwiespalt fällt. In der Welt ist Gott bei sich, sie ist gut, denn das Nichts ihrer selbst, aus dem die Welt geschaffen worden, ist das Absolute selbst; als dieses erste Urtheil Gottes geht aber die Welt nicht zum absoluten Gegensatz, nur der Geist ist dieses absoluten Gegensatzes fähig und das ist seine Tiefe. Der Gegensatz fällt in den anderen Geist, der somit der endliche Geist ist: dieser ist der Ort des Kampfes des Bösen und des Guten, der Ort, worin auch dieser Kampf ausgekämpft werden muß. Alle diese Bestimmungen ergeben sich aus der Natur des Begriffs. Dieser Gegensatz ist ein schwieriger Punkt, denn er macht den Widerspruch aus; das Gute ist durch sich selbst nicht widersprechend, sondern erst durch das Böse kommt der Widerspruch herein, er fällt allein ins Böse. Da tritt nun die Frage ein: Wie ist das Böse in die Welt gekommen? Diese Frage hat hier Sinn und Interesse. In der Religion der Parsen kann diese Frage keine Schwierigkeit machen, denn da ist das Böse, so wie das Gute ist; beide sind hervorgegangen aus dem Bestimmungslosen. Hier hingegen, wo Gott die Macht und das Eine Subject ist, wo alles nur durch ihn gesetzt ist, da ist das Böse widersprechend, denn Gott

ist ja nur das absolut Gute. Hierüber ist uns eine alte Vorstellung, der Sündenfall, in der Bibel aufbewahrt. Diese bekannte Darstellung, wie das Böse in die Welt gekommen, ist in die Form eines Mythus, einer Parabel gleichsam eingekleidet. Wenn nun das Speculative, das Wahrhafte, so in sinnlicher Gestaltung, in der Weise vom Geschehenseyn dargestellt wird, so kann es nicht fehlen, daß unpassende Züge darin vorkommen. So geschieht es auch bei Plato, wenn er bildlich von den Ideen spricht, daß ein unangemessenes Verhältniß zum Vorschein kommt. Es wird also erzählt: Nach Erschaffung Adam's und Eva's im Paradiese, habe Gott den ersten Menschen verboten, von einem gewissen Baume zu essen; die Schlange verleitet sie aber dennoch dazu, indem sie sagt: „Ihr werdet Gott gleich werden." Gott legt ihnen dann eine schwere Strafe auf, sagt aber dennoch: Siehe, Adam ist worden wie unser Einer, denn er weiß, was gut und böse ist; von dieser einen Seite ist der Mensch, nach Gottes Ausspruch, Gott geworden, von der anderen aber heißt es, habe Gott dem Menschen den Weg abgeschnitten, indem er ihn aus dem Paradiese verjagt habe. — Diese einfache Geschichte kann etwa zunächst auf folgende Weise genommen werden. Gott habe ein Gebot gemacht, und der Mensch, angetrieben von einem unendlichen Hochmuth, Gott gleich zu werden (ein Gedanke, der ihm von Außen gekommen), habe dieses Gebot übertreten; für seinen erbärmlichen, einfältigen Hochmuth sey er dann aber hart bestraft worden. Jenes Gebot habe Gott nur formell gemacht, um ihn in den Fall zu setzen, seinen Gehorsam zu beweisen. —

So geht nach dieser Erklärung Alles in der gemeinen endlichen Consequenz zu. Allerdings verbietet Gott das Böse: solches Verbot ist ein ganz anderes, als das Verbot, von einem bloßen Baume zu essen; was Gott will und nicht will, muß wahrhafter, ewiger Natur seyn. Solches Verbot soll ferner nur an ein einzelnes Individuum ergangen seyn: mit

Recht empört sich der Mensch dagegen, daß er für fremde Schuld gestraft werde; er will nur für das stehen, was er selbst gethan. Es liegt vielmehr im Ganzen ein tief speculativer Sinn. Es ist Adam oder der Mensch überhaupt, der in dieser Geschichte erscheint; es betrifft, was hier erzählt wird, die Natur des Menschen selbst und es ist nicht ein formelles, kindisches Gebot, das Gott ihm auferlegt, sondern es heißt der Baum, von dem Adam nicht essen soll, der Baum der Erkenntniß des Guten und des Bösen, da fällt die Aeußerlichkeit und die Form eines Baumes hinweg. Der Mensch ißt davon und er kommt zur Erkenntniß des Guten und des Bösen. Das Schwierige ist aber, daß gesagt wird, Gott habe dem Menschen verboten, zu dieser Erkenntniß zu gelangen: denn diese Erkenntist gerade das, was den Charakter des Geistes ausmacht; der Geist ist nur Geist durch das Bewußtseyn, und das höchste Bewußtseyn liegt gerade in jener Erkenntniß. Wie hat nun dieß verboten werden können? Die Erkenntniß, das Wissen ist dieses doppelseitige, gefährliche Geschenk: der Geist ist frei; dieser Freiheit ist das Gute wie das Böse anheimgestellt: es liegt darin ebenso die Willkür, das Böse zu thun: dieß ist die negative Seite an jener affirmativen Seite der Freiheit. Der Mensch, heißt es, sey im Zustande der Unschuld gewesen: dieß ist überhaupt der Zustand des natürlichen Bewußtseyns, er muß aufgehoben werden, sobald das Bewußtseyn des Geistes überhaupt eintritt. Das ist die ewige Geschichte und die Natur des Menschen. Er ist zuerst natürlich und unschuldig und damit keiner Zurechnung fähig, im Kinde ist keine Freiheit, und doch ist es die Bestimmung des Menschen, wieder zur Unschuld zu gelangen. Was die letzte Bestimmung ist, wird hier als primitiver Zustand vorgestellt, — die Harmonie des Menschen mit dem Guten. Das ist das Mangelhafte in dieser bildlichen Vorstellung, daß diese Einheit als unmittelbar seyender Zustand dargestellt wird; aus diesem Zustande der ursprünglichen Natürlichkeit muß herausgegangen werden, aber die Trennung, welche dann entsteht, soll auch wieder zur Versöhnung kommen: dieses Versöhntwerden stellt sich hier so vor, daß jener erste Zustand nicht hätte übertreten werden sollen. — In der ganzen bildlichen Darstellung ist das, was innerlich ist, als äußerlich, was nothwendig, als zufällig ausgesprochen. Die Schlange sagt, Adam werde Gott gleich werden und Gott bestätigt, daß es wirklich so sey, daß diese Erkenntniß die Gottähnlichkeit ausmache. Diese tiefe Idee ist in die Erzählung niedergelegt.

Es wird aber dann weiter dem Menschen eine Strafe auferlegt, er wird aus dem Paradiese vertrieben und Gott sagt: „Verflucht sey die Erde um deinetwillen, im Schmerz sollst du, was sie dir bringt, essen, Dornen und Disteln soll sie dir tragen und das Kraut des Ackers wirst du essen. Im Schweiße deines Angesichts sollst du dein Brodt essen, und du sollst wieder zur Erde werden, da du von ihr genommen bist, denn Staub bist du und zum Staube wirst du zurückkehren."

Wir haben anzuerkennen, daß dieß die Folgen der Endlichkeit sind, aber anderer Seits ist das gerade die Hoheit des Menschen, im Schweiße des Angesichts zu essen, durch seine Thätigkeit, Arbeit, Verstand sich seinen Unterhalt zu erwerben. Die Thiere haben dieß glückliche Loos (wenn man es so nennen will), daß die Natur ihnen, was sie brauchen, darreicht: der Mensch dagegen hebt selbst das, was ihm natürlicher Weise nothwendig ist, zu einer Sache seiner Freiheit empor. Das ist gerade die Anwendung seiner Freiheit, wenn auch nicht das Höchste, welches vielmehr darin besteht, das Gute zu wissen und zu wollen. Daß auch nach der natürlichen Seite der Mensch frei ist, das liegt in seiner Natur, ist nicht an sich als Strafe zu betrachten. Die Trauer der Natürlichkeit ist allerdings an die Hoheit der Bestimmung des Menschen geknüpft. Dem, der die höhere Bestimmung des Geistes noch nicht kennt, ist es ein trauriger Gedanke, daß der Mensch sterben müsse, diese na-

türliche Trauer ist gleichsam für ihn das Letzte: die hohe Bestimmung des Geistes ist aber die, daß er ewig und unsterblich ist: doch diese Hoheit des Menschen, diese Hoheit des Bewußtseyns ist in dieser Geschichte noch nicht enthalten; denn es heißt: Gott sprach: „Nun aber, daß er nicht ausstrecke seine Hand, und breche auch von dem Baum des Lebens und esse, und lebe ewiglich." 3, 22. Ferner (V. 19): „Bis daß du wieder zur Erde werdest, davon du genommen bist." Das Bewußtseyn der Unsterblichkeit des Geistes ist in dieser Religion noch nicht vorhanden.

In der ganzen Geschichte des Sündenfalls sind diese großen Züge vorhanden in scheinbarer Inconsequenz, wegen der bildlichen Vorstellung des Ganzen. Der Austritt aus der Natürlichkeit, die Nothwendigkeit des Eintretens des Bewußtseyns über das Gute und Böse ist das Hohe, was Gott hier selbst ausspricht. Das Fehlerhafte ist, daß der Tod so dargestellt wird, als sey für ihn kein Trost vorhanden. Die Grundbestimmung der Darstellung ist, daß der Mensch nicht natürlicher seyn soll: darin liegt, was in der wahrhaften Theologie gesagt ist, daß der Mensch von Natur böse sey; das Böse ist das Stehenbleiben in dieser Natürlichkeit, der Mensch muß heraustreten mit Freiheit, mit seinem Willen. Das Weitere ist dann, daß der Geist wiederum zur absoluten Einheit in sich selbst, zur Versöhnung gelangt und die Freiheit eben ist es, die diese Umkehrung des Geistes in sich selbst, diese Versöhnung mit sich enthält; aber diese Umkehrung ist hier noch nicht geschehen, der Unterschied noch nicht in Gott aufgenommen d. h. noch nicht versöhnt. Die Abstraction des Bösen ist noch nicht verschwunden.

Zu bemerken ist noch, daß diese Geschichte im jüdischen Volke geschlafen und ihre Ausbildung in den Büchern der Hebräer nicht erhalten hat; einige Anspielungen in den späteren apokryphischen Büchern abgerechnet kommt sie darin überhaupt nicht vor. Lange Zeit ist sie brach gelegen und erst im Christenthum sollte sie zu ihrer wahren Bedeutung gelangen. Doch ist keineswegs der Kampf des Menschen in sich selbst in dem jüdischen Volke nicht vorhanden gewesen, vielmehr macht er eine wesentliche Bestimmung des religiösen Geistes unter den Hebräern aus; aber er ist nicht in der speculativen Bedeutung aufgefaßt worden, daß er aus der Natur des Menschen selbst herkomme, sondern nur als zufällig, bei einzelnen Individuen ist er vorgestellt. Gegen den Sündigen und Kämpfenden ist dann auf der andern Seite das Bild des Gerechten entworfen, in welchem das Böse und der Kampf nicht als wesentliches Moment vorgestellt ist, sondern die Gerechtigkeit wird darein gesetzt, daß man den Willen Gottes thue und im Dienste Jehova's beharre durch die Beobachtung der sittlichen Gebote sowohl als der rituellen und staatsrechtlichen Vorschriften. Doch erscheint der Kampf des Menschen in sich selbst überall, besonders in den Psalmen David's; es schreit der Schmerz aus den innersten Tiefen der Seele im Bewußtseyn ihrer Sündhaftigkeit und es folgt die schmerzlichste Bitte um Vergebung und Versöhnung. Diese Tiefe des Schmerzes ist so allerdings vorhanden, aber mehr als dem einzelnen Individuum angehörig als daß er als ewiges Moment des Geistes gewußt würde.

Dieß sind die Hauptmomente der Religion des Einen, soweit sie die Besonderung und die Zweckbestimmung des Einen betreffen. Diese letztere Bestimmung des Zweckes führt uns zum Cultus.

C. Der Cultus.

Gott hat wesentlich ein Verhältniß zum Selbstbewußtseyn, da der Boden, auf dem sein Zweck erscheint, der endliche Geist ist. Wir haben nun zu betrachten die religiöse Gesinnung in diesem Selbstbewußtseyn. Die Vermittelung, insofern sie Gesinnung ist, ist das Setzen der Identität, die an sich gesetzt ist, und so ist sie vermittelnde Bewegung.

Die Gesinnung stellt die innersten Momente des Selbstbewußtseyns vor.

1. Das Selbstbewußtseyn verhält sich zu dem Einen, so ist es zunächst Anschauen, reines Denken des reinen Wesens, als der reinen Macht und des absoluten Seyns, neben welchem nichts Anderes in gleicher Würde ist. Dieses reine Denken nun als Reflexion in sich, als Selbstbewußtseyn ist Selbstbewußtseyn in der Bestimmung des unendlichen Fürsichseyns oder der Freiheit — aber der Freiheit ohne allen concreten Inhalt. Dieses Selbstbewußtseyn ist also noch unterschieden vom wirklichen Bewußtseyn; von allen concreten Bestimmungen des geistigen und natürlichen Lebens, von dem erfüllten Bewußtseyn, den Trieben, Neigungen, dem Reichthume der geistigen Verhältnisse, von alle dem ist noch nichts in das Bewußtseyn der Freiheit aufgenommen. Die Realität des Lebens fällt noch außer dem Bewußtseyn der Freiheit und diese ist noch nicht vernünftig, ist noch abstract und es ist noch kein erfülltes, göttliches Bewußtseyn vorhanden.

Indem nun aber das Selbstbewußtseyn nur ist als Bewußtseyn, als Gegenstand aber für die Einfachheit des Denkens noch kein entsprechender Gegenstand vorhanden und die Bestimmtheit des Bewußtseyns noch nicht aufgenommen ist, so ist Ich sich Gegenstand nur in seinem abstracten Einssein mit sich, als unmittelbare Einzelnheit. Das Selbstbewußtseyn ist somit ohne Ausbreitung und Ausdehnung, ohne alle concrete Bestimmung, Gott als unendliche Macht ist in sich auch unbestimmt und es ist kein Drittes, kein Daseyn, in dem sie sich zusammenfänden. Es ist insofern unvermittelte Beziehung und die Gegensätze — die Beziehung auf den Einen im reinen Denken und Anschauen und abstracte Rückkehr in sich, das Fürsichseyn — sind unmittelbar vereinigt. Da nun das Selbstbewußtseyn im Unterschiede von seinem Gegenstande, der der reine Gedanke ist und

nur im Gedanken gefaßt werden kann, leeres, formelles Selbstbewußtseyn, nackt und ohne Bestimmung in sich selbst ist, da ferner alle reelle, erfüllte Bestimmung nur der Macht angehört, so verkehrt sich in diesem absoluten Gegensatze die reine Freiheit des Selbstbewußtseyns in absolute Unfreiheit oder das Selbstbewußtseyn ist das des Knechts zum Herrn. Die Furcht des Herrn ist die Grundbestimmung des Verhältnisses.

Furcht überhaupt habe ich durch die Vorstellung einer Macht über mir, welche mich in meinem Gelten, erscheine dasselbe innerlich oder äußerlich als Besitz, negirt; furchtlos bin ich, wenn ich im Besitz unverletzlicher Selbstständigkeit einer Seits die Gewalt nicht achte und mich als Macht dagegen weiß, so, daß sie nichts über mich vermöge; anderer Seits bin ich aber auch furchtlos, wenn ich das Interesse, das sie zu vernichten im Stande ist, nicht achte und auf diese Weise, auch verletzt, unverletzlich dastehe. Die Furcht nun gewöhnlich hat ein übles Vorurtheil gegen sich, als wolle, wer sich fürchtet, sich nicht als Macht darstellen und vermöge es nicht. Aber die Furcht ist hier nicht Furcht vor Endlichem und vor endlicher Gewalt. Das Endliche ist zufällige Macht, die, auch ohne Furcht, an mich kommen und verletzen kann; sondern die Furcht ist hier Furcht des Unsichtbaren, Absoluten, das Gegentheil des Bewußtseyns meiner, das Bewußtseyn des gegen mich, als Endlichen, unendlichen Selbstes. Durch das Bewußtseyn dieses Absoluten, als der einzigen, der schlechthin negativen Macht, verschwindet jede eigene Kraft; alles, was zur irdischen Natur gehört, geht schlechthin zu Grunde. Diese Furcht ist als diese absolute Negativität seiner selbst die Erhebung in den reinen Gedanken der absoluten Macht des Einen. Und diese Furcht des Herrn ist der Weisheit Anfang, welcher darin besteht, das Besondere, Endliche für sich nicht als ein Selbstständiges gelten zu lassen. Was gilt, kann nur gelten als Moment der Or-

ganisation des Einen und der Eine ist die Aufhebung alles Endlichen. Diese weise Furcht ist das wesentliche Eine Moment der Freiheit und besteht in der Befreiung von allem Besonderen, in dem Losreißen von allem zufälligen Interesse, überhaupt darin, daß der Mensch die Negativität von allem Besonderen fühlt. Sie ist daher nicht besondere Furcht vor Besonderem, sondern gerade das Setzen dieser besonderen Furcht als eines Nichtigen, das sich Lossagen von der Furcht. So ist die Furcht nicht Gefühl der Abhängigkeit, sondern das Abstreifen jeder Abhängigkeit, das reine sich Ergehen im absoluten Selbst, gegen welches und in welches das eigene Selbst verdunstet und verschwebt.

Aber so ist das Subject nur im unendlichen Einen. Die absolute Negativität aber ist Beziehung auf sich selbst, Affirmation; durch die absolute Furcht ist daher das Selbst, in seinem sich Aufgeben, im Absolut-positiven. Die Furcht kehrt sich auf diese Weise um in absolute Zuversicht, unendlichen Glauben. Auf anderen Stufen kann die Zuversicht die Form haben, daß das Individuum auf sich beruht. Dieß ist die stoische Freiheit in Ketten. Hier aber hat die Freiheit noch nicht diese Form der Subjectivität, sondern das Selbstbewußtseyn hat sich hier in den Einen zu versenken, dieser aber als das Andre vorgestellt ist wieder das Princip der Abstoßung, in welcher das Selbstbewußtseyn seine Selbstgewißheit wieder gewinnt. Dieser Proceß ist auch in folgender Form zu fassen. Die Knechtschaft ist nämlich Selbstbewußtseyn, Reflexion in sich und Freiheit, die aber ohne allgemeine Ausdehnung und Vernünftigkeit ist und zu ihrer Bestimmtheit, zu ihrem Inhalte das unmittelbare, sinnliche Selbstbewußtseyn hat. Ich als Dieser, in der unmittelbaren Einzelnheit ist daher Zweck und Inhalt. In der Beziehung auf den Herrn hat der Knecht sein absolutes, wesentliches Selbstbewußtseyn, gegen ihn vernichtet er Alles an sich; aber

eben so wird er absolut für sich wiederhergestellt und seine Einzelnheit, weil sie als die concrete Seite in jene Anschauung aufgenommen ist, wird durch dieses Verhältniß absolut berechtigt. Die Furcht, in der der Knecht sich als Nichts betrachtet, giebt ihm die Wiederherstellung seiner Berechtigung. Weil nun das knechtische Bewußtseyn hartnäckig auf seiner Einzelnheit beruht, weil seine Einzelnheit unmittelbar in die Einheit aufgenommen ist, so ist es ausschließend und Gott ist

2. der ausschließende Herr und Gott des jüdischen Volkes. Es kann uns nicht Wunder nehmen, daß eine orientalische Nation die Religion auf sich beschränkt und daß diese ganz an ihre Nationalität geknüpft erscheint, denn wir sehen dieß bei den Morgenländern überhaupt. Erst die Griechen und die Römer haben fremde Gottesdienste aufgenommen und bei den letzteren dringen alle Religionen ein und gelten nicht als Nationelles; aber bei den Morgenländern ist die Religion durchaus an die Nationalität geknüpft. Die Chinesen, die Perser haben ihre Staatsreligion, die nur für sie ist; bei den Indiern weist die Geburt sogar jedem Individuum seinen Rang und sein Verhältniß zu Brahm an: daher machen diese keineswegs die Forderung an Andere, sich zu ihrer Religion zu bekennen, bei den Indiern hat solche Forderung durchaus keinen Sinn: nach ihren Vorstellungen gehören alle Völker der Erde zu ihrer Religion, die fremden Völker werden sämmtlich zu einer besonderen Kaste gezählt. Dennoch fällt mit Recht diese Ausschließung bei dem jüdischen Volke mehr auf: denn solches Gebundenseyn an die Nationalität widerspricht durchaus der Vorstellung, daß Gott nur im allgemeinen Gedanken gefaßt werde und nicht in einer particularen Bestimmung. Bei den Persern ist Gott das Gute; das ist auch eine allgemeine Bestimmung, aber sie ist selbst noch in der Unmittelbarkeit, deswegen ist Gott identisch mit dem Lichte und das ist eine Particularität. Der jüdische Gott ist nur für den Gedanken,

das macht einen Contrast gegen die Beschränkung auf die Nation. Es erhebt sich zwar auch das Bewußtseyn im Jüdischen Volke zur Allgemeinheit, wie das an mehreren Stellen ausgesprochen ist. Ps. 117, 1: „Lobet den Herrn, alle Heiden; preiset ihn, alle Völker; denn seine Gnade und Wahrheit waltet über uns in Ewigkeit." Die Ehre Gottes soll bei allen Völkern offenbar werden; besonders bei den späteren Propheten tritt diese Allgemeinheit als eine höhere Forderung auf: Jesajah läßt sogar Gott sprechen: „Von den Heiden, welche Verehrer Jehovahs werden, will ich Priester und Leviten machen," und es gehört dahin auch: „Wer Gott fürchtet und Recht thut in allem Volke, der ist ihm angenehm." Alles dieß ist aber später; nach der herrschenden Grundidee ist das jüdische Volk das auserwählte, die Allgemeinheit ist so auf die Particularität reducirt. Sahen wir aber bereits oben in der Entwicklung des göttlichen Zweckes, wie die Beschränktheit desselben in der Beschränktheit begründet ist, die in der Bestimmung Gottes noch liegt, so hat sich uns nun diese Beschränktheit aus der Natur des knechtischen Selbstbewußtseyns erklärt und wir sehen nun auch, wie diese Particularität auch von der subjectiven Seite herkommt. Ihnen, diesen Dienern ist dieß Verehren und Anerkennen des Jehovah eigen und es ist ihr Bewußtseyn, daß es ihnen eigen ist. Das hängt auch mit der Geschichte des Volks zusammen: der jüdische Gott ist der Gott Abraham's, Isaak's und Jakob's, der Gott, der die Juden aus Aegypten führte, und es ist nicht die geringste Reflexion vorhanden, daß Gott auch Anderes gethan, auch bei andern Völkern affirmativ gehandelt habe. Es tritt also hier von der subjectiven Seite, von der Seite des Cultus her die Particularität ein und allerdings kann man sagen, Gott ist der Gott derer, die ihn verehren, denn Gott ist dieß, im subjectiven Geiste gewußt zu werden und sich selbst darin zu wissen. Dieß Moment gehört wesentlich zur Idee Gottes. Das Wissen, Anerkennen gehört wesentlich zu dieser Bestimmung. Es erscheint dieß oft auf eine für uns schiefe Weise, wenn nämlich von Gott gesagt wird, er sey mächtiger und stärker als die anderen Götter, gleich als ob noch Götter neben ihm wären: es sind diese den Juden aber die falschen Götter.

Es ist dieses Volk, das ihn verehrt und so ist er der Gott dieses Volkes und zwar der Herr desselben. Er ist es, der als Schöpfer Himmels und der Erden gewußt wird, er hat Allem Ziel und Maaß gesetzt, — ihm seine eigenthümliche Natur ertheilt, so hat er auch dem Menschen sein Maaß, Ziel und Recht gegeben. Das ist die Bestimmung, daß er als Herr seinem Volke Gesetze giebt, Gesetze in ihrem ganzen Umfange, sowohl die allgemeinen Gesetze, die zehn Gebote, welche allgemeine, sittliche, rechtliche Grundbestimmungen der Gesetzgebung und Moralität sind und die nicht als Vernunftgesetze gelten, sondern als vorgeschrieben von dem Herrn, als auch alle übrigen Staatsgesetze und Einrichtungen. Moses wird Gesetzgeber der Juden genannt, aber er ist den Juden nicht gewesen, was den Griechen Solon und Lykurg (diese gaben als Menschen ihre Gesetze); er hat nur die Gesetze Jehovah's bekannt gemacht, Jehovah selbst hat sie, nach der Erzählung, in den Stein gegraben. Allen noch so geringfügigen Verordnungen, die Einrichtung der Stiftshütte, die Gebräuche beim Opfer und alles sonstige Ceremoniel betreffend, ist in der Bibel die Formel beigesetzt: Jehovah spricht. Alles Gesetz ist vom Herrn gegeben, es ist somit durchaus positives Gebot. Es ist darin eine formelle, absolute Autorität. Das Besondere der politischen Verfassung ist überhaupt nicht aus dem allgemeinen Zweck entwickelt, auch ist es nicht dem Menschen zur Bestimmung überlassen, denn die Einheit läßt nicht die menschliche Willkühr, die menschliche Vernunft neben sich bestehen und eine politische Aenderung ist jedesmal ein Abfall von Gott genannt: sondern das Besondere als ein von Gott Gegebenes ist als ewig festgesetzt. Und hier

stehen die ewigen Gesetze des Rechts, der Moralität in gleichem Rang, in gleicher positiver Form mit den geringfügigsten Verordnungen. Das bildet einen starken Contrast mit dem Begriff, den wir von Gott haben. — Der Cultus nun ist der Dienst Gottes; der Gute, Gerechte ist es, der diesen Dienst leistet, indem er sowohl die sittlichen Gebote als auch die Ceremonialgesetze hält und beobachtet. Das ist der Dienst des Herrn.

Unter der Bedingung der Furcht und des Dienstes ist nun das Volk Gottes ein durch Bund und Vertrag angenommenes. Nämlich die selbstbewußte Gemeinde ist nicht mehr eine ursprüngliche und unmittelbare Einheit mit dem Wesen, wie dieß in der Naturreligion der Fall ist. Die äußerliche Gestalt des Wesens in der Naturreligion ist nur Naturvorstellung, eine Rinde, welche die beiden Seiten des religiösen Verhältnisses nicht wahrhaft scheidet, also nur eine unwesentliche Trennung, nur ein oberflächlicher Unterschied. Der gegenwärtige Standpunkt dagegen geht von der absoluten Reflexion in sich als abstractem Fürsichseyn aus, es tritt daher hier die Vermittlung des Verhältnisses zwischen dem Selbstbewußtseyn und seinem absoluten Wesen ein. Das Selbstbewußtseyn ist aber nicht der Mensch als Mensch im Sinne der Allgemeinheit. Das religiöse Verhältniß ist eine Besonderheit, die man nach der Seite des Menschen zufällig nennen kann, denn alles Endliche ist der absoluten Macht äußerlich und enthält in ihm keine positive Bestimmung. Diese Besonderheit des religiösen Verhältnisses ist aber nicht eine Besonderheit neben andern, sondern ein ausgeschiedener unendlicher Vorzug. Um dieser Bestimmungen willen stellt sich das Verhältniß so, daß jenes Volk unter der Bedingung des Grundgefühles seiner Abhängigkeit, d. h. seiner Knechtschaft angenommen ist. Dieses Verhältniß zwischen der unendlichen Macht und dem Fürsichseyenden ist daher nicht ein solches, das an sich ursprünglich oder nur durch die

Liebe Gottes zu den Menschen gesetzt ist, sondern auf äußerliche Weise, im Vertrage ist diese Einheit gestiftet. Und zwar ist diese Annahme des Volkes ein für allemal geschehen und sie nimmt die Stelle dessen ein, was in der offenbaren Religion in der vollendeten Form die Erlösung und Versöhnung ist.

Mit der Vorstellung Gottes als des Herrn hängt es zusammen, daß sich das jüdische Volk dem Dienste desselben ganz hingegeben hat: daraus erklärt sich auch diese bewunderungswürdige Festigkeit, die nicht Fanatismus des Bekehrens war, wie der Muhamedanismus, der schon von der Nationalität gereinigt ist und nur Gläubige anerkennt, sondern Fanatismus der Hartnäckigkeit; sie beruht allein auf der Abstraction des Einen Herrn; ein Schwanken tritt im Geiste nur dann ein, wenn verschiedene Interessen und Gesichtspuncte neben einander zu stehen kommen; man kann in solchem Kampfe das Eine oder das Andere ergreifen; in dieser Concentration aber des Einen Herrn ist der Geist vollkommen festgehalten. Es folgt daraus, daß gegen dieses feste Band keine Freiheit vorhanden ist; der Gedanke ist schlechthin gebunden an diese Einheit, die die absolute Autorität ist. Damit hängt weiter noch Vieles zusammen. Auch bei den Griechen haben gewisse Institutionen als göttlich gegolten, aber von Menschen waren sie eingesetzt worden, die Juden aber haben nicht so den Unterschied des Göttlichen und Menschlichen gemacht. Wegen des Mangels der Freiheit haben sie auch nicht an die Unsterblichkeit geglaubt; wenn man vielleicht davon auch einige, wenige Spuren nachweisen wollte, so bleiben doch solche Stellen immer sehr beim Allgemeinen stehen und haben nicht den geringsten Einfluß auf religiöse und moralische Gesichtspunkte. Die Unsterblichkeit der Seele ist noch nicht anerkannt: es ist daher kein höherer Zweck als der Dienst des Jehovah, und für sich hat der Mensch den Zweck, sich und seiner Familie das Leben so lange als möglich zu erhalten. Zeitlicher Besitz nämlich erfolgt für den Dienst,

nicht Ewiges, nicht ewige Seligkeit. Die Anschauung und das Bewußtseyn von der Einheit der Seele mit dem Absoluten, oder von der Aufnahme der Seele in den Schooß des Absoluten ist noch nicht erwacht. Der Mensch hat noch keinen innern Raum, keine innere Ausdehnung oder eine Seele von dem Umfange, die in sich befriedigt sein wollte, sondern die Erfüllung und Realität derselben ist das Zeitliche. Nach dem Gesetz erhielt jede Familie ein Grundstück, das nicht veräußert werden dürfe; so sollte für die Familie gesorgt seyn. Der Zweck des Lebens war somit hauptsächlich die Erhaltung desselben.

Diese Bestimmung hat die Familie und das dazu gehörige Land, woraus sie ihre Subsistenz hat. Der Besitz eines Landes ist das, was dieß Selbstbewußtseyn von seinem Gott erhält. Jene Zuversicht ist eben damit der absolut beschränkte Inhalt der einzelnen Familienexistenz. Eben weil der Mensch in der absoluten Negativität des sich Aufgebens im schlechthin Positiven und somit wieder in der Unmittelbarkeit ist, schlägt die Zuversicht als das aufgegebene endliche Interesse in das Aufgeben des Aufgebens und so in das realisirte endliche Individuum, dessen Glück und Besitz um. Dieser Besitz und dieß Volk ist identisch, untrennbar. Gottes Volk besitzt Kanaan. Gott hat einen Bund mit Abraham gemacht, dessen eine Seite dieser Besitz ist, die affirmative Seite in dieser Sphäre empirischer Besonderheit. Beides ist untrennbar, der besondere Besitz und die Zuversicht, die Frömmigkeit. Der Besitz erhält damit eine unendliche absolute Berechtigung, eine göttliche Berechtigung, die aber zugleich nicht die Gestalt eines juridischen Rechts hat, nicht die eines Eigenthums, dieß vom Besitz unterschiedene ist hier nicht anzuwenden. Das Eigenthum hat die Persönlichkeit, diese Freiheit des einzelnen Individuums zu seiner Quelle; der Mensch ist wesentlich Eigenthümer, insofern er Person ist, aber die empirische Seite des Besitzes ist dabei ganz frei, dem Zufalle preis gegeben, was

ich besitze ist zufällig, gleichgültig, wenn ich als Eigenthümer anerkannt bin, bin ich freie Subjectivität, der Besitz ist gleichgültig. Hier hingegen ist dieser Besitz als solcher identisch mit der Zuversicht und es ist dieser Besitz, der so die absolute Berechtigung hat. Es tritt nicht die Bestimmung des Eigenthums, auch nicht Willkür darin ein. Gott die absolute Idee, dann Eigenthum und Besitz sind drei verschiedene Stufen, hier fällt die bindende Mitte, das Eigenthum, weg und es ist unmittelbar der Besitz aufgenommen in den göttlichen Willen; dieser empirische einzelne Besitz ist es, der als solcher und als so Berechtigtes gelten soll und der freien Bestimmung des Einzelnen, der ihn nicht verkaufen, sondern nur für einige Zeit, immer bis zum Jubeljahr, verpfänden kann, entzogen ist.

Die andere Seite, nämlich das negative Verhältniß, ist der affirmativen Seite entsprechend. Die Anerkennung der Macht muß ebenso als die negative Seite auch empirisch äußerlich nach Eigenthum bestimmt seyn. Das besondere Handeln, reale Benehmen muß ebenso seine negative Seite haben als die Anerkennung des Herrn, es muß ein Dienst seyn, nicht bloß Furcht, sondern ein Aufgeben im Besondern. Dieß ist die andere Seite des Bundes, der einer Seits die Wirkung des Besitzes hat, andererseits aber auch den Dienst verlangt, daß, wie dieß Land gebunden ist an dieß Volk, so es selbst gebunden ist unter den Dienst des Gesetzes. Diese Gesetze sind nun einer Seits Familiengesetze, beziehen sich auf die Familienverhältnisse, haben einen Inhalt von Sittlichem, aber die Hauptsache ist anderer Seits, daß das, was sittlich in sich ist, als ein rein Positives gesetzt, beobachtet werde und daran ist denn natürlich eine Menge äußerlicher zufälliger Bestimmungen angeknüpft, die schlechthin gehalten werden sollen. Der Vernunftlosigkeit des Besitzes entspricht die Vernunftlosigkeit des Dienens, es ist so ein abstracter Gehorsam, der keine Innerlichkeit in Ansehung der Bestimmtheit in sich zu haben braucht, da es eine abstracte Berechtigung

ist. Weil Gott absolute Macht ist, so sind die Handlungen an sich unbestimmt, und deswegen ganz äußerlich, willkührlich bestimmt. Das Halten der Gebote des Dienstes, der Gehorsam gegen Gott ist die Bedingung der Erhaltung des Zustandes des Volks, dieß ist die andere Seite des Bundes. Die Abweichung von den Gesetzen durch die Willkühr der Individuen oder des ganzen Volkes ist möglich; das ist aber nur eine Abweichung von den Geboten und vom Ceremoniendienst, nicht eine Abweichung *vom Ursprünglichen*, denn dieses gilt als solches, wie es seyn soll. Demnach ist auch die Strafe, die an den Ungehorsam geknüpft ist, nicht die absolute Strafe, sondern nur ein *äußeres* Unglück, nämlich der Verlust des Besitzes, oder die Schmälerung, die Verkürzung desselben. Die Strafen, welche angedroht sind, sind sinnlich äußerlicher Natur und auf den ungestörten Besitz des Landes sich beziehend. Ebenso wie der Gehorsam nicht geistig sittlicher Art ist, sondern nur der bestimmte, blinde Gehorsam nicht von sittlich freien Menschen, so sind auch die Strafen äußerlich bestimmte. Die Gesetze, Gebote sollen nur wie von Knechten befolgt ausgerichtet werden.

Merkwürdig ist es, diese Strafen zu betrachten, die in fürchterlichen Flüchen angedroht werden, wie denn dieß Volk eine ordentliche Meisterschaft im Fluchen erlangt hat, diese Flüche treffen aber nur das Aeußerliche, nicht das Innere, Sittliche. Im 3. Buch Moses im 26. Kapitel heißt es:

„So ihr meine Satzungen verachtet und nicht thut alle „meine Gebote, und meinen Bund lasset anstehen, so will ich „euch heimsuchen mit Schrecken, Schwulst und Fieber, daß „euch die Angesichte verfallen und die Seele verschmachte. Ihr „sollet euren Saamen umsonst säen und eure Feinde sollen ihn „fressen, und die euch hassen, sollen über euch herrschen und „ihr sollt fliehen, da euch niemand jaget."

„So ihr aber über das mir noch nicht gehorchet, so will „ich's noch sieben Mal mehr machen, euch zu strafen um eure

„Sünden. Und will euren Himmel wie Eisen und eure Erde „wie Erz machen, und eure Mühe und Arbeit soll verloren „seyn, daß euer Land sein Gewächs nicht gebe, und die Bäume „ihre Früchte nicht bringen."

„Und wo ihr mir entgegen wandelt und mich nicht hö„ret, so will ich's noch sieben Mal mehr machen, auf euch „zu schlagen, um eurer Sünde willen. Und will wilde Thiere „unter euch senden, die sollen eure Kinder fressen und euer „Vieh zerreißen, und eurer weniger machen und eure Straßen „sollen wüste werden. Werdet ihr euch aber damit noch nicht „von mir züchtigen lassen und mir entgegen wandeln, so will „ich euch noch sieben Mal mehr schlagen. Und will ein Rache„schwerdt über euch bringen, das meinen Bund rächen soll. „Und ob ihr euch in eure Städte versammlet, will ich doch „die Pestilenz unter euch senden und will euch in eurer Feinde „Hände geben. Dann will ich euch den Vorrath des Brodts „verderben, daß zehn Weiber in einem Ofen backen, und euer „Brodt soll man mit Gewicht auswägen, und wenn ihr esset, „sollet ihr nicht satt werden."

„Werdet ihr aber dadurch mir noch nicht gehorchen, so „will ich auch euch im Grimm entgegen wandeln und will „euch sieben Mal mehr strafen: daß ihr eurer Söhne und „Töchter Fleisch fressen sollt. Und will eure Höhen vertilgen „und eure Bilder ausrotten und will eure Leichname auf eure „Götzen werfen und meine Seele wird an euch Ekel haben, „und will eure Städte wüste machen und eures Heiligthums „Kirchen einreißen, und will euren süßen Geruch nicht riechen. „Also will ich das Land wüste machen, daß eure Feinde, so „darinnen wohnen, sich davor entsetzen werden. Euch aber „will ich unter die Heiden streuen und das Schwerdt auszie„hen hinter euch her."

Wir haben schon gesehen, daß bei den Juden das Böse in den subjectiven Geist fällt und der Herr ist nicht im Kampf

mit dem Bösen, aber er *straft* das Böse: es erscheint somit dasselbe als ein *äußerlicher Zufall*, wie es in der Vorstellung des Sündenfalls von außen herkommt, indem der Mensch von der Schlange verführt wird.

Gott straft das Böse, als welches nicht seyn soll, es soll nur das Gute, das der Herr gebietet, seyn. Es ist da noch keine Freiheit vorhanden, auch nicht die Freiheit zu untersuchen, was göttliches und ewiges Gesetz sey. Die Bestimmungen des Guten, die allerdings auch Bestimmungen der Vernunft sind, gelten als Festsetzungen des Herrn and der Herr straft die Uebertretung derselben: das ist der Zorn Gottes. In diesem Verhältniß des Herrn ist nur ein *Sollen*: was er gebietet, das soll seyn, ist Gesetz. Dem Herrn fällt die strafende Gerechtigkeit anheim: in das Subject als Endliches fällt der Kampf des Guten und des Bösen: es ist so in ihm der Widerspruch vorhanden und es tritt damit die Zerknirschung, der Schmerz ein, daß das Gute nur Sollen ist.

3. Des Cultus dritte Seite ist die *Versöhnung*, sie kann eigentlich nur *besondere Fehler* einzelner Individuen betreffen, und geschieht durch Opfer.

Das *Opfer* hat hier nicht nur den einfachen Sinn, seines Endlichen symbolisch sich abzuthun, sich in der Einheit zu erhalten, sondern näher den Sinn der *Anerkennung des Herrn*, der Bezeugung der *Furcht* gegen ihn und dann die weitere Bedeutung, daß dadurch das Uebrige *abgekauft* und ausgelöst wird. Der Mensch kann die Natur nicht als ein Solches betrachten, dessen er sich nach seiner Willkühr bedienen kann, er kann also hier nicht unmittelbar zugreifen, sondern er muß, was er haben will, *durch Vermittlung von einem Fremden* empfangen. Alles ist des Herrn und muß ihm abgekauft werden, so wird der Zehnte entrichtet, die Erstgeburt ausgelöst.

Eigenthümlich ist nun, wie die Sühne der Sünde geschieht,

nämlich unter der Vorstellung, daß die verdiente Strafe, die verdiente Manifestation der Nichtigkeit dessen, der sich in Sündigkeit erhoben hat, daß dieß übertragen werden könne auf den Theil, der aufgeopfert wird. Dieß ist das Opfer. Das Individuum manifestirt die Nichtigkeit seines Geltens. Dadurch kommt die Anschauung herein, daß die verdiente Manifestation der Nichtigkeit des Sünders auf das Opfer übertragen wird, indem Gott das Opfer anerkennt und somit das Selbst wieder positiv oder in ihm seyend setzt.

Diese Aeußerlichkeit des Opfers kommt daher, weil die Entsündigung als Strafe nicht als Reinigung als solche, sondern als *Verletzung des bösen Willens* unter der Bedeutung des *Schadens* gedacht wird. Damit hängt es auch zusammen, daß besonders das Blut geopfert, an den Altar gesprengt wird. Denn soll die *Lebendigkeit* als das *Höchste des Besitzes* aufgegeben werden, so muß *wirklich Lebendiges* hingegeben werden und das Blut, in dem das Leben des Thieres sey, wird dem Herrn zurückgegeben. Bei den Indiern wurde noch das ganze Thier verehrt; hier ist nun diese Verehrung zurückgenommen, aber das Blut ist noch als ein Unantastbares, Göttliches geachtet, respectirt und darf vom Menschen nicht verzehrt werden. Der Mensch hat noch nicht das Gefühl seiner concreten Freiheit, vor welcher das bloße Leben als Leben etwas Untergeordnetes ist.

Uebergang zur folgenden Stufe.

Wir befinden uns zwar hier überhaupt in der Sphäre der freien Subjectivität, aber diese Bestimmung ist in der Religion der Erhabenheit noch nicht durch die *Totalität des religiösen Bewußtseyns* hindurchgeführt. Gott war als die substantielle Macht für den Gedanken bestimmt und als der Schöpfer, aber als dieser ist er zunächst nur der *Herr* seiner Geschöpfe. Die Macht ist so die Ursache, die sich theilt, das aber, worin sie sich theilt, nur beherrscht.

Der weitere Fortschritt besteht nun darin, daß dieß Andere ein Freies, Entlassenes ist und Gott der Gott freier Menschen wird, die auch in ihrem Gehorsam gegen ihn für sich frei sind. Dieser Standpunkt, wenn wir ihn abstract betrachten, enthält folgende Momente in sich: Gott ist der freie Geist für sich und manifestirt sich, indem er sein Anderes sich gegenüber setzt. Dieß von ihm Gesetzte ist sein Ebenbild, denn das Subject schafft nur sich selbst und dasjenige, zu dem es sich bestimmt, ist wieder nur es selbst; damit es aber wirklich als Geist bestimmt sey, muß es dieß Andere negiren und zu sich selbst zurückkommen, denn erst, indem es im Andern sich selbst weiß, ist es frei. Weiß sich aber Gott im Andern, so ist damit ebenso das Andere für sich und weiß es sich frei.

Es ist dieß die Entlassung des Andern als eines Freien, Selbstständigen: die Freiheit fällt so zunächst in das Subject und Gott bleibt in derselben Bestimmung der Macht, die für sich ist und das Subject entläßt. Der Unterschied oder die weitere Bestimmung, die hinzugekommen ist, scheint demnach nur darin zu bestehen, daß die Geschöpfe nicht mehr bloß dienend sind, sondern im Dienste selbst ihre Freiheit zu haben.

Dieß Moment der Freiheit der Subjecte, für welche Gott ist, welches dem betrachteten Standpunkte der Religion der Erhabenheit fehlt, haben wir bereits auf einer niedriger stehenden Stufe, in der Sphäre der Naturreligion, nämlich in der syrischen Religion gesehen und auf der höhern Stufe, zu der wir nun übergehen, ist dasjenige, was dort noch in natürlicher, unmittelbarer Weise angeschaut wurde, in den reinen Boden des Geistes und in dessen innere Vermittlung umzusetzen. Dort, in der Religion des Schmerzes sahen wir, daß Gott sich selbst verliert, daß er stirbt und nur ist vermittelst der Negation seiner selbst. Diese Vermittlung ist das Moment, das hier wieder aufzunehmen ist: der Gott stirbt und aus diesem Tode steht er wieder auf. Das ist die Negation seiner,

die wir einer Seits fassen als das Andere seiner, als die Welt und er stirbt sich, welches diesen Sinn hat, daß er in diesem Tode zu sich selbst kommt. Dadurch aber ist nun das Andere als frei für sich gesetzt und die Vermittlung und Auferstehung fällt demnach auf die andere Seite, auf die des Geschaffenen.

So scheint sich nun der Begriff Gottes selbst nicht zu verändern, sondern nur die Seite des Andern. Daß hier nämlich die Freiheit eintritt, daß diese Seite frei wird, ist darin enthalten, daß im Endlichen dieß Andersseyn Gottes erstirbt und also das Göttliche im Endlichen wieder für sich hervorgeht. So wird das Weltliche als solches gewußt, das das Göttliche an ihm habe, und das Andersseyn, welches zunächst nur die Bestimmung der Negation hat, wird wiederum negirt und ist Negiren der Negation an ihm selbst. Das ist die Vermittlung, die zur Freiheit gehört: Freiheit ist nicht bloße Negation, eine Flucht und Aufgeben, das ist noch nicht die wahre und affirmative, sondern nur die negative Freiheit. Erst die Negation der Natürlichkeit, insofern diese selbst schon als das Negative ist, ist die affirmative Bestimmung der Freiheit. Indem das Andere, nämlich die Welt, das endliche Bewußtseyn und die Knechtschaft und Accidentalität desselben negirt wird, so liegt in dieser Vermittlung die Bestimmung der Freiheit. Die Erhebung des Geistes ist nun diese Erhebung über die Natürlichkeit, aber eine Erhebung, in der, wenn sie Freiheit seyn soll, der subjective Geist auch für sich frei ist. Dieß erscheint also zunächst nur am Subject: „Gott ist der Gott freier Menschen."

Aber die Fortbestimmung fällt auch eben so sehr in die Natur Gottes. Gott ist Geist, aber er ist dieß wesentlich nur, indem er so gewußt wird, daß er an ihm selber die Diremtion seiner ist, das ewige Erschaffen, so daß eben diese Erschaffung des Andern eine Rückkehr zu sich ist, in das Wissen seiner

selbst: so ist Gott ein Gott freier Menschen. Indem dieß zur Bestimmung Gottes selbst gehört, daß er an ihm dieß ist, das Andere seiner selbst zu seyn, und daß dieß Andere eine Bestimmung an ihm selbst ist, so daß er darin zu sich selbst zurückkehrt und dieß Menschliche mit ihm versöhnt ist: so ist damit die Bestimmung gesetzt, daß die Menschlichkeit in Gott selbst ist und so weiß der Mensch das Menschliche als ein Moment des Göttlichen selbst und ist nun in seinem Verhalten zu Gott frei. Denn das, zu dem er sich als zu seinem Wesen verhält, hat die Bestimmung der Menschlichkeit in ihm selbst und darin verhält sich der Mensch einer Seits als zur Negation seiner Natürlichkeit, anderer Seits zu einem Gott, in dem das Menschliche selbst affirmativ eine wesentliche Bestimmung ist. Also ist der Mensch in diesem Verhalten zu Gott frei. Was im concreten Menschen ist, das ist vorgestellt als etwas Göttliches, Substantielles und der Mensch ist nach allen seinen Bestimmungen, nach Allem, was Werth für ihn hat, in dem Göttlichen gegenwärtig. Aus seinen Leidenschaften, sagt ein Alter, hat der Mensch seine Götter gemacht, d. h. aus seinen geistigen Mächten.

In diesen Mächten hat das Selbstbewußtseyn seine Wesenheiten zum Gegenstande und weiß es sich in ihnen frei. Aber es ist nicht die besondere Subjectivität, welche sich in diesen Wesenheiten zum Gegenstande hat und darin das Wohl ihrer Besonderheit begründet weiß, wie in der Religion des Einen, wo nur dieß unmittelbare Daseyn, diese natürliche Existenz dieses Subjects Zweck ist und das Individuum, nicht seine Allgemeinheit das Wesentliche ist, der Knecht daher seine selbstsüchtigen Absichten hat, sondern seine Gattung, seine Allgemeinheit hat hier das Selbstbewußtseyn in den göttlichen Mächten zum Gegenstande. Damit ist das Selbstbewußtseyn über die absolute Forderung für seine unmittelbare Einzelnheit gehoben, über die Sorge dafür hinaus und seine wesentliche

Befriedigung hat es in einer substantiellen, objectiven Macht: es ist nur das Sittliche, das Allgemeinvernünftige, was als das an und für sich Wesentliche gilt, und die Freiheit des Selbstbewußtseyns besteht in der Wesentlichkeit seiner wahrhaften Natur und seiner Vernünftigkeit.

Dieß ist das Ganze dieses Verhältnisses, welches jetzt in den religiösen Geist eingetreten ist: Gott ist an ihm selber die Vermittlung, die der Mensch ist, der Mensch weiß sich in Gott und Gott und der Mensch sagen von einander: das ist Geist von meinem Geist. Der Mensch ist Geist wie Gott; er hat zwar auch die Endlichkeit an ihm und die Trennung, aber in der Religion hebt er seine Endlichkeit auf, da er das Wissen seiner in Gott ist.

Wir treten nun also zur Religion der Menschlichkeit und Freiheit. Aber die erste Form dieser Religion ist selbst mit der Unmittelbarkeit und Natürlichkeit behaftet und so werden wir das Menschliche an Gott selbst noch auf natürliche Weise sehen. Das Innere, die Idee ist zwar an sich das Wahrhafte, aber noch nicht aus der ersten, unmittelbaren Gestalt der Natürlichkeit herausgehoben. Das Menschliche an Gott macht nur seine Endlichkeit aus und es gehört so diese Religion ihrer Grundlage nach noch zu den endlichen Religionen. Sie ist aber eine Religion der Geistigkeit, weil die Vermittlung, die in ihre Momente auseinandergelegt und zerfallen die vorhergehenden Uebergangsstufen bildete, nun als Totalität zusammengefaßt ihre Grundlage ausmacht.

II.

Die Religion der Schönheit.

Sie ist, wie bereits angegeben worden, in der Existenz die griechische Religion, nach innerer und äußerer Seite ein un-

endlich unerschöpflicher Stoff, bei dem man seiner Freundlichkeit, Anmuth und Lieblichkeit wegen gerne verweilt; hier können wir jedoch nicht auf die Einzelnheiten eingehen, sondern müssen uns an die Bestimmungen des Begriffs halten.

Es ist also A. der Begriff dieser Sphäre anzugeben, dann B. die Gestalt des Gottes und C. der Cultus als die Bewegung des Selbstbewußtseyns im Verhältniß zu seinen wesentlichen Mächten zu betrachten.

A. Der allgemeine Begriff.

1. Die Grundbestimmung ist die Subjectivität als die sich selbst bestimmende Macht. Diese Subjectivität und weise Macht sahen wir bereits als den Einen, der in sich noch unbestimmt ist und dessen Zweck daher in seiner Realität der allerbeschränkteste wird. Die nächste Stufe ist nun, daß diese Subjectivität, diese weise Macht oder mächtige Weisheit sich in sich besondert. Diese Stufe ist ebendamit einer Seits das Herabsetzen der Allgemeinheit, der abstracten Einheit und der unendlichen Macht zur Beschränkung in einen Kreis von Besonderheit, anderer Seits ist aber zugleich damit verbunden eine Erhebung der beschränkten Einzelnheit des realen Zwecks der Allgemeinheit entgegen. In dem Besonderen, was sich hier zeigt, ist beides. Also dieß ist die allgemeine Bestimmung. Dann haben wir zu betrachten, daß einer Seits der bestimmte Begriff, der Inhalt der sich selbst bestimmenden Macht, der ein besonderer ist (denn er ist im Element der Subjectivität), sich in sich subjectivirt; es sind besondere Zwecke, sie subjectiviren sich zunächst für sich und geben einen Kreis von einer Menge eigener göttlicher Subjecte. Die Subjectivität als Zweck ist die Selbstbestimmung und somit hat sie die Besonderung an ihr, und zwar die Besonderung als solche, als eine Welt daseyender Unterschiede, welche als göttliche Gestaltungen sind. Die Subjectivität in der Religion der Erhabenheit hat schon einen bestimmten Zweck, die Familie, das Volk.

Aber dieser Zweck wird nur erfüllt, insofern der Dienst des Herrn nicht versäumt wird. Durch diese Forderung, welche die Aufhebung des subjectiven Geistes für den bestimmten Zweck ist, wird derselbe ein allgemeiner. Wenn also einer Seits durch das Auseinanderschlagen der Einen Subjectivität in eine Vielheit der Zwecke die Subjectivität zur Besonderheit herabgesetzt wird, so ist anderer Seits die Besonderheit der Allgemeinheit entgegengehoben und diese Unterschiede werden dadurch hier göttliche, allgemeine Unterschiede. Diese Besonderheit der Zwecke ist so das Zusammenkommen der abstracten Allgemeinheit und Einzelnheit des Zweckes, ihre schöne Mitte. Diese Besonderheit macht also den Inhalt der allgemeinen Subjectivität aus und insofern er in dieß Element gesetzt ist, subjectivirt er sich selbst zum Subject. Es tritt damit reale Sittlichkeit ein; denn das Göttliche in die bestimmten Verhältnisse des wirklichen Geistes eindringend, sich bestimmend nach der substantiellen Einheit ist das Sittliche. Damit ist auch die reale Freiheit der Subjectivität gesetzt, denn der bestimmte Inhalt ist dem endlichen Selbstbewußtseyn gemeinschaftlich mit seinem Gotte, sein Gott hört auf, ein Jenseits zu sein und hat bestimmten Inhalt, der nach seiner bestimmten Seite in die Wesentlichkeit gehoben und durch das Aufheben der unmittelbaren Einzelnheit ein wesentlicher Inhalt geworden ist.

Was also den Gehalt als solchen, den Inhalt betrifft, so ist die substantielle Grundlage, wie im Zusammenhang aufgezeigt worden ist, die Vernünftigkeit überhaupt, die Freiheit des Geistes, die wesentliche Freiheit. Diese Freiheit ist nicht Willkür, muß von derselben wohl unterschieden werden, sie ist die wesentliche Freiheit, die Freiheit, die sich in ihren Bestimmungen selbst bestimmt. Indem die Freiheit als sich selbst bestimmend die Grundlage dieses Verhältnisses ist, so ist dieß die concrete Vernünftigkeit, welche wesentlich sittliche Principien enthält.

Daß die Freiheit dieß ist, Nichts zu wollen als sich, Nichts zu wollen als die Freiheit, daß dieß das Sittliche ist, daraus die sittlichen Bestimmungen sich ergeben, nämlich das Formelle des Sichselbstbestimmens in den Inhalt umschlägt, das kann hier nicht näher ausgeführt werden.

Indem die Sittlichkeit die wesentliche Grundlage ausmacht, ist dieß jedoch noch die erste, die Sittlichkeit in ihrer Unmittelbarkeit. Es ist diese Vernünftigkeit, wie ganz allgemeine, so noch in ihrer substantiellen Form. Die Vernünftigkeit ist noch nicht als Ein Subject, hat sich aus dieser gediegenen Einheit, in welcher sie Sittlichkeit ist, noch nicht zur Einheit des Subjects erhoben oder sich in sich vertieft.

Die absolute Nothwendigkeit und die geistige, menschliche Gestalt sind noch unterschieden. Es ist ins Allgemeine zwar die Bestimmtheit gesetzt; diese Bestimmtheit ist aber einer Seits abstract, anderer Seits frei entlassen zu mannigfaltiger Bestimmtheit und noch nicht in jene Einheit zurückgenommen. Daß sie dieß würde, dazu gehörte, daß die Bestimmtheit zum unendlichen Gegensatze (wie in der Religion der Erhabenheit) zugleich ins Unendliche gesteigert wäre, denn nur auf diesem Extreme ist er zugleich fähig, an ihm selbst zur Einheit zu werden. Der Götterkreis der Gestaltung müßte selbst in die Nothwendigkeit als in Ein Pantheon aufgenommen werden. Dieß aber vermag er nur und dessen ist er nur würdig, indem seine Mannigfaltigkeit und Verschiedenheit zum einfachen Unterschiede sich verallgemeinert; so erst ist er jenem Elemente angemessen und unmittelbar dann identisch an ihm selbst. Die Geister müssen als der Geist gefaßt werden, so daß der Geist ihre allgemeine Natur für sich herausgehoben ist.

2. Weil die Einheit der Nothwendigkeit noch nicht zum letzten Punkte der unendlichen Subjectivität zurückgeführt ist, so erscheinen die geistigen, wesentlich sittlichen Bestimmungen

als Außereinander, es ist der gehaltvollste Inhalt, aber als Außereinander.

Es ist zu unterscheiden die Sittlichkeit überhaupt und die griechische Moralität und Sittlichkeit, die Subjectivität des Sittlichen, die sich in sich Rechenschaft zu geben weiß, den Vorsatz, die Absicht, den Zweck hat des Sittlichen.

Die Sittlichkeit ist hier noch das substantielle Seyn, das wahrhafte Seyn des Sittlichen, aber noch nicht das Wissen desselben. Dieß ist im objectiven Gehalt so, daß, weil noch nicht Eine Subjectivität, diese Reflexion in sich vorhanden ist, um dieser Bestimmung willen der sittliche Inhalt auseinander fällt, dessen Grundlage die *Πάθη* ausmachen, die wesentlich geistigen Mächte, die allgemeinen Mächte des sittlichen Lebens, vornehmlich praktisches Leben, Staatsleben, außerdem Gerechtigkeit, Tapferkeit, Familie, Eid, Ackerbau, Wissenschaft u. s. w.

Damit, daß das Sittliche in diese seine besonderen Bestimmungen auseinander fällt, ist das andere Auseinanderfallen verbunden, daß diesen geistigen Mächten gegenüber auch das Natürliche auftritt. Die Bestimmung der Unmittelbarkeit, die zur Folge hat dieß Zerfallen, enthält die Bestimmung, daß gegenüber die natürlichen Mächte treten, der Himmel, die Erde, Flüsse, Zeiteintheilung.

3. Die letzte Bestimmtheit ist endlich die des Gegensatzes des wesentlichen Selbstbewußtseyns gegen das endliche Selbstbewußtseyn, des wesentlichen Geistes gegen den endlichen. In dieser Bestimmtheit tritt die Form der natürlichen Gestalt der Subjectivität ein, die natürliche Gestalt wird von dem endlichen Selbstbewußtseyn in die Göttlichkeit eingebildet, und diese steht nun dem Selbstbewußtseyn gegenüber.

B. Die Gestalt des Göttlichen.

a. Der Kampf des Geistigen und Natürlichen.

Indem die Grundbestimmung die geistige Subjectivität ist, kann die Naturmacht nicht für sich als die wesentliche gelten.

Doch ist sie eine der Besonderheiten und als die unmittelbarste die erste, durch deren Aufhebung erst die anderen geistigen Mächte entstehen. Wir haben die Macht des Einen gesehen und wie seine für sich seyende Erhabenheit erst aus der Schöpfung resultirte. Diese Eine Grundlage, als das Selbst des Absoluten, fehlt hier. Der Ausgang also ist der vom Kreise der unmittelbaren Natürlichkeit, welche hier nicht als von dem Einen geschaffen erscheinen kann. Die Einheit, in welcher diese Besonderheiten der Naturmächte ruhen, ist nicht geistige, sondern eine selbst natürliche Einheit, das Chaos.

Zuerst von allem, singt Hesiodus, aber ward Chaos (Theog. V. 116.). Somit ist das Chaos selbst ein Gesetztes. Was aber das Setzende sey, ist nicht gesagt. Es heißt nur: es ward. Denn die Grundlage ist nicht das Selbst, sondern das Selbstlose, die Nothwendigkeit, von der nur gesagt werden kann, sie ist. Das Chaos ist die bewegende Einheit des Unmittelbaren; es selbst ist aber noch nicht Subject, Besonderheit; daher wird nicht von ihm gesagt: es zeugt; sondern, wie es selbst nur wird, wird auch aus ihm wieder diese Nothwendigkeit: die weit verbreitete Erde, Tartaros Grauen, Erebos Nacht, so wie Eros, geschmückt vor allen mit Schönheit. Wir sehen die Totalität der Besonderheit entstehen; die Erde, das Positive, die allgemeine Grundlage, Tartaros, Erebos, die Nacht, das Negative und Eros, das Verbindende, Thätige; die Besonderheiten sind nun selbst schon gebährende: die Erde erzeugt aus sich den Himmel, sie gebiert die Gebirge ohne befruchtende Liebe, den verödeten Pontos, aber mit dem Himmel verbunden den Okeanos und seine Beherrscher; ferner gebiert sie die Cyklopen, die Naturgewalten als solche, während die früheren Kinder die natürlichen Dinge selbst als Subjecte sind. Erde und Himmel also sind die abstracten Mächte, welche sich befruchtend die Kreise des natürlichen Besonderen hervorgehen lassen. Das jüngste Kind ist der unerforschliche Chronos. Die Nacht, das zweite

Moment, gebiert alles, was von natürlicher Seite her das Moment der Negation in sich hat. Drittens verbinden sich diese Besonderheiten wechselsweise und erzeugen Positives und Negatives. Alle diese werden später durch die Götter der geistigen Subjectivität besiegt; nur Hekate allein bleibt, als das Schicksal von der natürlichen Seite her.

Die Macht zunächst, das Herrschende über diesen Kreis der Naturgewalten, ist die Abstraction überhaupt, aus der sie entstanden sind, Uranos, und indem er nur Macht ist als Setzen seiner Abstraction, so daß diese das Geltende ist, so drängt er alle seine Kinder zurück. Aber das Resultat des Himmels ist die unerforschliche Zeit, das jüngste Kind. Dieses besiegt den Uranos durch die List der Erde. Alles ist hier in Gestalt subjectiven Zwecks und die List das Negative der Gewalt. Aber indem jetzt die besonderen Gewalten sich frei und geltend machen, nennt sie Uranos mit strafendem Namen Titanen, deren Unbill einstens geahnt wird.

Diese besondern Naturgewalten sind auch personificirt; aber die Personification ist an ihnen nur oberflächlich, denn der Inhalt von Helios z. B. oder Okeanos ist ein Natürliches, nicht geistige Macht. Wird daher Helios auf menschliche Weise als thätig vorgestellt, so ist das leere Form der Personification. Helios ist nicht Gott der Sonne, nicht Sonnengott (so drücken sich die Griechen nie aus), Okeanos nicht der Gott des Meeres, so daß der Gott und das, worüber er herrscht, unterschieden wären: sondern diese Mächte sind Naturmächte.

Das erste Moment in diesem natürlichen Kreise ist so das Chaos mit seinen Momenten durch die abstracte Nothwendigkeit gesetzt; das zweite die Periode der Erzeugung unter Uranos Herrschaft, wo diese abstracten, aus dem Chaos hervorgegangenen Momente das Gebährende sind; das dritte ist die Herrschaft des Chronos, wo die besonderen selbst schon geborenen Naturmächte gebähren. Dadurch ist das Gesetzte

selbst das Setzende und der Uebergang zum Geist gemacht. Dieser Uebergang zeigt sich näher am Chronos dadurch, daß er sich selbst den Untergang gebiert. Er ist überhaupt durch Aufhebung der unmittelbaren Gestalten Herrscher. Er selbst aber ist unmittelbar und dadurch der Widerspruch, an ihm selbst unmittelbar das Aufheben der Unmittelbarkeit zu seyn. Er erzeugt aus sich die geistigen Götter; doch insofern sie zunächst nur natürliche sind, hebt er sie auf, verschlingt sie. Sein Aufheben aber der geistigen Götter muß selbst aufgehoben werden und geschieht wieder durch List gegen die Naturgewalt des Chronos. Zeus, der Gott geistiger Subjectivität, lebt. So tritt dem Chronos sein Anderes gegenüber und es entsteht überhaupt der Kampf der Naturmächte und der Götter des Geistes.

So sehr also dieß Zerfallen Statt findet, worin die natürlichen Mächte als für sich erscheinen, ebenso tritt die Einheit des Geistigen und Natürlichen — und das ist das Wesentliche — immer mehr hervor, die aber nicht Neutralisation Beider, sondern diejenige Form ist, in der das Geistige nicht nur das Ueberwiegende, sondern auch das Herrschende, Bestimmende, das Natürliche ideell, unterworfen ist.

Das Bewußtseyn von dieser Unterwerfung der Naturmächte unter das Geistige haben die Griechen darin ausgesprochen, daß Zeus durch einen Krieg die Herrschaft der geistigen Götter gegründet und die Naturmacht besiegt und vom Throne gestürzt habe. Die geistigen Mächte sind es nun, die die Welt regieren.

In diesem Götterkriege ist die ganze Geschichte der griechischen Götter und ihre Natur ausgedrückt. Außer diesem Kriege haben sie sonst nichts gethan; wenn sie sich auch weiter eines Individuums oder Troja's u. s. w. annehmen, so ist das nicht mehr ihre Geschichte und nicht die geschichtliche Entwickelung ihrer Natur. Das aber, daß sie als das geistige Princip sich zur Herrschaft erhoben und das Natürliche besiegt haben, das

ist ihre wesentliche That und das wesentliche Bewußtseyn der Griechen von ihnen.

Die natürlichen Götter werden also unterjocht, vom Throne gestoßen; über die Naturreligion siegt das geistige Princip, und die Naturgewalten sind an den Saum der Welt, jenseits der Welt des Selbstbewußtseyns verwiesen, aber sie haben auch ihre Rechte behalten. Sie sind als Naturmächte zugleich als ideell, unterworfen gesetzt dem Geistigen, so daß sie am Geistigen, oder an den geistigen Göttern selbst eine Bestimmung ausmachen, in diesen selbst noch dieß natürliche Moment enthalten ist, aber nur als Anklang an das Naturelement, als nur eine Seite an ihnen.

Zu diesen alten Göttern gehören aber nicht nur Naturmächte, sondern auch Dike, die Eumeniden, Erinnyen: auch der Eid, der Styx werden zu den alten Göttern gerechnet. Sie unterscheiden sich von den neuen dadurch, daß sie, obwohl sie das Geistige sind, das Geistige sind als eine nur in sich seyende Macht oder als rohe unentwickelte Geistigkeit: die Erinnyen nur die innerlich Richtenden, der Eid diese Gewißheit in meinem Gewissen, — seine Wahrheit liegt, ob ich ihn schon äußerlich ablege, in mir; wir können den Eid mit dem Gewissen vergleichen.

Dagegen Zeus ist der politische Gott, der Gott der Gesetze, der Herrschaft, aber der bekannten Gesetze, nicht der Gesetze des Gewissens. Das Gewissen hat im Staat kein Recht — wenn der Mensch auf sein Gewissen sich beruft, so kann der Eine dieß Gewissen, der Andere ein anderes haben — sondern das Gesetzliche. Damit das Gewissen rechter Art sey, muß das, was es als recht weiß, objectiv, dem objectiven Rechte angemessen seyn, muß nicht nur innerlich hausen. Ist das Gewissen richtig, so ist es ein vom Staat anerkanntes, wenn der Staat eine sittliche Constitution ist.

Die Nemesis ist so auch eine alte Gottheit, sie ist nur

das Formelle, das Hohe, sich Erhebende herabzusetzen, das bloße Nivelliren, der Neid, das Vorzügliche herunterzusetzen, so, daß es mit Anderem auf gleicher Stufe steht. In der Dike ist nur das strenge, abstracte Recht enthalten. Orest ist verfolgt von den Eumeniden und wird von Athene, vom sittlichen Recht, dem Staate freigesprochen: das sittliche Recht ist ein anderes, als das bloß strenge, die neuen Götter sind die Götter des sittlichen Rechts.

Die neuen Götter sind aber auch wieder das Gedoppelte selbst und vereinigen in sich das Natürliche und Geistige. Für die wesentliche Anschauung des Griechen war allerdings das Naturelement oder die Naturmacht nicht das wahrhaft Selbstständige, sondern nur die geistige Subjectivität. Die inhaltsvolle Subjectivität als solche, die sich nach Zwecken bestimmt, kann nicht einen bloßen Naturgehalt in sich tragen. Die griechische Phantasie hat daher auch nicht die Natur mit Göttern bevölkert, wie den Indern aus allen natürlichen Gestalten die Gestalt eines Gottes hervorspringt. Das griechische Princip ist vielmehr die subjective Freiheit und da ist das Natürliche allerdings nicht mehr würdig, den Inhalt des Göttlichen auszumachen. Andererseits ist aber diese freie Subjectivität noch nicht die absolut freie, nicht die Idee, die sich als Geist wahrhaft realisirt hätte, d. h. sie ist noch nicht allgemeine unendliche Subjectivität. Wir sind nur auf der Stufe, die dahin führt. Der Inhalt der freien Subjectivität ist noch besonderer; er ist zwar geistig, aber da der Geist sich nicht selbst zum Gegenstande hat, so ist die Besonderheit noch natürliche und selbst als die eine Bestimmung an den geistigen Göttern noch vorhanden.

So ist Jupiter das Firmament, die Atmosphäre (im Lateinischen heißt es noch sub jove frigido) das Donnernde, aber außer diesem Naturprincip ist er nicht nur der Vater der Götter und Menschen, sondern er ist auch der politische Gott,

das Recht und die Sittlichkeit des Staats, diese höchste Macht auf Erden. Sonst ist er eine vielseitige sittliche Macht, der Gott der Gastfreundschaft in Beziehung auf die alten Sitten, wo das Verhältniß unterschiedener Staaten noch nicht bestimmt war, die Gastfreundschaft wesentlich das sittliche Verhältniß betraf von Bürgern, die unterschiedenen Staaten angehörten.

Poseidon ist das Meer, wie Okeanos, Pontos: er behält diese Wildheit des Elements, ist aber auch aufgenommen unter die neuen Götter. Phöbos ist der wissende Gott; schon der Analogie, der substantiellen, logischen Bestimmung nach entspricht er dem Licht und Phöbos ist der Nachklang der Sonnenmacht.

Der Lykische Apoll hat unmittelbaren Zusammenhang mit dem Licht. Das kommt aus dem Kleinasiatischen her: gegen Morgen kommt das Natürliche, das Licht mehr hervor. Phöbos verhängt die Pest im griechischen Lager, das hängt sogleich mit der Sonne zusammen: die Pest ist diese Wirkung des heißen Sommers, der Sonnenhitze. Auch die Abbildungen des Phöbos haben Attribute, Symbole, die mit der Sonne zusammenhängen.

Dieselben Gottheiten, die vorher titanisch und natürlich waren, erscheinen nachher mit einer geistigen Grundbestimmung, welche die herrschende ist, ja man hat sogar gestritten, ob im Apollo noch etwas Natürliches sey. Im Homer ist allerdings Helios die Sonne, aber unmittelbar zugleich die Klarheit, das geistige Moment, das Alles bescheint und erleuchtet. Aber auch noch später ist dem Apoll immer noch etwas von seinem Naturelement geblieben: er ward mit strahlendem Haupte dargestellt.

Dieses ist das Allgemeine, wenn es auch bei den einzelnen Göttern nicht besonders bemerklich wäre. Vollkommene Consequenz ist überhaupt darin nicht zu suchen. Ein Element tritt einmal stärker, das andere Mal schwächer hervor. In den Eumeniden des Aeschylos gehen die ersten Scenen vor dem

Tempel Apollo's vor. Da wird zur Verehrung aufgerufen: zuerst sey zu verehren die Orakelgeberin (die *Γαῖα*), das Naturprincip, dann die *Θέμις*, schon eine geistige Macht, aber, wie die Dike, gehört sie zu den alten Göttern, dann kommt die Nacht, dann Phöbos — an die neuen Götter sey das Orakel übergegangen. Pindar spricht auch von solcher Succession in Beziehung auf das Orakel, er macht die Nacht zur ersten Orakelgeberin; dann folgt die Themis und dann Phöbos. Dieß ist so der Uebergang von den Naturgestalten zu den neuen Göttern. Im Kreis der Dichtkunst, des Erzeugens dieser Lehren, ist dieß nicht historisch zu nehmen nicht als fest, so daß nicht davon hätte abgewichen werden können.

So ist auch das Geräusch, Säuseln der Blätter, aufgehängter Becken, die erste Weise des Orakelgebens, bloß Naturlaute; erst später erscheint eine Priesterin, die in menschlichen, wenn auch nicht klaren Lauten Orakel giebt. Ebenso sind die Musen zuerst Nymphen, Quellen, die Wellen, das Geräusch, Gemurmel der Bäche — allenthalben Anfang von der natürlichen Weise, von Naturmächten, welche verwandelt werden in einen Gott geistigen Inhalts. Eine solche Umwandlung zeigt sich auch in der Diana. Die Diana von Ephesus ist noch asiatisch und wird vorgestellt mit vielen Brüsten und bedeckt mit Bildwerken von Thieren. Sie hat überhaupt das Naturleben die erzeugende und ernährende Kraft der Natur zur Grundlage. Hingegen die Diana der Griechen ist die Jägerin, die die Thiere tödtet; sie hat nicht den Sinn und die Bedeutung der Jagd überhaupt, sondern der Jagd auf die wilden Thiere. Und zwar werden durch die Tapferkeit der geistigen Subjectivität diese Thiere erlegt und getödtet, die in den früheren Sphären des religiösen Geistes als absolut geltend betrachtet wurden.

Prometheus, der auch zu den Titanen gerechnet wird, ist eine wichtige, interessante Figur. Prometheus ist Naturmacht; aber er ist auch Wohlthäter der Menschen, indem er sie die ersten Künste gelehrt hat. Er hat ihnen das Feuer vom Himmel geholt; das Feueranzünden gehört schon einer gewissen Bildung an; es ist der Mensch schon aus der ersten Rohheit herausgetreten. Die ersten Anfänge der Bildung sind so in den Mythen in dankbarem Andenken aufbewahrt worden. Prometheus hat die Menschen auch opfern gelehrt, so daß sie auch Etwas vom Opfer hätten: nicht den Menschen hätten die Thiere gehört, sondern einer geistigen Macht, d. h. sie haben kein Fleisch gegessen. Er habe aber dem Zeus das ganze Opfer genommen, er habe nämlich zwei Haufen gemacht, einen von den Knochen, über welche er die Haut des Thieres geworfen, und einen andern von dem Fleische und Zeus habe nach den ersten gegriffen.

Opfern ist so ein Gastmahl geworden, wobei die Götter die Eingeweide, Knochen bekamen. Dieser Prometheus hat die Menschen gelehrt, daß sie zugriffen und die Thiere zu ihren Nahrungsmitteln machten; die Thiere durften sonst von dem Menschen nicht angerührt werden; sie waren ein von ihm zu Respectirendes; noch im Homer werden Sonnenrinder des Helios erwähnt, die von den Menschen nicht berührt werden durften. Bei den Indern, Aegyptern war es verpönt, Thiere zu schlachten. Prometheus hat die Menschen gelehrt, das Fleisch selbst zu essen und dem Jupiter nur Haut und Knochen zu lassen.

Aber Prometheus ist ein Titan, wird an den Kaukasus geschmiedet und ein Geier nagt beständig an seiner immer wachsenden Leber — ein Schmerz, der nie aufhört. Was Prometheus die Menschen gelehrt, sind nur solche Geschicklichkeiten, welche die Befriedigung natürlicher Bedürfnisse angehen. In der bloßen Befriedigung dieser Bedürfnisse ist nie eine Sättigung, sondern das Bedürfniß wächst immer fort und die Sorge ist immer neu — das ist durch jenen Mythus angedeutet. Bei Plato heißt es in einer Stelle, die Politik habe Prometheus

den Menschen nicht bringen können; denn sie sey in der Burg des Zeus aufbewahrt gewesen; es wird hier somit ausgesprochen, daß sie dem Zeus eigenthümlich angehörig gewesen.

Es wird so wohl dankbar erwähnt, daß Prometheus den Menschen das Leben durch Kunstfertigkeiten erleichtert; ungeachtet dieß aber menschliche Verstandesmächte sind, gehört er doch zu den Titanen: denn diese Künste sind noch keine Gesetze, keine sittliche Gewalt.

Sind die Götter die geistige Besonderheit von Seiten der Substanz aus, welche in sie sich auseinanderreißt, so ist eben damit andererseits die Beschränktheit des Besondern der substantiellen Allgemeinheit entgegengehoben. Dadurch erhalten wir die Einheit von Beidem, den göttlichen Zweck vermenschlicht, den menschlichen zum göttlichen erhoben. Dieß giebt die Heroen, die Halbgötter. Besonders ausgezeichnet ist in dieser Rücksicht die Gestalt des Herakles. Er ist menschlicher Individualität, hat es sich sauer werden lassen; durch seine Tugend hat er den Himmel errungen. Die Heroen daher sind nicht unmittelbar Götter; sie müssen erst durch die Arbeit sich in das Göttliche setzen. Denn die Götter geistiger Individualität, obgleich jetzt ruhend, sind doch nur durch den Kampf mit den Titanen; dieß ihr Ansich ist in den Heroen gesetzt. So steht die geistige Individualität der Heroen höher, als die der Götter selbst; sie sind, was die Götter an sich sind, wirklich, die Bethätigungen des Ansich und wenn sie auch in der Arbeit ringen müssen, so ist dieß eine Abarbeitung der Natürlichkeit, welche die Götter noch an sich haben. Die Götter kommen von der Naturmacht her; die Heroen aber von den Göttern.

Indem so die geistigen Götter das Resultat durch Ueberwindung der Naturmacht, aber nur erst durch diese sind, so haben sie ihr Werden an ihnen selbst und zeigen sich als concrete Einheit. Die Naturmächte sind in ihnen als ihre Grundlage

enthalten; wenn auch dieß Ansich in ihnen verklärt ist. In den Göttern somit ist dieser Nachklang der Naturelemente, ein Nachklang, den Herakles nicht hat. Daß dieser Unterschied auch den Griechen selbst zum Bewußtseyn gekommen ist, davon giebt es mehrere Zeichen. Bei Aeschylos sagt Prometheus, er habe seinen Trost, Trotz und seine Satisfaction darin, daß dem Zeus ein Sohn geboren werden würde, der ihn vom Throne werfen würde. Dieselbe Weissagung vom Sturz der Herrschaft des Zeus und durch die gesetzte Einheit des Göttlichen und Menschlichen, die in den Heroen liegt, ist bei Aristophanes ausgesprochen. Da sagt Bakchos zum Herakles: wenn Zeus mit Tode abgeht, beerbst Du ihn. —

b. Die gestaltlose Nothwendigkeit.

Die Einheit, welche die Mehrheit der besondern Götter verbindet, ist zunächst noch eine oberflächliche. Zeus beherrscht sie auf hausväterliche, patriarchalische Weise, wo der Regent am Ende thut, was die Anderen im Ganzen auch wollen, die zu allem, was geschieht, ihren Senf geben. Aber diese Herrschaft ist nicht ernsthaft. Die höhere, absolute Einheit in Form absoluter Macht steht über ihnen als ihre reine Macht; diese Macht ist das Schicksal, die einfache Nothwendigkeit.

Diese Einheit als die absolute Nothwendigkeit hat die allgemeine Bestimmtheit in ihr, sie ist die Fülle aller Bestimmungen, aber sie ist nicht in sich entwickelt, da der Inhalt vielmehr auf besondere Weise an die vielen aus ihr heraustretenden Götter vertheilt ist. Sie selbst ist leer und ohne Inhalt, verschmäht alle Gemeinschaft und Gestaltung und thront furchtbar über Allem, als blinde, unverstandene, begrifflose Macht. Begrifflos ist sie, weil nur das Concrete begriffen werden kann, sie selbst aber noch abstract ist und sich noch nicht zum Zweckbegriff, zu bestimmten Bestimmungen entwickelt hat.

Die Nothwendigkeit bezieht sich nun wesentlich auf die

Welt. Denn die Bestimmtheit ist Moment der Nothwendigkeit selbst und die concrete Welt ist die entwickelte Bestimmtheit, das Reich der Endlichkeit, des bestimmten Daseyns überhaupt. Die Nothwendigkeit hat zunächst nur eine abstracte Beziehung auf die concrete Welt und diese Beziehung ist die äußerliche Einheit der Welt, die Gleichheit überhaupt, die ohne weitere Bestimmung in ihr selbst, begrifflos — die Nemesis ist. Sie macht das Hohe und Erhabene niedrig und stellt so die Gleichheit her. Diese Gleichmachung ist aber nicht so zu verstehen, daß, wenn das sich Hervorthuende und das zu Hohe erniedrigt wird, nun auch das Niedrige erhoben werde. Sondern das Niedrige ist, wie es seyn soll, es ist das Endliche, welches keine besondern Ansprüche und noch keinen unendlichen Werth in sich hat, an den es appelliren könnte. Es ist also nicht zu niedrig; aber es kann über das gemeine Loos und über das gewöhnliche Maaß der Endlichkeit heraustreten und wenn es so gegen die Gleichheit handelt, wird es von der Nemesis wieder herabgedrückt.

Betrachten wir hier sogleich das Verhältniß des endlichen Selbstbewußtseyns zu dieser Nothwendigkeit, so ist unter dem Druck ihrer eisernen Macht nur ein Gehorchen ohne innere Freiheit möglich. Allein eine Form der Freiheit ist wenigstens auch von Seite der Gesinnung vorhanden. Der Grieche, der die Gesinnung der Nothwendigkeit hat, beruhigt sich damit: Es ist so, da ist Nichts dagegen zu machen, das muß ich mir gefallen lassen. In dieser Gesinnung, daß ich es mir gefallen lassen muß, daß es mir sogar gefällt, darin ist die Freiheit vorhanden, daß es das Meinige ist.

Diese Gesinnung enthält, daß der Mensch diese einfache Nothwendigkeit vor sich hat. Indem er auf diesem Standpunkt steht: „Es ist so," hat er alles Besondere auf die Seite gesetzt, Verzicht geleistet, abstrahirt von allen besonderen Zwecken, Interessen. Die Verdrießlichkeit, Unzufriedenheit der Menschen

ist eben, daß sie an einem bestimmten Zweck festhalten, diesen nicht aufgeben, und wenn es diesem nicht angemessen oder gar zuwider geht, sind sie unzufrieden. Da ist keine Uebereinstimmung zwischen Dem, was da ist und Dem, was man will, weil sie das Sollen in sich haben: „Das soll seyn."

So ist Unfriede, Entzweiung in sich vorhanden; aber auf diesem Standpunkt ist kein Zweck, kein Interesse festgehalten gegen die Verhältnisse, wie sie sich nur machen. Unglück, Unzufriedenheit ist nichts Anderes als der Widerspruch, daß Etwas meinem Willen zuwider ist. Ist das besondere Interesse aufgegeben, so habe ich mich zurückgezogen in diese reine Ruhe, in dieses reine Seyn, in dieses „Ist."

Da ist kein Trost für den Menschen vorhanden, aber auch nicht nothwendig. Trost bedarf er, als er für den Verlust Ersatz verlangt; aber hier hat er auf die innere Wurzel der Zerrissenheit und des Unfriedens Verzicht geleistet und das Verlorene ganz aufgegeben, weil er die Kraft hat, in die Nothwendigkeit zu schauen. Es ist daher nur ein falscher Schein, daß das Bewußtseyn im Verhältnisse zur Nothwendigkeit vernichtet sey, schlechthin zu einem Jenseits sich verhalte und Nichts mit sich Befreundetes darin habe. Die Nothwendigkeit ist nicht Einer und das Bewußtseyn ist daher nicht für sich darin oder es ist nicht selbstisches Eins in seiner Unmittelbarkeit. Im Verhältniß zu dem, der Einer ist, ist es für sich, will es für sich seyn und beharrt es auf sich. Der Knecht hat in seinem Dienste, in der Unterwerfung, Furcht, und in der Niederträchtigkeit gegen den Herrn selbstsüchtige Absicht. Im Verhältnisse aber zur Nothwendigkeit ist das Subject als nicht für sich seyend, für sich selbst bestimmt, es hat sich vielmehr aufgegeben, behält keinen Zweck für sich und eben die Verehrung der Nothwendigkeit ist diese bestimmungs- und ganz gegensatzlose Richtung des Selbstbewußtseyns. Was wir heutzutage Schicksal nennen, ist gerade das Gegentheil von dieser Richtung

des Selbstbewußtseyns. Man spricht von gerechtem, ungerechtem, verdientem Schicksal, man braucht das Schicksal zur Erklärung d. h. als den Grund eines Zustandes und des Schicksals von Individuen. Hier ist eine äußerliche Verbindung von Ursache und Wirkung, wodurch am Individuum ein Erbübel, ein alter Fluch, der auf dem Hause ruht u. s. w. ausbricht. In solchen Fällen hat also das Schicksal den Sinn, daß irgend ein Grund sey, aber ein Grund, der zugleich ein jenseitiger ist, und das Schicksal ist dann Nichts als ein Zusammenhang von Ursachen und Wirkungen, von Ursachen, welche für den, welchen das Schicksal trifft, endliche Ursachen seyn sollen und wo doch ein verborgener Zusammenhang ist zwischen dem, was der Leidende für sich ist, und dem, was unverdienter Weise über ihn kommt.

Die Anschauung und Verehrung der Nothwendigkeit ist vielmehr gerade das Gegentheil, in ihr ist jene Vermittelung und das Räsonnement über Ursache und Wirkung aufgehoben. Man kann nicht von einem Glauben an die Nothwendigkeit sprechen, als ob die Nothwendigkeit ein Wesen oder ein Zusammenhang wäre von Verhältnissen, wie von Ursach und Wirkung und als ob sie so in objectiver Gestalt dem Bewußtseyn gegenüberstünde. Vielmehr daß man sagt: „es ist nothwendig" setzt das Aufgeben alles Räsonnements und die Verschließung des Geistes in die einfache Abstraction voraus. Edlen und schönen Charakteren gibt diese Richtung des Geistes, welche das aufgegeben hat, was, wie man sagt, das Schicksal entreißt, eine Größe, Ruhe und den freien Adel, den wir auch an den Alten finden. Diese Freiheit ist aber nur die abstracte, die nur über dem Concreten, Besonderen steht, aber nicht mit dem Bestimmten in Harmonie gesetzt ist, d. h. sie ist reines Denken, Seyn, Insichseyn, das Aufgeben des Besondern. Dagegen in der höhern Religion ist der Trost der, daß der absolute Endzweck auch im Unglück erreicht werde, so daß das Negative in das Affirmative umschlägt. „Die Leiden dieser Zeit sind der Weg zur Seeligkeit."

Die abstracte Nothwendigkeit als dieses Abstractum des Denkens und des Zurückgehens in sich ist das eine Extrem; das andere Extrem ist die Einzelnheit der besondern göttlichen Mächte.

c. Die gesetzte Nothwendigkeit oder die besondern Götter, deren Erscheinung und Gestalt.

Die göttlichen besondern Mächte gehören dem an sich Allgemeinen, der Nothwendigkeit an, treten aber aus dieser heraus, weil sie für sich noch nicht als der Begriff gesetzt und als Freiheit bestimmt ist. Die Vernünftigkeit und der vernünftige Inhalt ist noch in der Form der Unmittelbarkeit oder die Subjectivität ist nicht als die unendliche gesetzt und die Einzelnheit tritt deshalb als äußerliche auf. Der Begriff ist noch nicht enthüllt und die Seite seines Daseyns enthält noch nicht den Inhalt der Nothwendigkeit. Damit ist es aber auch gesetzt, daß die Freiheit des Besondern nur der Schein der Freiheit ist und daß die besondern Mächte in der Einheit und Macht der Nothwendigkeit gehalten werden.

Die Nothwendigkeit für sich ist nichts Göttliches oder nicht das Göttliche überhaupt. Man kann wohl sagen: Gott ist die Nothwendigkeit, d. h. sie ist eine seiner Bestimmungen, wenn auch eine noch unvollendete — aber nicht: die Nothwendigkeit ist Gott. Denn die Nothwendigkeit ist nicht die Idee, sie ist vielmehr abstracter Begriff. Aber schon die Nemesis, noch mehr diese besondern Mächte sind göttliche, insofern als jene auf die daseyende Realität Beziehung hat, diese aber an ihnen selbst als unterschieden von der Nothwendigkeit bestimmt sind, und damit als unterschieden von einander und in der Nothwendigkeit gehalten als Einheit des ganz Allgemeinen und Besondern sind.

Weil nun aber die Besonderheit noch nicht durch die Idee gemäßigt und die Nothwendigkeit nicht das inhaltsvolle Maaß

der Weisheit ist, so tritt die unbeschränkte Zufälligkeit des Inhalts in den Kreis der besondern Götter ein.

α. Die Zufälligkeit der Gestaltung.

Schon die zwölf Hauptgötter des Olympos sind nicht durch den Begriff geordnet und sie machen kein System aus. Ein Moment der Idee spielt wohl an, aber es ist nicht auszuführen.

Als abgesondert von der Nothwendigkeit sind die göttlichen Mächte derselben äußerlich, also unvermittelte, schlecht unmittelbare Gegenstände, natürliche Existenzen: Sonne, Himmel, Erde, Meer, Berge, Menschen, Könige u. s. w. Aber sie bleiben auch gehalten von der Nothwendigkeit und so ist die Natürlichkeit an ihnen aufgehoben. Bliebe es dabei, daß diese Mächte nach natürlicher, unmittelbarer Existenz die göttlichen Wesenheiten wären, so wäre dieß ein Rückfall zur Naturreligion, wo das Licht, die Sonne, dieser König, nach seiner Unmittelbarkeit Gott ist und das Innere, Allgemeine noch nicht zu dem Moment des Verhältnisses gekommen ist, welches aber doch die Nothwendigkeit wesentlich und schlechthin in ihr enthält, da in ihr das Unmittelbare nur ein Gesetztes und Aufgehobenes ist.

Wenn aber auch aufgehoben ist das Naturelement doch noch eine Bestimmtheit der besondern Mächte und indem es in die Gestalt der selbstbewußten Individuen aufgenommen ist, ist es ein reichhaltiger Quell zufälliger Bestimmungen geworden. Die Zeitbestimmung, das Jahr, die Monatseintheilung spielt noch so sehr an den concreten Göttern herum, daß man es sogar, wie Dupuis, versucht hat, sie zu Calendergöttern zu machen. Auch die Anschauung vom Erzeugen der Natur, vom Entstehen und Vergehen ist noch in mannigfachen Anklängen im Kreis der geistigen Götter wirksam gewesen. Aber als erhoben in die selbstbewußte Gestalt dieser Götter erscheinen jene natürlichen Bestimmungen als zufällig und sind sie zu

Bestimmungen selbstbewußter Subjectivität verwandelt, wodurch sie ihren Sinn verloren haben. Das große Recht ist zuzugeben, daß in den Handlungen dieser Götter nach sogenannten Philosophemen gesucht wird. Zeus schmaus'te z. B. mit den Göttern zwölf Tage bei den Aethiopiern, hing Juno zwischen Himmel und Erde auf u. s. w. Solche Vorstellungen, wie auch die unendliche Menge von Liebschaften, die dem Zeus zugeschrieben werden, haben allerdings ihre erste Quelle in einer abstracten Vorstellung, die sich auf Naturverhältnisse, Naturkräfte und auf das Regelmäßige und Wesentliche in derselben bezogen und man hat also das Recht nach dergleichen zu forschen. Aber diese natürlichen Beziehungen sind zugleich zu Zufälligkeiten herabgesetzt, da sie nicht ihre Reinheit behalten haben, sondern in Formen verwandelt sind, die der subjectiven menschlichen Weise angemessen sind. Das freie Selbstbewußtseyn macht sich nichts mehr aus solchen natürlichen Bestimmungen.

Eine andere Quelle zufälliger Bestimmungen ist das Geistige selbst, die geistige Individualität und deren geschichtliche Entwickelung. Der Gott wird dem Menschen in seinen eigenen Schicksalen offenbar oder in dem Schicksal eines Staates und dieß wird zu einer Begebenheit, die als That, Wohlwollen oder Feindschaft des Gottes angesehen wird. Dies giebt unendlich mannichfaltigen, aber auch zufälligen Inhalt, wenn eine Begebenheit, das Glück oder Unglück zur That eines Gottes erhoben wird und dazu dient, die Handlungen des Gottes näher und im Einzelnen zu bestimmen. Wie der jüdische Gott dem Volke dieß Land gegeben, die Väter aus Aegypten geführt hat, so hat ein griechischer Gott dieß oder jenes gethan, was einem Volke widerfährt und was es als göttlich oder als Selbstbestimmung des Göttlichen anschaut.

Dann kommt auch die Localität und die Zeit in Betracht, wo das Bewußtseyn eines Gottes zuerst anfing. Dieß Moment der beschränkten Entstehung verbunden mit der Hei-

terkeit der Griechen ist der Ursprung von einer Menge anmuthiger Geschichten.

Endlich ist die freie Individualität der Götter der Hauptquell des mannigfachen zufälligen Inhalts, der ihnen zugeschrieben wird. Sie sind nämlich, wenn auch noch nicht unendliche, absolute Geistigkeit, doch concrete, subjective Geistigkeit. Als solche haben sie nicht abstracten Inhalt und es ist nicht nur Eine Eigenschaft in ihnen, sondern sie vereinigen mehrere Bestimmungen in sich. Besäßen sie nur Eine Eigenschaft, so wäre diese nur ein abstractes Innere oder einfache Bedeutung und sie selbst wären nur Allegorien, d. h. nur als concret vorgestellt. Aber im concreten Reichthum ihrer Individualität sind sie nicht an die beschränkte Richtung und Wirkungsweise Einer ausschließlichen Eigenschaft gebunden, sondern sie können sich nun frei in beliebigen, aber damit auch willkürlichen und zufälligen Richtungen ergehen.

Bisher haben wir die Gestaltung des Göttlichen betrachtet, wie sie im An sich, d. h. in der individuellen Natur dieser Gottheiten, in ihrer subjectiven Geistigkeit, in ihrem local und zeitlich zufälligen Hervortreten begründet ist oder in der unwillkürlichen Umwandlung natürlicher Bestimmungen in die Aeußerung freier Subjectivität geschieht. Diese Gestaltung ist nun zu betrachten, wie sie die mit Bewußtseyn vollbrachte ist. Das ist die Erscheinung der göttlichen Mächte, die für Anderes, nämlich für das subjective Selbstbewußtseyn ist und in dessen Auffassung gewußt und gestaltet wird.

β. Die Erscheinung und Auffassung des Göttlichen.

Die Gestaltung, die der Gott in seiner Erscheinung und Manifestation an den endlichen Geist gewinnt, hat zwei Seiten. Der Gott tritt nämlich in die Aeußerlichkeit, wodurch eine Theilung und ein Unterscheiden hervorgeht, welches sich so bestimmt, daß es zwei Seiten des Erscheinens sind, deren eine

dem Gott, die andere dem endlichen Geiste zukommt. Die Seite, welche dem Gott zukommt, ist sein sich Offenbaren, sein sich Zeigen; nach dieser Seite kommt dem Selbstbewußtseyn nur das passive Empfangen zu. Die Weise dieses Zeigens findet vorzüglich für den Gedanken statt, das Ewige wird gelehrt, gegeben und ist nicht durch die Willkür des Einzelnen gesetzt. Der Traum, das Orakel sind solche Erscheinungen. Die Griechen haben alle Formen hierin gehabt. So ist z. B. ein Götterbild vom Himmel gefallen, oder ein Meteor oder Donner und Blitz gilt als Erscheinung des Göttlichen. Oder dieß Erscheinen als die erste und noch dumpfe Ankündigung für das Bewußtseyn ist das Rauschen der Bäume, die Stille des Waldes, worin Pan gegenwärtig ist.

Indem diese Stufe nur die Stufe der ersten Freiheit und Vernünftigkeit ist, so erscheint also die geistige Macht entweder in äußerlicher Weise und darin ist die natürliche Seite begründet, womit dieser Standpunkt noch behaftet ist, oder sind die Gewalten und Gesetze, die sich dem Innern ankündigen, geistige und sittliche, so sind sie zunächst, weil sie sind, und man weiß nicht, von wannen sie kommen.

Die Erscheinung ist nun die Gränze beider Seiten, welche sie scheidet und zugleich auf einander bezieht. Im Grunde aber kommt die Thätigkeit beiden Seiten zu, welches wahrhaft zu fassen freilich große Schwierigkeit macht. Diese Schwierigkeit kommt auch später bei der Vorstellung von der Gnade Gottes wieder vor. Die Gnade erleuchtet das Herz des Menschen, sie ist der Geist Gottes im Menschen, so daß der Mensch bei ihrem Wirken als passiv vorgestellt werden kann, so daß es nicht seine eigne Thätigkeit ist. Im Begriff ist aber diese gedoppelte Thätigkeit als Eine zu fassen. Hier auf der gegenwärtigen Stufe ist diese Einheit des Begriffs noch nicht gesetzt und die Seite der productiven Thätigkeit, die auch dem Subjecte zukommt, erscheint als selbstständig für sich in

der Art, daß daß Subject die Erscheinung des Göttlichen mit Bewußtseyn als sein Werk hervorbringt.

Das Selbstbewußtseyn ist es, welches das zunächst Abstracte, sey es innerlich oder äußerlich, auffaßt, erklärt, bildet und zu dem, was als Gott gilt, producirt.

Die Naturerscheinungen oder dieß Unmittelbare, Aeußerliche sind aber nicht Erscheinung in dem Sinne, daß das Wesen nur ein Gedanke in uns wäre, wie wir von Kräften der Natur sprechen und von deren Aeußerungen. Hier ist es nicht an den Naturgegenständen selbst, nicht objectiv an ihnen, als solchen, daß sie als Erscheinungen des Innern existiren; als Naturgegenstände existiren sie nur für unsere sinnliche Wahrnehmung und für diese sind sie nicht Erscheinung des Allgemeinen. So ist es z. B. nicht am Lichte als solchem, daß sich der Gedanke, das Allgemeine kund gibt, beim Naturwesen müssen wir vielmehr erst die Rinde durchbrechen, hinter welcher sich der Gedanke, das Innere der Dinge verbirgt.

Sondern das Natürliche, Aeußerliche soll an ihm selbst zugleich, soll in seiner Aeußerlichkeit als aufgehobenes und an ihm selbst als Erscheinung gesetzt seyn, so daß sie nur Sinn und Bedeutung hat als Aeußerung und Organ des Gedankens und des Allgemeinen. Der Gedanke soll für die Anschauung seyn, d. h. was geoffenbart wird, ist einerseits die sinnliche Weise, und dasjenige, was wahrgenommen wird, ist zugleich der Gedanke, das Allgemeine. Es ist die Nothwendigkeit, die auf göttliche Weise erscheinen, d. h. in dem Daseyn als Nothwendigkeit in unmittelbarer Einheit mit demselben seyn soll. Das ist die gesetzte Nothwendigkeit, d. h. die daseyende, die als einfache Reflexion in sich existirt.

Die Phantasie ist nun das Organ, mit dem das Selbstbewußtseyn das innerlich Abstracte oder das Aeußerliche, das erst ein unmittelbar Seyendes ist, gestaltet und als Concretes

setzt. In diesem Prozeß verliert das Natürliche seine Selbstständigkeit und wird es zum Zeichen des inwohnenden Geistes herabgesetzt, so daß es nur diesen an sich erscheinen läßt.

Die Freiheit des Geistes ist hier noch nicht die unendliche des Denkens, die geistigen Wesenheiten sind noch nicht gedacht; wäre der Mensch denkend, so daß das reine Denken die Grundlage ausmachte, so gäbe es nur Einen Gott für ihn. Eben so wenig aber findet der Mensch seine Wesenheiten als vorhandene, unmittelbare Naturgestalten vor, sondern bringt sie für die Vorstellung hervor und dieß Hervorbringen als die Mitte zwischen dem reinen Denken und der unmittelbaren Naturanschauung ist die Phantasie.

So sind die Götter von menschlicher Phantasie gemacht und sie entstehen auf endliche Weise, vom Dichter, von der Muse producirt. Diese Endlichkeit haben sie an sich, weil sie ihrem Gehalte nach endlich sind und ihrer Besonderheit nach auseinanderfallen. Erfunden sind sie vom menschlichen Geiste nicht ihrem an und für sich vernünftigen Inhalte nach, aber so, wie sie Götter sind. Sie sind gemacht, gedichtet, aber nicht erdichtet. Sie gehen zwar im Gegensatze gegen das Vorhandene aus der menschlichen Phantasie hervor, aber als wesentliche Gestalten und das Produkt ist zugleich als das Wesentliche gewußt.

So ist es zu verstehen, wenn Herodot sagt: Homer und Hesiod haben den Griechen ihre Götter gemacht. Dasselbe konnte auch von jedem Priester und erfahrenen Greis gesagt werden, der im Natürlichen die Erscheinung des Göttlichen und der wesentlichen Mächte zu verstehen und zu deuten wußte.

Wie die Griechen das Rauschen des Meeres hörten bei der Leiche des Achill, da ist Nestor aufgetreten und hat es so gedeutet: das sey Thetis, die an der Trauer Theil nehme. So sagt Kalchas bei der Pest, daß Apoll erzürnt über die Griechen es gethan habe. Diese Auslegung heißt eben: die

natürliche Erscheinung gestalten, ihr die Gestalt eines göttlichen Thuns geben. Eben so wird das Innere gedeutet: beim Homer will z. B. Achill sein Schwert ziehen, er faßt sich aber und hemmt seinen Zorn; diese innere Besonnenheit ist Pallas, die den Zorn hemmt. Aus dieser Deutung entstanden jene unzähligen anmuthigen Geschichten und die unendliche Menge der griechischen Mythen.

Von allen Seiten her, nach denen wir das griechische Princip nur betrachten können, dringt in dasselbe das Sinnliche und Natürliche ein. Die Götter, wie sie aus der Nothwendigkeit heraustreten, sind beschränkt und haben auch deshalb noch den Anklang des Natürlichen an sich, weil sie ihren Hervorgang aus dem Kampf mit den Naturgewalten verrathen: ihre Erscheinung mit der sie sich dem Selbstbewußtseyn ankündigen, ist noch äußerlich und auch die Phantasie, welche diese Erscheinung bildet und gestaltet, erhebt ihren Ausgangspunkt noch nicht in den reinen Gedanken. Wir haben nun zu sehen, wie dieß natürliche Moment vollends zur schönen Gestalt verklärt wird.

γ. Die schöne Gestalt der göttlichen Mächte.

In der absoluten Nothwendigkeit ist die Bestimmtheit nur zur Einheit der Unmittelbarkeit: „es ist so" reducirt. Hiemit ist aber die Bestimmtheit, der Inhalt weggeworfen und die Festigkeit und Freiheit des Gemüths, das sich an diese Anschauung hält, besteht nur darin, daß es am inhaltslosen Ist festhält. Aber die daseyende Nothwendigkeit ist für die unmittelbare Anschauung und zwar als natürliches Daseyn, das sich in seiner Bestimmtheit in seine Einfachheit zurücknimmt und dieß Zurücknehmen selbst an sich darstellt. Das Daseyn, das nur dieser Proceß ist, ist in der Freiheit oder die Bestimmtheit ist als Negativität, als in sich reflectirt und in die einfache Nothwendigkeit sich versenkend; diese sich auf sich beziehende Bestimmtheit ist die Subjectivität.

Die Realität für jenen Proceß der daseyenden Nothwendigkeit ist nun die geistige, die menschliche Gestalt. Sie ist ein sinnliches und natürliches Daseyn, also für die unmittelbare Wahrnehmung, und zugleich ist es die einfache Nothwendigkeit, einfache Beziehung auf sich, wodurch es schlechthin das Denken ankündigt. Jede Berührung, jede Aeußerung, sie ist unmittelbar zersetzt, aufgelöst und zerschmolzen in die einfache Identität, sie ist eine Aeußerung, welche wesentlich Aeußerung des Geistes ist.

Dieser Zusammenhang ist nicht leicht zu fassen, daß die Grundbestimmung und die Seite des Begriffs die absolute Nothwendigkeit und die Seite der Realität, wodurch dieser Begriff Idee ist, die menschliche Gestalt ist. Der Begriff muß überhaupt wesentlich Realität haben. Diese Bestimmung liegt dann näher in der Nothwendigkeit selbst, da sie nicht das abstracte Seyn, sondern das an und für sich Bestimmte ist. Die Bestimmtheit nun, weil sie zugleich natürliche, äußerliche Realität ist, ist nun ferner zugleich zurückgenommen in die einfache Nothwendigkeit, so daß diese es ist, die an diesem Bunten, Sinnlichen sich darstellt. Erst wenn es nicht mehr die Nothwendigkeit, sondern der Geist ist, welcher das Göttliche ausmacht, wird dieses ganz im Elemente des Denkens angeschaut. Hier aber bleibt noch das Moment der äußerlichen Anschaubarkeit, an welcher sich jedoch die einfache Nothwendigkeit darstellt. Dieß ist allein der Fall an der menschlichen Gestalt, weil sie Gestalt des Geistigen ist und nur in ihr die Realität für das Bewußtseyn in die Einfachheit der Nothwendigkeit zurückgenommen werden kann.

Das Leben überhaupt ist diese Unendlichkeit des freien Daseyns und als Lebendiges diese Subjectivität, welche gegen die unmittelbare Bestimmtheit reagirt und sie in der Empfindung mit sich identisch setzt. Aber die Lebendigkeit des Thieres, d. h. das Daseyn und die Aeußerung seiner Unendlichkeit hat schlechthin einen nur beschränkten Inhalt, ist nur in ein-

zelne Zustände versenkt. Die Einfachheit, zu der diese Bestimmtheit zurückgenommen ist, ist ein beschränktes und nur formell und der Inhalt ist dieser seiner Form nicht angemessen. Hingegen am denkenden Menschen ist auch in seinen einzelnen Zuständen das Geistige ausgedrückt; dieser Ausdruck gibt zu erkennen, daß der Mensch auch in diesem oder jenem beschränkten Zustande zugleich darüber hinaus, frei ist und bei sich bleibt. Man unterscheidet sehr wohl, ob ein Mensch in der Befriedigung seiner Bedürfnisse sich thierisch verhält oder menschlich. Das Menschliche ist ein feiner Duft, der sich über alles Thun verbreitet. Außerdem hat der Mensch nicht nur solchen Inhalt der bloßen Lebendigkeit, sondern zugleich einen unendlichen Umfang von höheren Aeußerungen, Thätigkeiten und Zwecken, deren Inhalt selbst das Unendliche, Allgemeine ist. So ist der Mensch die absolute Reflexion in sich, die wir im Begriffe der Nothwendigkeit haben. Der Physiologie käme es eigentlich zu, den menschlichen Organismus, die menschliche Gestalt als die für den Geist einzig wahrhaft angemessene zu erkennen; sie hat aber in dieser Hinsicht noch wenig gethan. Daß nur die Organisation des Menschen die Gestalt des Geistigen sey, hat schon Aristoteles ausgesprochen, wenn er es als Mangel der Vorstellung von der Seelenwanderung bezeichnet, daß nach ihr die leibliche Organisation des Menschen nur eine zufällige sey.

Der einzelne wirkliche Mensch aber hat in seinem unmittelbaren Daseyn noch die Seite der unmittelbaren Natürlichkeit an sich, die als ein Zeitliches und Vergängliches erscheint, das aus der Allgemeinheit herabgefallen ist. Nach dieser Seite der Endlichkeit tritt eine Disharmonie dessen ein, was der Mensch an sich ist und was er in der Wirklichkeit ist. Nicht in allen Zügen und Theilen des einzelnen Menschen ist das Gepräge der einfachen Nothwendigkeit ausgedrückt: die empirische Einzelnheit und der Ausdruck einfacher Innerlichkeit sind

vermischt und die Idealität des Natürlichen, die Freiheit und Allgemeinheit sind durch die Bedingungen des bloß natürlichen Lebens und durch eine Menge von Verhältnissen der Noth verdüstert. Nach dieser Seite, daß ein Anderes in den Menschen scheint, entspricht die Erscheinung der Gestalt, der einfachen Nothwendigkeit nicht: sondern dieß, daß seinem Daseyn in allen seinen Zügen und Theilen das Gepräge der Allgemeinheit, der einfachen Nothwendigkeit aufgedrückt sey, (was Goethe passend die Bedeutsamkeit als den Charakter der classischen Kunstwerke nannte): dieß macht die Nothwendigkeit aus, daß die Gestalt nur im Geiste concipirt, nur aus ihm erzeugt, unter seiner Vermittlung hervorgebracht, d. h. Ideal und Kunstwerk sey. Dieß ist höher als ein Naturproduct: man sagt zwar ein Naturproduct vielmehr sey vorzüglicher, weil es von Gott gemacht sey, das Kunstwerk aber nur von Menschen. Als ob die Naturgegenstände nicht auch den unmittelbar natürlichen, endlichen Dingen, dem Saamen, der Luft, dem Wasser, dem Licht ihr Daseyn verdankten und die Macht Gottes nur in der Natur, nicht auch im Menschlichen, im Reiche des Geistigen lebe. Wenn vielmehr die Naturproducte nur unter der Bedingung für sie äußerlicher und zufälliger Umstände und unter dem von außen kommenden Einfluß derselben gedeihen, so ist es im Kunstwerk die Nothwendigkeit, welche als die innere Seele und als der Begriff der Aeußerlichkeit erscheint. Die Nothwendigkeit nämlich heißt hier nicht, daß Gegenstände nothwendig sind und die Nothwendigkeit zu ihrem Prädicate haben, sondern die Nothwendigkeit ist das Subject, das in seinem Prädicate, im äußerlichen Daseyn erscheint.

Fällt nun in diesem Proceß die Manifestation auf die subjective Seite, so daß der Gott als ein von Menschen Gemachtes erscheint: so ist das nur ein Moment. Denn dieß Gesetztseyn des Gottes ist vielmehr durch die Aufhebung des einzelnen Selbstes vermittelt und so war es den Griechen mög-

lich, im Zeus des Phidias ihren Gott anzuschauen. Der Künstler gab ihnen nicht abstract sein Werk, sondern die eigne Erscheinung des Wesentlichen, die Gestalt der daseyenden Nothwendigkeit.

Die Gestalt des Gottes ist also die ideale: vor den Griechen ist keine wahrhafte Idealität gewesen und sie hat auch in der Folge nicht mehr vorkommen können. Die Kunst der christlichen Religion ist zwar schön: aber die Idealität ist nicht ihr letztes Princip. Damit kann man den Mangel der griechischen Götter nicht treffen, wenn man sagt, sie seyen anthropopathisch, unter welche Bestimmung der Endlichkeit man dann auch das Unmoralische z. B. die Liebesgeschichten des Zeus rechnet, die in ältern Mythen der noch natürlichen Anschauung ihren Ursprung haben mögen: der Hauptfehler ist nicht der, daß zu viel Anthropopathisches in diesen Göttern sey, sondern zu wenig. Das Erscheinen und die Seite des Daseyns des Göttlichen geht noch nicht fort bis zur unmittelbaren Wirklichkeit und Gegenwart als dieser, d. h. als dieser Mensch. Die wahrhafteste, eigenthümlichste Gestalt ist nothwendig die, daß der absolut für sich seyende Geist dazu fortgeht, als einzelnes empirisches Selbstbewußtseyn sich zu zeigen. Diese Bestimmung des Fortgangs bis zum sinnlichen Diesen ist hier noch nicht vorhanden. Die vom Menschen gemachte Gestalt, in der die Göttlichkeit erscheint, hat zwar eine sinnliche Seite. Aber diese hat noch die Weichheit, daß sie dem erscheinenden Inhalte vollkommen angemessen gemacht werden kann. Erst wenn die Besonderung in Gott zur äußersten Gränze fortgeht, als Mensch, als dieses empirische Selbstbewußtseyn hervortritt, dann ist, so zu sagen, diese Sinnlichkeit und Aeußerlichkeit als Sinnlichkeit freigelassen, d. h. die Bedingtheit der Aeußerlichkeit und ihre Unangemessenheit zu dem Begriff kommt an dem Gotte zum Vorschein. Hier hat die Materie, das Sinnliche noch nicht diese Gestalt, es hält sich vielmehr seinem Inhalte getreu. Wie der Gott, obwohl geistige, allgemeine Macht, von der Natürlichkeit herkommt, so muß er auch zum Elemente seiner Gestaltung das Natürliche haben und es muß zur Erscheinung kommen, daß eben das Natürliche die Weise des Ausdrucks des Göttlichen ist. Der Gott erscheint so im Stein und das Sinnliche gilt noch als angemessen für den Ausdruck des Gottes als Gottes. Erst wenn der Gott selbst als dieser Einzelne erscheint und offenbart, der Geist, das subjective Wissen vom Geist als Geist sey die wahrhafte Erscheinung Gottes, dann erst wird die Sinnlichkeit frei: d. h. sie ist nicht mehr dem Gotte vermählt, sondern zeigt sich seiner Gestalt als unangemessen: die Sinnlichkeit, unmittelbare Einzelnheit wird ans Kreuz geschlagen. In dieser Umkehrung zeigt sich aber dann auch, daß diese Entäußerung Gottes zur menschlichen Gestalt nur Eine Seite des göttlichen Lebens ist; denn diese Entäußerung und Manifestation wird in dem Einen, der so erst als Geist für den Gedanken und für die Gemeinde ist, zurückgenommen, dieser einzelne, existirende, wirkliche Mensch wird aufgehoben und als Moment, als eine der Personen Gottes in Gott gesetzt. So erst ist der Mensch als dieser Mensch wahrhaft in Gott, so ist die Erscheinung des Göttlichen absolut und ihr Element der Geist selbst. Die jüdische Vorstellung, daß Gott wesentlich aber nur für den Gedanken ist und die Sinnlichkeit der griechischen schönen Gestalt sind in diesem Proceß des göttlichen Lebens gleicherweise enthalten und als aufgehoben von ihrer Beschränktheit befreit.

Auf dieser Stufe, auf welcher das Göttliche zu seiner wesentlichen Darstellung noch des Sinnlichen bedarf, erscheint es als eine Vielheit von Göttern. An dieser Vielheit ist es zwar, daß die Nothwendigkeit als die einfache Reflexion in sich sich darstellt; aber diese Einfachheit ist nur Form, denn der Stoff, an welchem sie sich darstellt, ist noch Unmittelbarkeit, Natürlichkeit, nicht der absolute Stoff: der Geist. Es ist

also nicht der Geist als Geist, der hier dargestellt wird: das geistige Daseyn eilt vielmehr dem Bewußtseyn des Inhalts voraus, denn dieser ist noch nicht selbst Geist.

C. Der Cultus.

Dieser ist hier etwas sehr Weitschichtiges. Der Cultus ist nach seiner Bestimmung, daß das empirische Bewußtseyn sich erhebt und der Mensch sich das Bewußtseyn und Gefühl der Einwohnung des Göttlichen in ihm und seiner Einheit mit dem Göttlichen giebt. Ist das Kunstwerk das sich Offenbaren des Gottes und der Productivität des Menschen als Setzen dieser Offenbarung durch Aufhebung seines besonderen Wissens und Wollens, so liegt im Kunstwerk anderer Seits ebenso das Aufgehobenseyn des Menschen und Gottes, als einander fremder. Das Setzen dessen, was im Kunstwerk an sich ist, ist nun der Cultus, er daher ist das Verhältniß, wodurch die äußerliche Objectivität des Gottes gegen das subjective Wissen aufgehoben und die Identität beider vorgestellt wird. Dadurch also ist das äußerliche göttliche Daseyn als ein Getrenntseyn vom Daseyn im subjectiven Geist aufgehoben und somit Gott in die Subjectivität hinein erinnert. Der allgemeine Charakter dieses Cultus ist, daß das Subject ein wesentlich affirmatives Verhältniß zu seinem Gott hat.

Die Momente des Cultus sind a. die Gesinnung. Die Götter sind anerkannt, geehrt, sie sind die substantiellen Mächte, der wesentliche Gehalt des natürlichen und geistigen Universums, das Allgemeine. Diese allgemeinen Mächte, wie sie der Zufälligkeit entnommen sind, erkennt der Mensch an, weil er denkendes Bewußtseyn ist, also die Welt nicht mehr für ihn vorhanden ist auf äußerliche, zufällige Weise, sondern auf wahre Weise. Wir verehren so die Pflicht, Gerechtigkeit, Wissenschaft, politisches Leben, Staatsleben, Familienverhältnisse; diese sind das wahrhafte, sie sind das innere Band, das die Welt zusammenhält, das Substantielle, worin das Andere

besteht, das Geltende, was allein aushält gegen die Zufälligkeit und Selbstständigkeit, die ihm entgegen handelt.

Dieser Inhalt ist ebenso das Objective im wahrhaften Sinn, d. h. das an und für sich Geltende, Wahre, nicht im äußeren objectiven Sinn, sondern auch in der Subjectivität. Der Gehalt dieser Mächte ist das eigene Sittliche der Menschen, ihre Sittlichkeit, ihre vorhandene und geltende Macht, ihre eigene Substantialität und Wesentlichkeit. Das griechische ist daher das menschlichste Volk: alles Menschliche ist affirmativ berechtigt, entwickelt und es ist Maaß darin.

Diese Religion ist überhaupt eine Religion der Menschlichkeit, d. h. der concrete Mensch ist nach dem, was er ist, nach seinen Bedürfnissen, Neigungen, Leidenschaften, Gewohnheiten, nach seinen sittlichen und politischen Bestimmungen, nach Allem, was darin Werth hat und wesentlich ist, sich gegenwärtig in seinen Göttern. Oder es hat sein Gott diesen Inhalt des Edlen, Wahren, der zugleich der des concreten Menschen ist. Diese Menschlichkeit der Götter ist das, was das Mangelhafte, aber zugleich auch das Bestechende ist. In dieser Religion ist nichts unverständlich, nichts unbegreiflich, es ist kein Inhalt in dem Gotte, der dem Menschen nicht bekannt ist, den er in sich selbst nicht finde, nicht wisse. Die Zuversicht des Menschen zu den Göttern ist zugleich seine Zuversicht zu sich selbst.

Pallas, die die Ausbrüche des Zorns bei Achill zurückhält, ist seine eigene Besonnenheit. Athene ist die Stadt Athen und auch der Geist dieses Volks, nicht ein äußerlicher Geist, Schutzgeist, sondern der lebendige, gegenwärtige, wirklich im Volke lebende, dem Individuum immanente Geist, der als Pallas vorgestellt wird nach seinem Wesentlichen.

Die Erinnyen sind nicht die Furien äußerlich vorgestellt, sondern es ist die eigene That des Menschen und das Bewußtseyn, was ihn plagt, peinigt, insofern er diese That als Böses in ihm weiß. Die Erinnye ist nicht nur äußerliche

Furie, die den Muttermörder Oreſtes verfolgt, ſondern der Geiſt des Muttermords ſchwingt über ihm ſeine Fackel. Die Erinnyen ſind die Gerechten und eben darum die Wohlmeinenden, Eumeniden; das iſt nicht ein Euphemismus, ſondern ſie ſind, die das Recht wollen, und wer es verletzt, hat die Eumeniden in ihm ſelbſt: es iſt das, was wir Gewiſſen nennen.

Im Oedipus auf Kolonos ſagt Oedip zu ſeinem Sohne: die Eumenide des Vaters wird dich verfolgen. Eros, die Liebe iſt ſo nicht nur das Objective, der Gott, ſondern auch als Macht die ſubjective Empfindung des Menſchen. Anakreon beſchreibt einen Kampf mit Eros. Ich auch, ſagt er, will jetzt lieben; ſchon längſt gebot mir's Eros; doch ich wollte nicht folgen. Da griff mich Eros an. Bewaffnet mit Harniſch und Lanze widerſtand ich. Eros verſchoß ſich, doch dann ſchwang er ſich ſelbſt mir ins Herz. Was hilft da, ſo ſchließt er, Pfeil und Bogen; der Kampf iſt mitten in mir. In dieſer Anerkennung und Verehrung iſt alſo das Subject ſchlechthin bei ſich; die Götter ſind ſein eigenes Pathos. Das Wiſſen von den Göttern iſt kein Wiſſen nur von ihnen als Abſtractionen jenſeits der Wirklichkeit, ſondern es iſt ein Wiſſen zugleich von der concreten Subjectivität des Menſchen ſelbſt als einem Weſentlichen: denn die Götter ſind ebenſo in ihm. Da iſt nicht dieſes negative Verhältniß, wo das Verhältniß des Subjects, wenn es das höchſte iſt, nur dieſe Aufopferung, Negation, iſt ſeines Bewußtſeyns. Die Mächte ſind den Menſchen freundlich und hold, ſie wohnen in ihrer eigenen Bruſt; der Menſch verwirklichet ſie und weiß ihre Wirklichkeit zugleich als die ſeinige. Der Hauch der Freiheit durchweht dieſe ganze Welt und macht die Grundbeſtimmung für dieſe Geſinnung aus.

Es fehlt aber noch das Bewußtſeyn der unendlichen Subjectivität des Menſchen, daß die ſittlichen Verhältniſſe und das abſolute Recht dem Menſchen als ſolchem zukommen, daß er dadurch, daß er Selbſtbewußtſeyn iſt, in dieſer formellen

Unendlichkeit das Recht wie die Pflicht der Gattung hat. Freiheit, Sittlichkeit iſt das Subſtantielle des Menſchen und dieſes als das Subſtantielle zu wiſſen und ſeine Subſtantialität darein zu ſetzen, iſt der Werth und die Würde des Menſchen — aber die formelle Subjectivität, das Selbſtbewußtſeyn als ſolches, die in ſich unendliche Individualität nicht die bloß natürliche, unmittelbare, iſt es, welche die Möglichkeit jenes Werthes iſt, d. h. die reale Möglichkeit, und um derentwillen er ſelbſt unendliches Recht hat. Weil nun in der unbefangenen Sittlichkeit die Unendlichkeit der formellen Subjectivität nicht anerkannt iſt, daher kommt dem Menſchen als ſolchem nicht die abſolute Geltung zu, daß er an und für ſich gelte, mag er in ſeiner innern Erfüllung ſeyn, wie er will, da oder dort geboren, reich oder arm, dieſem oder jenem Volke angehörig. Die Freiheit und Sittlichkeit iſt noch eine beſondere und das Recht des Menſchen mit einer Zufälligkeit behaftet, ſo daß auf dieſer Stufe weſentlich Sclaverei ſtattfindet. Es iſt noch zufällig, ob der Menſch Bürger dieſes Staates, ob er frei iſt oder nicht. Weil ferner der unendliche Gegenſatz noch nicht vorhanden iſt und die abſolute Reflexion des Selbſtbewußtſeyns in ſich, dieſe Spitze der Subjectivität fehlt, ſo iſt auch die Moralität als eigne Ueberzeugung und Einſicht noch nicht entwickelt.

Dennoch iſt in der Sittlichkeit die Individualität überhaupt in die allgemeine Subſtantialität aufgenommen und ſo tritt hier, wenn auch zunächſt nur als ein ſchwacher Schein und noch nicht als abſolute Forderung des Geiſtes, die Vorſtellung der Ewigkeit des ſubjectiven, individuellen Geiſtes, die Vorſtellung von der Unſterblichkeit ein. Auf den früher betrachteten Stufen kann die Forderung der Unſterblichkeit der Seele noch nicht vorkommen, weder in der Naturreligion, noch in der Religion des Einen. In jener iſt noch unmittelbare Einheit des Geiſtigen und Natürlichen die Grundbeſtimmung

und der Geist noch nicht für sich: in dieser ist der Geist wohl für sich, aber noch unerfüllt, seine Freiheit ist noch abstract und sein Seyn ist noch ein natürliches Daseyn, der Besitz dieses Landes und sein Wohlergehen. Das ist aber nicht das Seyn als Daseyn des Geistes in sich selbst, nicht Befriedigung im Geistigen. Die Dauer ist nur Dauer des Stammes, der Familie, überhaupt der natürlichen Allgemeinheit. Hier aber ist das Selbstbewußtseyn in sich selbst erfüllt, geistig, die Subjectivität ist in die allgemeine Wesenheit aufgenommen und wird also in sich als Idee gewußt: hier ist die Vorstellung von der Unsterblichkeit vorhanden. Bestimmter aber wird dieß Bewußtseyn, wenn die Moralität hervorbricht, das Selbstbewußtseyn sich in sich vertieft und dazu kommt, nur das als gut, wahr und recht anzuerkennen, was es sich und seinem Denken gemäß findet. Bei Socrates und Plato ist daher sogleich ausdrücklich von der Unsterblichkeit der Seele die Rede, während diese Vorstellung vorher mehr bloß als allgemeine galt und als solche, die nicht absoluten Werth an und für sich selber habe.

Wie dem Selbstbewußtseyn noch die unendliche Subjectivität, der absolute Einheitspunkt des Begriffs fehlt, so mangelt sie auch noch seinen Wesenheiten. Diese Einheit fällt in das, was wir als seine Nothwendigkeit haben kennen lernen; dieses liegt aber außerhalb des Kreises der besondern, substantiellen Wesenheiten. Gleich dem Menschen als solchem haben auch die besondern Wesenheiten keine absolute Berechtigung, denn sie haben diese nur als Moment der Nothwendigkeit und als in dieser absoluten, in sich reflectirten Einheit wurzelnd. Sie sind viele, obwohl göttlicher Natur, und so ist ihre zerstreute Vielheit zugleich eine Beschränktheit, so daß es mit jener insofern nicht Ernst ist. Ueber den substantiellen vielen Wesenheiten schwebt die letzte Einheit der absoluten Form, die Nothwendigkeit und sie befreit das Selbstbewußtseyn in seinem Verhältniß zu den Göttern zugleich von ihnen, so daß es ihm mit ihnen Ernst und wieder auch nicht Ernst ist.

Diese Religion hat überhaupt den Charakter der absoluten Heiterkeit; das Selbstbewußtseyn ist frei im Verhältniß zu seinen Wesenheiten, weil sie die seinigen sind, und zugleich ist es nicht an sie gefesselt, da über ihnen selbst die absolute Nothwendigkeit schwebt und sie in diese eben so zurückgehen, wie sich in dieselbe das Bewußtseyn mit seinen besondern Zwecken und Bedürfnissen versenkt.

Die Gesinnung nun des subjectiven Selbstbewußtseyns im Verhältniß zur Nothwendigkeit ist diese Ruhe, die sich in der Stille hält, in dieser Freiheit, die aber noch eine abstracte ist; insofern ist es eine Flucht, aber es ist zugleich die Freiheit, insofern der Mensch von äußerlichem Unglück nicht überwunden, gebeugt wird. Wer dieß Bewußtseyn der Unabhängigkeit hat, ist äußerlich wohl unterlegen, aber nicht besiegt, überwunden.

Die Nothwendigkeit hat ihre eigene Sphäre, sie bezieht sich nur auf das Besondere der Individualität, insofern eine Collision der geistigen Macht möglich ist, und die Individuen der Besonderheit und der Zufälligkeit unterworfen sind. Nach dieser Seite werden sie von der Nothwendigkeit berührt und sind ihr unterworfen. Diejenigen Individuen sind insbesondere der Nothwendigkeit unterworfen und tragisch, die sich erheben über den sittlichen Zustand, die etwas Besonderes für sich ausführen wollen. So die Heroen, die durch eigenthümliches Wollen von den übrigen unterschieden sind, sie haben ein Interesse, das über den ruhigen Zustand des Waltens, der Regung des Gottes geht; sie sind, die eigenthümlich wollen und handeln, sie stehen über dem Chor, dem ruhigen, stätigen, unentzweiten sittlichen Verlauf. Dieser ist dem Schicksal entnommen, bleibt in dem gewöhnlichen Lebenskreis beschränkt und erregt keine der sittlichen Mächte gegen sich. Der Chor, das Volk hat auch eine Seite der Besonderheit, es ist dem gemeinen Loose der

Sterblichen ausgesetzt, zu sterben, Unglück ꝛc. zu haben, aber solcher Ausgang ist das gemeine Loos sterblicher Menschen und der Gang der Gerechtigkeit gegen das Endliche. Daß das Individuum zufälliges Unglück hat, stirbt, ist in der Ordnung.

Beim Homer weint Achill über seinen frühen Tod, auch sein Pferd weint darüber. Bei uns wäre dieß thöricht von einem Dichter. Aber Homer konnte seinem Helden dieß Vorbewußtseyn beilegen, denn es kann in seinem Seyn und Thun nichts ändern; es ist so für ihn und außerdem ist er, was er ist. Es kann ihn wohl traurig machen, aber auch nur momentan, es ist so, aber es berührt ihn weiter nicht, er kann wohl traurig, aber nicht verdrießlich werden. Verdruß ist die Empfindung der modernen Welt, Verdrießlichkeit setzt einen Zweck, eine Forderung der modernen Willkür voraus, wozu sie sich ermächtigt, berechtigt hält, wenn ein solcher Zweck nicht erfüllt wird; so nimmt der moderne Mensch leicht die Wendung, für das Uebrige auch den Muth sinken zu lassen und nun auch das Andere nicht zu wollen, was er sich sonst zum Zweck machen könnte, er giebt seine übrige Bestimmung auf, zerstört, um sich zu rächen, seinen eigenen Muth, seine Thatkraft, die Zwecke des Schicksals, die er sonst noch erreichen könnte. Dieß ist die Verdrießlichkeit, sie konnte nicht den Charakter der Griechen, der Alten ausmachen, sondern die Trauer über das Nothwendige ist nur einfach. Die Griechen haben keinen Zweck als absolut, als wesentlich vorausgesetzt, der gewährt werden soll, die Trauer ist deshalb ergebene Trauer. Es ist einfacher Schmerz, einfache Trauer, die deshalb in sich selbst die Heiterkeit hat, es geht dem Individuum kein absoluter Zweck verloren, es bleibt auch hier bei sich selbst, auf das, was nicht erfüllt wird, kann es renonciren. Es ist so, damit hat es sich in die Abstraction zurückgezogen und nicht diesem sein Seyn entgegenstellt. Die Befreiung ist die Identität des subjectiven Willens mit dem, was ist, das Subject ist frei, aber nur auf abstracte Weise.

Die Heroen bringen, wie bemerkt, im Lauf der einfachen Nothwendigkeit eine Aenderung hervor nämlich so, daß eine Entzweiung eintritt, und die höhere, eigentlich interessante Entzweiung für den Geist ist, daß es die sittlichen Mächte selbst sind, die als entzweit, in Collision gerathend erscheinen.

Die Auflösung dieser Collision ist, daß die sittlichen Mächte, die nach ihrer Einseitigkeit in Collision sind, sich der Einseitigkeit des selbstständigen Geltens abthun, und die Erscheinung dieses Abthuns der Einseitigkeit ist, daß die Individuen, die sich zur Verwirklichung einer einzelnen sittlichen Macht aufgeworfen haben, zu Grunde gehen.

Das Fatum ist das Begrifflose, wo Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit in der Abstraction verschwinden: in der Tragödie dagegen ist das Schicksal innerhalb eines Kreises sittlicher Gerechtigkeit. Am erhabensten finden wir das in den Sophokleischen Tragödien. Es wird daselbst vom Schicksal und von der Nothwendigkeit gesprochen; das Schicksal der Individuen ist als etwas Unbegreifliches dargestellt, aber die Nothwendigkeit ist nicht eine blinde, sondern sie ist erkannt als die wahrhafte Gerechtigkeit. Dadurch eben sind jene Tragödien die unsterblichen Geisteswerke des sittlichen Verstehens und Begreifens, die ewigen Muster des sittlichen Begriffs. Das blinde Schicksal ist etwas Unbefriedigendes. In diesen Tragödien wird die Gerechtigkeit begriffen. Auf eine plastische Weise wird die Collision der beiden höchsten sittlichen Mächte gegen einander dargestellt in dem absoluten Exempel der Tragödie, Antigone; da kommt die Familienliebe, das Heilige, Innere, der Empfindung Angehörige, weshalb es auch das Gesetz der unteren Götter heißt, mit dem Recht des Staats in Collision. Kreon ist nicht ein Tyrann, sondern ebenso eine sittliche Macht, Kreon hat nicht Unrecht: er behauptet, daß das Gesetz des Staats, die Auctorität der Regierung geachtet werde und Strafe aus der Verletzung folgt. Jede dieser beiden Seiten verwirklicht

nur die eine der sittlichen Mächte, hat nur die eine derselben zum Inhalt, das ist die Einseitigkeit, und der Sinn der ewigen Gerechtigkeit ist, daß Beide Unrecht erlangen, weil sie einseitig sind, aber damit auch Beide Recht; Beide werden als geltend anerkannt im ungetrübten Gang der Sittlichkeit; hier haben sie Beide ihr Gelten, aber ihr ausgeglichenes Gelten. Es ist nur die Einseitigkeit, gegen die die Gerechtigkeit auftritt.

Eine andere Collision ist z. B. im Oedipus dargestellt. Er hat seinen Vater erschlagen, ist scheinbar schuldig, aber schuldig, weil seine sittliche Macht einseitig ist. Er fällt nämlich bewußtlos in diese gräßliche That. Er ist aber der, der das Räthsel der Sphinx gelöst hat: dieser hohe Wissende. So stellt sich als Nemesis ein Gleichgewicht her: der so wissend war, steht in der Macht des Bewußtlosen, so daß er in tiefe Schuld fällt, als er hoch stand. Hier ist also der Gegensatz der beiden Mächte der des Bewußtseyns und der Bewußtlosigkeit.

Um noch eine Collision anzuführen: Hippolyt wird unglücklich, weil er nur der Diana Verehrung weiht und die Liebe verschmäht, die sich nun an ihm rächt. Es ist eine Albernheit in der französischen Bearbeitung des Racine, dem Hippolyt eine andere Liebschaft zu geben; da ist es dann keine Strafe der Liebe als Pathos, was er leidet, sondern ein bloßes Unglück, daß er in Ein Mädchen verliebt ist und einem andern Weibe kein Gehör gibt, die zwar Gemahlin seines Vaters ist, welches sittliche Hinderniß aber durch seine Liebe zur Aricia verdunkelt ist. Die Ursache seines Unterganges ist daher Verletzung oder Vernachlässigung einer allgemeinen Macht als solcher, nichts Sittliches, sondern eine Besonderheit und Zufälligkeit.

Der Schluß der Tragödie ist die Versöhnung, die vernünftige Nothwendigkeit, die Nothwendigkeit, die hier anfängt, sich zu vermitteln; es ist die Gerechtigkeit, die auf solche Weise befriedigt wird mit dem Spruch: es ist nichts, was nicht Zeus ist, nämlich die ewige Gerechtigkeit. Hier ist eine rührende Nothwendigkeit, die aber vollkommen sittlich ist; das erlittene Unglück ist vollkommen klar; hier ist nichts Blindes, Bewußtloses. Zu solcher Klarheit der Einsicht und der künstlerischen Darstellung ist Griechenland auf seiner höchsten Bildungsstufe gekommen. Doch bleibt hier ein Unaufgelöstes, indem das Höhere nicht als die unendliche geistige Macht hervortritt; es bleibt unbefriedigte Trauer darin, indem ein Individuum untergeht.

Die höhere Versöhnung wäre, daß im Subject die Gesinnung der Einseitigkeit aufgehoben würde — das Bewußtseyn seines Unrechts und daß es sich in seinem Gemüth seines Unrechts abthut. Diese seine Schuld, Einseitigkeit zu erkennen und sich derselben abzuthun, ist aber nicht in dieser Sphäre einheimisch. Dieses Höhere macht überflüssig die äußerliche Bestrafung, den natürlichen Tod. Anfänge, Anklänge dieser Versöhnung treten allerdings auch ein, aber diese innere Umkehrung erscheint doch mehr als äußerliche Reinigung. Ein Sohn des Minos war in Athen erschlagen worden, deßwegen bedurfte es der Reinigung: diese That ist für ungeschehen erklärt worden. Es ist der Geist, der das Geschehene ungeschehen machen will.

Orest in den Eumeniden wird losgesprochen vom Areopag; hier ist einer Seits der höchste Frevel gegen die Pietät, auf der anderen Seite hat er seinem Vater Recht verschafft. Denn der war nicht nur Oberhaupt der Familie, sondern auch des Staats: in Einer Handlung hat er gefrevelt und ebenso vollkommene, wesentliche Nothwendigkeit ausgeübt. Lossprechen heißt eben dieß: Etwas ungeschehen machen.

Oedipus Koloneus spielt an die Versöhnung und näher an die christliche Vorstellung der Versöhnung an, er wird von den Göttern zu Gnaden angenommen, die Götter berufen ihn zu sich. Heut zu Tage fordern wir mehr, weil die Vorstellung der Versöhnung bei uns höher ist, das Bewußtseyn,

daß im Inneren diese Umkehrung geschehen kann, wodurch das Geschehene ungeschehen gemacht wird.

Der Mensch, der sich bekehrt, seine Einseitigkeit aufgiebt, hat sie ausgerottet in sich, seinem Willen, wo die bleibende Stätte, der Platz der That wäre, d. i. in ihrer Wurzel die That vernichtet. Es ist unserem Gefühl entsprechender, daß die Tragödien Ausgänge haben, die versöhnend sind.

b. Der Cultus als Dienst.

Kommt es nun darauf an, daß die Subjectivität sich mit Bewußtseyn die Identität mit dem gegenüberstehenden Göttlichen gebe, so müssen beide Theile von ihrer Bestimmtheit aufgeben: Gott steigt herab von seinem Weltenthron, giebt sich selber Preis und der Mensch muß beim Empfang der Gabe die Negation des subjectiven Selbstbewußtseyns leisten, d. h. den Gott anerkennen oder die Gabe mit der Anerkennung der Wesentlichkeit, die darin ist, in Empfang nehmen. Der Gottesdienst ist demnach die Wechselseitigkeit des Gebens und Empfangens. Jede Seite läßt von der Besonderheit, die sie von einander scheidet, ab.

1. Das äußerlichste Verhältniß beider Seiten gegen einander ist, daß der Gott ein Naturelement in sich hat und selbstständig gegen das Selbstbewußtseyn unmittelbar da ist oder sein Daseyn in einer äußern natürlichen Erscheinung hat. In diesem Verhältniß ist der Gottesdienst einer Seits die Anerkennung, daß die natürlichen Dinge ein Wesen in sich sind. Anderer Seits opfert sich die Gottheit in der Naturmacht, in der sie erscheint, selbst auf und läßt sie sich vom Selbstbewußtseyn in Besitz nehmen.

Wenn sich nun die göttlichen Mächte als Naturgaben preisgeben und freundlich zum Gebrauche darbieten, so hat der Dienst, in dem sich der Mensch das Bewußtseyn der Einheit mit seinen Mächten giebt, folgenden Sinn.

Diese Früchte, diese Quelle, sie lassen sich ungehindert

schöpfen, oder sich greifen und verzehren; sie fallen willig in den Schooß. Der Mensch ißt die Gaben, trinkt den Wein, gewinnt Stärkung und Begeisterung seines Sinnes und diese Stärkung, worin sie Moment sind, ist ihre Wirkung. In diesem Verhältnisse ist nicht Stoß und Gegenstoß, das traurige, sich fortpflanzende Einerlei des Mechanischen, sondern zu Ehren gebracht werden jene Gaben, indem sie der Mensch ißt und trinkt: denn welche höhere Ehre kann den Naturdingen werden, als daß sie als die Kräftigkeit des geistigen Thuns erscheinen? Der Wein begeistert, aber erst der Mensch ist es, der ihn zum Begeisternden und Kräftigenden erhebt. Es verschwindet insofern das Verhältniß der Noth: die Nothdurft dankt den Göttern für das Empfangen und sie setzt eine Trennung voraus, welche aufzuheben nicht in der Gewalt des Menschen steht. Die eigentliche Noth tritt erst ein durch Eigenthum und Festhalten eines Willens: zu den Naturgaben steht aber der Mensch nicht in solchem Verhältnisse der Noth, sie haben es ihm im Gegentheil zu danken, daß Etwas aus ihnen wird; ohne ihn würden sie verfaulen, vertrocknen und unnütz vergehen.

Das Opfer, das sich mit dem Genuß dieser Naturgaben verbindet, hat hier nicht den Sinn der Opferung des Innern oder der concreten Erfüllung des Geistes, sondern diese ist es vielmehr, die bestätigt und selbst genossen wird. Das Opfer kann nur den Sinn haben der Anerkennung der allgemeinen Macht, welche das theoretische Aufgeben eines Theiles des zu Genießenden ausdrückt, d. h. diese Anerkennung ist die nutzlose, zwecklose, nämlich nicht praktische, nicht selbstsüchtige Hingabe, z. B. die Ausgießung einer Schaale Weines. Aber zugleich ist das Opfer selbst der Genuß, der Wein wird getrunken, das Fleisch wird gegessen und es ist die Naturmacht selbst, deren einzelnes Daseyn und Aeußerung aufgeopfert und vernichtet wird. Essen heißt Opfern und Opfern heißt selbst Essen.

So knüpft sich an alles Thun des Lebens dieser höhere

Sinn und der Genuß darin: jedes Geschäft, jeder Genuß des täglichen Lebens ist ein Opfer. Der Cultus ist nicht Entsagung, nicht Aufopferung eines Besitzes, einer Eigenthümlichkeit, sondern der idealisirte, theoretisch-künstlerische Genuß. Freiheit und Geistigkeit ist über das ganze tägliche und unmittelbare Leben ausgebreitet und der Cultus ist überhaupt eine fortgehende Poesie des Lebens.

Der Cultus dieser Götter ist daher nicht Dienst im eigentlichen Sinne zu nennen als gegen einen fremden selbstständigen Willen, von dessen zufälligem Entschließen Begehrtes zu erlangen wäre: sondern die Verehrung enthält selbst schon eine vorhergehende Gewährung oder sie ist selbst der Genuß. Es ist nicht darum zu thun, aus ihrem Jenseits eine Macht zu sich zurückzurufen und zu diesem Ende, um ihrer empfänglich zu seyn, sich selbst dasjenige abzuthun, was von der subjectiven Seite des Selbstbewußtseyns aus die Scheidung macht; es ist also nicht zu thun um Entbehrung, Entsagung, Abthun einer subjectiven Eigenthümlichkeit, nicht um Angst, Selbstpeinigung, Selbstqual. Der Cultus des Bachus, der Ceres ist der Besitz, Genuß des Brotes, Weines, das Verzehren desselben, also die unmittelbare Gewährung selbst. Die Muse, die Homer anruft, ist zugleich sein Genie u. s. f.

Die allgemeinen Mächte treten dann aber auch freilich weiter zurück in die Ferne gegen das Individuum. Die Quelle läßt sich ungehindert schöpfen, das Meer sich befahren, aber es erbraust auch zum Sturme und es und die Gestirne sind dem Menschen nicht nur nicht willfährig, sondern furchtbar und Untergang bringend. Die Muse ist auch dem Dichter nicht immer günstig, tritt zurück und bedient ihn schlecht (eigentlich aber ruft sie der Dichter überhaupt nur an, wenn er das Gedicht macht und die Anrufung und der Preis ist selbst Poesie), die Athene selbst, der Geist, Gott wird sich ungetreu. — Die Tyrer banden ihren Herkules mit Ketten an, daß er ihre Stadt, seine Realität und sein wirkliches Daseyn nicht verlassen solle und doch ist Tyrus gefallen. Aber solche Entfremdung ihrer Wesenheit führte nicht zur absoluten Entzweiung und nicht zur Zerrissenheit des Innern, welche die Menschen nöthigen würde, sie gleichsam mit Gewalt des Geistes im Cultus zu sich zu ziehen, womit der Verfall in Zauberei verbunden wäre. Zu diesen besondern Mächten kann das Individuum nicht in unendlichen Gegensatz treten, weil sie als besondere Zwecke sich in die Nothwendigkeit versenken und in dieser selbst aufgegeben werden.

Der Dienst besteht daher darin, daß die allgemeinen Mächte für sich herausgehoben und anerkannt werden. Der Gedanke erfaßt das Wesentliche, Substantielle seines concreten Lebens und bleibt somit weder dumpf in die empirische Einzelnheit des Lebens versenkt und zerstreut, noch geht er von ihr nur zu dem Abstract-Einen, zu dem unendlichen Jenseits; sondern indem der Geist das Wahre, die Idee seines mannigfaltigen Daseyns sich darstellt, so ist er in der Anerkennung und Ehrung dieses Allgemeinen selbst im Genusse und bleibt er seiner selbst gegenwärtig. Diese Gegenwart des Geistes in seinen Wesenheiten ist einer Seits das würdige denkende, theoretische Verhältniß, andrer Seits diese Freudigkeit, Heiterkeit und Freiheit, die ihrer selbst darin gewiß und bei sich selbst ist.

2. Auch der Dienst als Verhalten zu den Göttern nach ihrer geistigen Seite hat nicht den Sinn, sich diese Mächte erst anzueignen, sich der Identität mit ihnen erst bewußt zu werden. Denn diese Identität ist bereits vorhanden und der Mensch findet diese Mächte in seinem Bewußtseyn bereits realisirt. Die bestimmte Geistigkeit, Recht, Sitte, Gesetz oder die allgemeinen Wesenheiten, wie die Liebe, Aphrodite kommen in den Individuen, den sittlichen Individuen, den Wissenden, Liebenden zu ihrer Wirklichkeit, sie sind der eigne Wille, die eigne Neigung und Leidenschaft derselben, ihr eignes, wollendes, handelndes Leben. Es bleibt somit für den Cultus nur übrig,

diese Mächte anzuerkennen, sie zu ehren und somit die Identität in die Form des Bewußtseyns zu erheben und zur theoretischen Gegenständlichkeit zu machen.

Vergleichen wir diese Gegenständlichkeit mit unserer Vorstellung, so heben wir auch das Allgemeine aus unserm unmittelbaren Bewußtseyn heraus und denken dasselbe. Wir können auch dazu fortgehen, diese allgemeinen Mächte zum Idealen zu erheben und ihnen geistige Gestalt zu geben. Aber solchen Gebilden Gebet zu weihen, Opfer zu bringen, das ist der Punkt, wo wir uns von jener Anschauung trennen; bis dahin können wir nicht gehen, jenen Bildern, welche jedoch keine Einbildungen, sondern wesentliche Mächte sind, vereinzelte Selbstständigkeit zu geben und ihnen Persönlichkeit gegen uns zuzuschreiben. Unser Bewußtseyn der unendlichen Subjectivität als einer allgemeinen zehrt jene Besonderheiten auf und setzt sie zu schönen Phantasiebildern herab, deren Gehalt und Bedeutung wir wohl zu würdigen wissen, die uns aber nicht als wahrhaft selbstständig gelten können.

Im griechischen Leben aber ist die Poesie, die denkende Phantasie selbst der wesentliche Gottesdienst. Indem nun einerseits diese Mächte sich ins Unendliche zersplittern und, obwohl sie einen sich schließenden Kreis bilden, weil sie besondere sind, sich der Unendlichkeit der Anziehungen ihrer Wirklichkeit nähern (wie viel besondere Beziehungen sind z. B. in der Pallas aufgefaßt!) und anderer Seits, weil es die menschliche, sinnlich-geistige Gestalt ist, in der das Ideal dargestellt werden soll, so ist diese Darstellung unerschöpflich und muß sie sich immer fortsetzen und erneuern, denn die Religiosität ist selbst dieses fortdauernde Uebergehen vom empirischen Daseyn zum Ideale. Es ist nicht ein fester, geistigbestimmter Lehrbegriff, nicht Lehre vorhanden, die Wahrheit als solche nicht in Form des Gedankens, sondern das Göttliche in diesem immanenten Zusammenhange mit der Wirklichkeit und daher an und aus ihr immer von neuem sich erhebend und hervorbringend. Ist diese thätige Production durch die Kunst vollendet, hat die Phantasie ihre letzte feste Gestalt erreicht, so daß das Ideal aufgestellt ist, so ist damit der Untergang der religiösen Lebendigkeit verbunden.

So lange aber noch die productive Kraft dieses Standpunktes frisch und thätig ist, besteht die höchste Assimilation des Göttlichen darin, daß das Subject den Gott durch sich gegenwärtig macht und ihn an sich selbst zur Erscheinung bringt. Indem dabei die bewußte Subjectivität des Gottes zugleich auf einer Seite als Jenseits bleibt, so ist diese Darstellung des Göttlichen zugleich seine Anerkennung und die Verehrung seiner substantiellen Wesenheit. So wird denn das Göttliche geehrt und anerkannt, indem es in Festen, Spielen, Schauspielen, Gesängen, überhaupt in der Kunst vorstellig gemacht wird. Denn geehrt wird jemand, insofern man eine hohe Vorstellung von ihm hat und diese Vorstellung auch durch die That vorstellig macht und durch sein Betragen erscheinen läßt.

Indem nun das Volk in den Productionen der Kunst, in der Ehre der Gesänge und Feste die Vorstellung des Göttlichen an ihm selber erscheinen läßt, hat es den Cultus an ihm selbst, d. h. es zeigt in seinen Festen zugleich wesentlich seine Vortrefflichkeit, es zeigt von sich das Beste, was es hat, das wozu es fähig gewesen ist, sich zu machen. Der Mensch schmückt sich selbst; Gepränge, Kleidung, Schmuck, Tanz, Gesang, Kampf, alles gehört dazu, den Göttern Ehre zu bezeigen, der Mensch zeigt seine geistige und körperliche Geschicklichkeit, seine Reichthümer, er stellt sich selbst in der Ehre Gottes dar und genießt damit diese Erscheinung Gottes an dem Individuum selbst. Dieß gehört noch jetzt zu den Festen. Diese allgemeine Bestimmung kann genügen, daß der Mensch die Vorstellung der Götter an

ihm durch sich erscheinen lasse, daß er sich auf's vortrefflichste darstelle und so seine Anerkennung der Götter zeige. Den Siegern in den Kämpfen wurde hohe Ehre zu Theil, sie waren die Geehrtesten des Volks, saßen bei feierlichen Gelegenheiten neben dem Archonten und es ist selbst geschehen, daß sie bei Lebzeiten als Götter verehrt wurden, indem sie so das Göttliche an sich zur Erscheinung brachten, durch die Geschicklichkeit, die sie bewiesen hatten. Auf diese Weise machen die Individuen das Göttliche an sich erscheinen, im Praktischen ehren die Individuen die Götter, sind sittlich, (das was der Wille der Götter ist, ist das Sittliche), und so bringen sie das Göttliche zur Wirklichkeit. Das athenische Volk z. B., das am Feste der Pallas seinen Aufzug hielt, war die Gegenwart der Athene, der Geist des Volks und dieß Volk ist der belebte Geist, der alle Geschicklichkeit, That der Athene, an sich darstellt.

3. So sehr sich nun aber auch der Mensch der unmittelbaren Identität mit den wesentlichen Mächten gewiß wird, sich die Göttlichkeit aneignet und ihrer Gegenwart in sich und seiner selbst in ihr sich erfreuet, mag er immer jene natürlichen Götter verzehren, die sittlichen in der Sitte und im Staatsleben darstellig machen oder mag er praktisch göttlich leben und die Gestalt und Erscheinung der Göttlichkeit in dem Festdienste in seiner Subjectivität hervorbringen: so bleibt für das Bewußtseyn doch noch ein Jenseitiges zurück, nämlich das ganz Besondere am Thun und an den Zuständen und Verhältnissen des Individuum und die Beziehung dieser Verhältnisse auf Gott. Unser Glaube an die Vorsehung, daß sie sich auch auf das Einzelne erstrecke, sieht darin seine Bestätigung, daß Gott Mensch geworden ist und zwar in der wirklichen, zeitlichen Weise, in welche somit alle particulare Einzelnheit mit eingeschlossen ist, denn dadurch hat die Subjectivität die absolut moralische Berechtigung erhalten, wodurch sie Subjectivität des unendlichen Selbstbewußtseyns ist. In der

schönen Gestaltung der Götter, in den Bildern, Geschichten und Localvorstellungen derselben ist zwar das Moment der unendlichen Einzelnheit, der äußerlichsten Besonderheit unmittelbar enthalten und ausgedrückt, aber einer Besonderheit, welche eines Theils einer der großen Vorwürfe gegen die Mythologie Homer's und Hesiod's ist, andern Theils sind dieß zugleich diesen vorgestellten Göttern so eigenthümliche Geschichten, daß sie die andern und die Menschen nichts angehen, wie unter den Menschen jedes Individuum seine besondern Begebenheiten, Handlungen, Zustände und Geschichten hat, die durchaus nur seiner Particularität angehören. Das Moment der Subjectivität ist nicht als unendliche Subjectivität, es ist nicht der Geist als solcher, der in den objectiven Gestaltungen angeschaut wird, und die Weisheit ist es, welche die Grundbestimmung des Göttlichen ausmachen müßte. Diese müßte als zweckmäßig wirkend in Eine unendliche Weisheit, in Eine Subjectivität zusammengefaßt seyn. Daß die menschlichen Dinge von den Göttern regiert werden, ist daher in jener Religion wohl enthalten, aber in einem unbestimmten, allgemeinen Sinne, denn eben die Götter sind die in allem Menschlichen waltenden Mächte. Ferner sind die Götter wohl gerecht, aber die Gerechtigkeit als Eine Macht ist eine titanische Macht und gehört den Alten an: die schönen Götter machen sich in ihrer Besonderheit geltend und gerathen in Collisionen, die nur in der gleichen Ehre gelöst werden, womit aber freilich keine immanente Auflösung gegeben ist.

Von diesen Göttern, in denen nicht die absolute Rückkehr in sich gesetzt ist, konnte das Individuum nicht absolute Weisheit und Zweckmäßigkeit in seinen Schicksalen erwarten. Bei dem Menschen bleibt aber das Bedürfniß zurück, über sein besonderes Handeln und einzelnes Schicksal eine objective Bestimmung zu haben. In dem Gedanken der göttlichen Weisheit und Vorsehung hat er dieselbe nicht, um darauf im Allgemeinen

vertrauen zu können und im Uebrigen sich auf sein formelles Wissen und Wollen zu verlassen und die absolute Vollendung desselben an und für sich zu erwarten oder einen Ersatz für den Verlust und das Mißlingen seiner besondern Interessen und Zwecke, für sein Unglück in einem ewigen Zwecke zu suchen.

Wenn es sich um die besondern Interessen des Menschen, um sein Glück oder Unglück handelt, so hängt dieß Aeußerliche der Erscheinung noch davon ab, ob der Mensch dieß oder jenes thue, da oder dorthin gehe u. s. f. Dieß ist sein Thun, seine Entschließung, die er aber auch wieder als zufällig weiß. Nach den Umständen, die ich kenne, kann ich mich zwar entschließen, aber außer diesen mir bekannten können auch andere vorhanden seyn, durch welche die Realisirung meines Zweckes zunichte gemacht wird. Bei diesen Handlungen bin ich also in der Welt der Zufälligkeit. Innerhalb dieses Kreises ist also das Wissen zufällig, es bezieht sich nicht auf das Ethische, wahrhaft Substantielle, Pflichten des Vaterlandes, des Staats u. s. w.; aber dieß Zufällige kann der Mensch nicht wissen. Die Entschließung kann somit insofern nichts Festes, nichts in sich Begründetes seyn, sondern indem ich mich entschließe, weiß ich zugleich, daß ich von Anderem, Unbekanntem abhängig bin. Da nun weder im Göttlichen, noch im Individuum das Moment der unendlichen Subjectivität vorhanden ist, so fällt es auch nicht dem Individuum anheim, die letzte Entschließung, das letzte Wollen, z. B. heute eine Schlacht zu liefern, zu heirathen, zu reisen, aus sich selbst zu nehmen; denn der Mensch hat das Bewußtseyn, daß in diesem seinem Wollen nicht die Objectivität liegt und daß dasselbe nur formell ist. Um das Verlangen nach dieser Ergänzung zu befriedigen und diese Objectivität hinzusetzen, dazu bedurfte es einer Bestimmung von Außen und von einem Höhern als das Individuum ist, nämlich eines äußerlichen, entscheidenden und bestimmenden Zeichens. Es ist die innere Willkühr, die um nicht

Willkür zu seyn, sich objectiv, d. h. unveräußerlich zu einem Andern seiner selbst macht und die äußerliche Willkür höher nimmt als sich selbst. Im Ganzen ist es die Naturmacht, eine Naturerscheinung, was nun entscheidet. Der staunende Mensch findet in solcher Naturerscheinung eine Bezüglichkeit auf sich, weil er an ihr noch keine objective, an sich seyende Bedeutung sieht oder überhaupt in der Natur noch nicht ein an sich vollendetes System von Gesetzen sieht. Das formell Vernünftige, das Gefühl und der Glaube der Identität des Innern und Aeußern liegt zu Grunde, aber das Innere der Natur oder das Allgemeine, zu dem sie in Beziehung steht, ist nicht der Zusammenhang ihrer Gesetze, sondern ein menschlicher Zweck, ein menschliches Interesse.

Indem nun also der Mensch etwas will, so fordert er, um seinen Entschluß wirklich zu fassen, eine äußere, objective Bestätigung, daß er seinen Entschluß als einen solchen wisse, der eine Einheit des Subjectiven und Objectiven, ein bestätigter und bewahrheiteter sey. Und hier ist es das Unerwartete, Plötzliche, eine sinnlich bedeutende, unzusammenhängende Veränderung, ein Blitz am heitern Himmel, ein Vogel, der an einem weiten, gleichen Horizonte aufsteigt, was die Unbestimmtheit der innern Unentschlossenheit unterbricht. Das ist ein Aufruf für das Innere, plötzlich zu handeln und zufällig sich in sich festzusetzen ohne Bewußtseyn des Zusammenhanges und der Gründe, denn eben hier ist der Punkt, wo die Gründe abgebrochen werden, oder wo sie überhaupt mangeln.

Die äußere Erscheinung, die dem Zwecke, die Bestimmung für das Handeln zu finden, am nächsten liegt, ist ein Tönen, Klingen, eine Stimme, ὄμφη, woher Delphi wohl richtiger den Namen ὄμφαλος hat, als nach der andern Bedeutung: Nabel der Erde. In Dodona waren drei Arten, der Ton, den die Bewegung der Blätter der heiligen Eiche hervorbrachte, das Murmeln einer Quelle und der Ton eines ehernen Gefäßes,

an welches der Wind eherne Ruthen schlug. In Delos rauschte der Lorbeer; in Delphi war der Wind, der am ehernen Dreifuß ausströmte, ein Hauptmoment. Später erst mußte die Pythia durch Dämpfe betäubt werden, die dann in der Raserei Worte ohne Zusammenhang ausstieß, die erst der Priester auszulegen hatte. Er deutete auch die Träume. In der Höhle des Trophonius waren es Gesichte, die der Fragende sah und ihm gedeutet wurden. In Achaja, erzählt Pausanias, war eine Statue des Mars, dieser sagte man die Frage ins Ohr und entfernte sich mit zugehaltenen Ohren vom Markte, das erste Wort, welches man hörte, nachdem man die Ohren geöffnet hatte, war die Antwort, die dann durch Deutung in Zusammenhang mit der Frage gebracht wurde. Hierher gehört auch das Befragen der Eingeweide der Opferthiere, die Deutung des Vogelflugs ꝛc. und mehrere solche bloße Aeußerlichkeiten. Man schlachtete Opferthiere, bis man die glücklichen Zeichen fand. Bei den Orakeln gaben zwei Momente die Entscheidung, das Aeußerliche und die Erklärung. Nach jener Seite verhielt sich das Bewußtseyn empfangend, nach der andern Seite aber ist er als deutend selbstthätig, denn das Aeußerliche an sich ist unbestimmt (*Αἱ τῶν δαιμόνων φωναὶ ἄναρθροί εἰσιν*). Aber auch als concreter Ausspruch des Gottes sind die Orakel doppelsinnig. Nach ihnen handelt der Mensch, indem er sich eine Seite herausnimmt. Dagegen tritt denn die andere auf; der Mensch geräth in Collision. Die Orakel sind dieß, daß der Mensch sich als unwissend, den Gott als wissend setzt; unwissend nimmt der Mensch den Spruch des wissenden Gottes auf. Er ist somit nicht Wissen des Offenbaren, sondern Nichtwissen desselben. Er handelt nicht wissend nach der Offenbarung des Gottes, welcher als allgemein die Bestimmtheit nicht in sich hat und so, in der Möglichkeit beider Seiten, doppelsinnig seyn muß. Sagt das Orakel: gehe hin und der Feind wird überwunden, so sind Beide Feinde „der Feind.“ Die

Offenbarung des Göttlichen ist allgemein und muß allgemein seyn; der Mensch deutet sie als unwissend; er handelt danach; die That ist die seinige; so weiß er sich als schuldig. Der Vogelflug, das Rauschen der Eichen sind allgemeine Zeichen. Auf die bestimmte Frage giebt der Gott als der allgemeine eine allgemeine Antwort: denn nur das Allgemeine, nicht das Individuum als solches ist der Zweck der Götter. Das Allgemeine aber ist unbestimmt, ist doppelsinnig: denn es enthält beide Seiten.

c. Das erste im Cultus war die Gesinnung, das zweite der Cultus als Dienst, das concrete Verhältniß, wo aber die Negativität als solche noch nicht aufgetreten ist. Der dritte Gottesdienst ist der Gottesdienst der Versöhnung. Die Götter sollen an der Seele, dem Subject realisirt werden, welches vorausgesetzt ist als entfremdet, negativ bestimmt ist gegen das Göttliche, ihm gegenüber. Das Einswerden kann nicht auf die unmittelbare Weise geschehen, wie in der vorhergehenden Form, sondern erfordert eine Vermittelung, worin das aufgeopfert werden muß, was sonst als fest und selbstständig gilt. Dieß Negative, was aufgeopfert werden muß, um die Entfremdung, Entfernung zwischen beiden Seiten aufzuheben, ist gedoppelter Art. Erstens ist nämlich die Seele als unbefangene, natürliche Seele negativ gegen den Geist, das zweite Negative ist dann das, so zu sagen, positive Negative, nämlich ein Unglück überhaupt und bestimmter drittens ein moralisches Unglück oder Verbrechen, die höchste Entfremdung des subjectiven Selbstbewußtseyns gegen das Göttliche.

1. Die natürliche Seele ist nicht, wie sie seyn soll; sie soll freier Geist seyn, Geist ist aber die Seele nur durch Aufhebung des natürlichen Willens, der Begierde. Dieß Aufheben und dieß sich Unterwerfen unter das Sittliche und die Gewöhnung daran, daß das Sittliche, Geistige die zweite Natur des Individuums wird, ist überhaupt Werk der Erziehung und der

Bildung. Diese Reconstruction des Menschen muß nun auf diesem Standpunkte, weil er der Standpunkt selbstbewußter Freiheit ist, zum Bewußtseyn kommen, so daß diese Umkehrung als erforderlich erkannt wird. Wenn diese Bildung und Umkehrung als wesentliche Momente und als wesentlich Lebendiges vorgestellt werden, so giebt dieß die Vorstellung von einem Wege, den die Seele zu durchlaufen hat, und hat zur Folge eine Anstalt, in welcher ihr die Anschauung dieses Weges gegeben wird. Soll aber für die Anschauung dieser Gang des sich Umkehrens, sich Negirens und Absterbens als absolut und wesentlich gegeben werden, so muß er in den göttlichen Gegenständen selbst angeschaut werden. Diesem Bedürfniß wird nun in der That durch einen Proceß abgeholfen, der in der Anschauung der Götterwelt sich in folgender Weise ausgeführt hat.

Der Verehrung der vielen göttlichen, aber, weil es viele sind, beschränkten Wesenheiten liegt es nahe, daß auch zur Allgemeinheit der göttlichen Macht übergegangen wird. Die Beschränktheit der Götter führt selbst unmittelbar zur Erhebung über dieselben und zum Versuch, sie in Eine concrete Anschauung, nämlich nicht nur in die abstracte Nothwendigkeit, denn diese ist nichts Gegenständliches, zu vereinigen. Diese Erhebung kann hier noch nicht die absolute in sich concrete Subjectivität als Geist, aber auch nicht der Rückfall zu der Anschauung von der Macht des Einen und zu dem negativen Dienste des Herrn seyn, sondern das Eine, welches dem Selbstbewußtseyn auf diesem Standpunkte Gegenstand wird, ist eine Einheit, die auf concrete Weise allumfassend ist, das ist die allgemeine Natur überhaupt, oder eine Totalität von Göttern, der Inhalt der sinnlich-geistigen Welt wird stoffartig vereint. Indem das Selbstbewußtseyn nicht zur unendlichen Subjectivität, die als der Geist in sich concret wäre, fortgehen kann, so ist die Anschauung der substantiellen Einheit für diese

Stufe ein bereits Vorhandenes und aus den ältern Religionen aufbewahrt. Denn die älteren, ursprünglichen Religionen sind die bestimmten Naturreligionen, wo dieser Spinozismus, die unmittelbare Einheit des Geistigen und Natürlichen die Grundlage ausmacht. Aber ferner ist die ältere Religion, so sehr sie local bestimmt und in ihrer Darstellung und Fassungsweise beschränkt ist, vor ihrer Ausbildung in sich selbst noch unbestimmter und allgemeiner. Jeder Localgott hat in seiner Bestimmung von Localität zugleich die Bedeutung der Allgemeinheit und indem nun diese gegen die in der Religion der Schönheit herausgebildete Zersplitterung und Besonderung in Charaktere und Individualitäten festgehalten wird, so ist es im Rohen, im Alterthümlichen, im Unschönen und Ungebildeten, daß sich der Dienst eines Tieferen, innern Allgemeinen erhält, das zugleich nicht abstracter Gedanke ist, sondern vielmehr jene äußerliche und zufällige Gestaltung an sich behält.

Dieß Aeltere kann nun um seiner Einfachheit und substantiellen Intensität willen tiefer, reiner, gediegener, substantieller und seine Bedeutung wahrer genannt werden — aber seine Bedeutung ist für sich in Dumpfheit eingehüllt, nicht zum Gedanken herausgebildet, nämlich nicht zur Klarheit der besondern Götter, in denen der Tag des Geistes aufgeschlossen ist und die somit Charakter und Geistesgestalt gewonnen haben. Der Dienst dieses Tieferen und Allgemeinen enthält aber den Gegensatz dieses Tieferen und Allgemeinen selbst gegen die besondern, beschränkten, offenbaren Mächte — er ist einer Seits eine Rückkehr von diesen zu dem Tieferen, Inneren, insofern Höheren, die Zurückführung der zerstreuten vielen Götter in die Natureinheit, aber er enthält auch darin den Gegensatz, daß dieses Tiefere das Dumfe, Bewußtlose, Rohe und Wilde gegen das klare Selbstbewußtseyn, gegen die Heiterkeit des Tages und der Vernünftigkeit ist. Die An-

schauung in diesem Cultus wird daher einer Seits die Anschauung des allgemeinen Naturlebens und der Naturkraft seyn, eine Rückkehr in die innere Gediegenheit, aber anderer Seits eben sowohl die Anschauung des Processes, des Ueberganges von Wildheit in Gesetzlichkeit, von Rohheit in Sitte, von Dumpfheit in die sich klar werdende Gewißheit des Selbstbewußtseyns, vom Titanischen zum Geistigen. Es ist somit nicht ein fertiger Gott, was angeschaut wird, nicht abstracte Lehre wird vorgetragen, sondern der Inhalt der Anschauung ist der Widerstreit des Ursprünglichen, Alterthümlichen, das aus seiner unentwickelten Gestalt zur Klarheit, zur Form und dem Tage des Bewußtseyns entgegengeführt wird. Diese Vorstellung ist schon in vielen exoterischen Anschauungen der Mythologie vorhanden. Schon der Götterkrieg und die Besiegung der Titanen ist dieß göttliche Hervorgehen des Geistigen aus der Ueberwindung der rohen Naturmächte.

Hier ist es nun, daß auch das Thun der subjectiven Seite und die Bewegung derselben ihre tiefere Bestimmung erhält. Der Cultus kann hier nicht bloß der heitere Genuß, der Genuß der vorhandenen, unmittelbaren Einheit mit den besondern Mächten seyn; denn, indem das Göttliche aus seiner Besonderheit zur Allgemeinheit herübertritt und das Selbstbewußtseyn in sich umgekehrt ist, so ist damit der Gegensatz überhaupt vorhanden und die Einigung fängt von einer größern Trennung an, als wie sie der offenbare Cultus voraussetzt. Der Cultus ist hier vielmehr die Bewegung eines innern Ergriffenwerdens der Seele, einer Einführung und Einweihung in eine ihr fremdere und abstractere Wesenheit, in Aufschlüssen, die ihr gewöhnliches Leben und der in demselben wurzelnde Cultus nicht enthält. Indem die Seele in diesen Kreis eintritt, so wird an sie die Forderung gestellt, daß sie ihr natürliches Seyn und Wesen abthue. Dieser Cultus ist also zugleich die Reinigung der Seele, ein Weg und

Stufengang dieser Reinigung und die Aufnahme in das hohe, mystische Wesen und Gelangung zur Anschauung seiner Geheimnisse, die aber für den Eingeweihten aufgehört haben, Geheimnisse zu seyn, und es nur noch in dem Sinne können bleiben sollen, daß diese Anschauungen und dieser Inhalt nicht in den Kreis des gewöhnlichen Daseyns und Bewußtseyns und seines Spielens und Reflectirens gezogen werden. Alle Athenischen Bürger waren in die Eleusinischen Mysterien eingeweiht. Geheimniß ist also wesentlich etwas Gewußtes, nur nicht von Allen; hier aber ist es ein von Allen Gewußtes, das nur geheim behandelt, d. h. nur nicht zum Geschwätze des täglichen Lebens gemacht wird, wie die Juden z. B. den Namen Jehovah nicht nennen oder wie im täglichen Leben umgekehrt Dinge und Zustände sind, die Jedermann bekannt sind, von denen man aber nicht spricht. Aber nicht in dem Sinne waren jene Anschauungen mystisch, wie die offenbaren Lehren des Christenthums Mysterien genannt worden sind. Denn bei diesen ist das Mystische das Innere, das Speculative. Geheim mußten jene Anschauungen hauptsächlich nur deshalb bleiben, weil die Griechen von ihnen nicht anders als in Mythen, d. h. nicht ohne das Alte zu verändern, hätten sprechen können.

Auch in diesem Cultus aber, obwohl er von einem bestimmten Gegensatze ausgeht, bleibt die Heiterkeit die Grundlage. Der Weg der Reinigung wird zwar durchwandert, das ist aber nicht der unendliche Schmerz und Zweifel, worin das abstracte Selbstbewußtseyn sich in seinem abstracten Wissen von sich isolirt und daher in dieser leeren, inhaltslosen Form sich nur in sich bewegt, pulsirt, nur ein Zittern in sich ist und in dieser abstracten Gewißheit seiner selbst nicht zur festen Wahrheit und Objectivität und zum Gefühl derselben absolut kommen kann. Sondern immer auf der Grundlage jener Einheit ist und gilt diese Durchwanderung als wirklich vollbrachte Reinigung der Seele, als Absolution und bleibt mit jener ur-

sprünglichen bewußtlosen Grundlage mehr ein äußerlicher Proceß der Seele, da diese nicht in die innerste Tiefe der Negativität hinabsteigt, wie es da der Fall ist, wo die Subjectivität völlig zu ihrer Unendlichkeit entwickelt ist. Wenn schon Schrecken, furchtbare Bilder, ängstigende Gestalten und dergl. wie im Gegentheil zur Abwechslung mit dieser nächtlichen Seite glänzend helle Anschauungen, sinnvolle Bilder der Herrlichkeit aufgewandt sind, um eine tiefere Wirkung im Gemüthe hervorzubringen, so ist der Eingeweihte eben durch den Durchgang durch diese Anschauungen und Gemüthsbewegungen gereinigt.

Diese mystischen Anschauungen entsprechen sonach den Anschauungen des göttlichen Lebens, dessen Proceß in der Tragödie und Komödie dargestellt wird. Die Furcht, die Theilnahme, die Trauer in der Tragödie, diese Zustände, in welche das Selbstbewußtseyn mit fortgerissen wird, sind eben solcher Weg der Reinigung, der alles vollbringt, was vollbracht werden soll, wie die Anschauung der Komödie und die Aufgebung seiner Würde, seines Geltens, seiner Meinung von sich und selbst seiner gründlicheren Mächte, dieß allgemeine Preisgeben von allem Selbst eben dieser Cultus ist, in welchem der Geist durch dieß Preisgeben alles Endlichen die unzerstörbare Gewißheit seiner selbst genießt und erhält.

Schon im offenen Cultus ist es nicht sowohl um die Ehre der Götter als um den Genuß des Göttlichen zu thun: indem nun aber in diesem Cultus der Mysterien die Seele für sich zu einem Zweck hervorgehoben und in diesem Gegensatze abstracter, selbstständiger, gleichsam getrennter betrachtet wird, so tritt hier nothwendig die Vorstellung von der Unsterblichkeit der Seele ein. Die vollbrachte Reinigung erhebt sie über das zeitliche, vergängliche Daseyn und indem sie als frei fixirt ist, so ist mit diesem Cultus die Vorstellung verbunden von dem Uebergang des Einzelnen als natürlich gestorbenen, in ein ewiges Leben. Der Einzelne

wird eingebürgert in das unterirdische, wesentliche, ideale Reich, in dem die zeitliche Wirklichkeit zur Schattenwelt herabgesetzt ist.

Da nun die Mysterien der Rückgang des griechischen Geistes in seine ersten Anfänge sind, so ist die Form ihres Inhalts wesentlich symbolisch, d. h. die Bedeutung ist eine andere als die äußere Darstellung. Die griechischen Götter selbst sind nicht symbolisch, sie sind, was sie darstellen, wie das der Begriff des Kunstwerks ist, das auszudrücken, was gemeint ist, nicht daß das Innere ein Anderes ist als das Aeußere. Wenn der griechische Gott auch einen Anfang genommen hat von solchem alten Bedeutenden, so ist doch das, wozu es gemacht ist, das Kunstwerk gewesen, welches das vollkommen ausspricht, was es seyn soll. Vielfältig, besonders durch Creuzer, hat man nach dem geschichtlichen Ursprung und der Bedeutung der griechischen Götter geforscht, welche zum Grunde liegt. Wenn aber der Gott Gegenstand der Kunst ist, so ist nur das ein gutes Kunstwerk, was ihn darstellt, als das, was er ist; bei den Naturreligionen ist dieß geheim, ein Inneres, Symbol, weil die Gestalt da nicht den Sinn, der darin liegt, offenbart, sondern nur offenbaren soll. Osiris ist ein Symbol der Sonne, ebenso Herkules, seine zwölf Arbeiten beziehen sich auf die Monate, er ist so Calendergottheit und nicht mehr der moderne griechische Gott. In den Mysterien ist der Inhalt, die Erscheinung wesentlich symbolisch, vornehmlich waren es Ceres, Demeter, Bakchus und deren Geheimnisse. Wie Ceres, die ihre Tochter sucht, prosaisch der Same ist, der ersterben muß, um sein Ansich zu erhalten und ins Leben zu bringen, so ist der Samen und das Sprossen wieder etwas symbolisches, denn es hat die höhere Bedeutung, wie in der christlichen Religion, von Auferstehung, oder man kann den Sinn dabei haben, daß es vom Geiste gelte, dessen Ansich erst durch die Aufhebung des natürlichen Willens Blüthe tragen kann. Dieß wirft sich

so herum, einmal hat dieser Inhalt die Bedeutung einer Vorstellung, eines Vorganges und sie selbst, die Bedeutung, kann ein anderes Mal selbst das Symbol seyn für Anderes. Osiris ist der Nil, der vom Typhon, der Glutwelt ausgetrocknet und dann wieder erzeugt wird, er ist aber auch Symbol der Sonne eine allgemein belebende Naturmacht. Osiris ist endlich auch eine geistige Gestalt, und da ist denn Nil und Sonne wieder Symbol für das Geistige. Dergleichen Symbole sind von Natur geheim. Das Innere ist noch unklar, ist erst als Sinn, Bedeutung, die noch nicht zur wahrhaften Darstellung gekommen ist. Die Gestalt drückt den Inhalt nicht vollkommen aus, so, daß er theilweise unausgedrückt zu Grunde liegen bleibt, ohne in die Existenz herauszukommen. Daher kam es auch, daß die Mysterien dem Selbstbewußtseyn der Griechen nicht die wahrhafte Versöhnung geben konnten. Sokrates ist vom Orakel für den weisesten Griechen erklärt worden, von ihm aus schreibt sich die eigentliche Umkehrung des Selbstbewußtseyns der Griechen: dieser Angel des Selbstbewußtseyns war aber nicht in die Mysterien eingeweiht, sie standen tief unter dem, was er zum Bewußtseyn der denkenden Welt gebracht hat.

Dieß betrifft die erste Form der Versöhnung.

2. Das andere Negative ist das Unglück überhaupt, Krankheit, Theuerung, andere Unglücksfälle. Dieß Negative ist erklärt worden von den Propheten und in das Verhältniß einer Schuld, eines Verbrechens gestellt. Solch Negatives erscheint zuerst im Physischen. Ungünstiger Wind, der physische Zustand ist dann so erklärt worden, daß er einen geistigen Zusammenhang habe und den Unwillen und Zorn der Götter in sich schließe, der durch ein Verbrechen und eine Verletzung des Göttlichen hervorgebracht sey. Oder der Blitz, Donner, Erdbeben, die Erscheinung von Schlangen ꝛc. ist als ein solches Negatives erklärt worden, das einer geistigen, sittlichen Macht zukomme. In diesem Fall ist die Verletzung aufzuheben gewesen durch Opfer, so daß der einen Verlust übernimmt, der durch das Verbrechen sich übermüthig gemacht hat, denn Uebermuth ist die Verletzung einer geistig höheren Macht, der dann die Demuth etwas aufzuopfern hat, um sie zu versöhnen und das Ebenmaaß wieder herzustellen. Bei den Griechen scheint dieß mehr alterthümlich zu seyn. Als die Griechen wollten von Aulis abfahren und ungünstige Winde sie zurückhielten, erklärte Kalchas den Sturm für den Zorn des Poseidon, der Agamemnons Tochter als Opfer fordere. Agamemnon ist sie dem Gott hinzugeben bereit. Diana rettet die Jungfrau. Im Oedipus Tyrannus des Sophokles wird eine Krankheit verhängt, durch welche die That des Vatermörders enthüllt wird. Später erscheint dergleichen nicht mehr. Während der Pest im peloponnesischen Kriege hört man nichts von Gottesdienst, keine Opfer während derselben, nur finden sich Weissagungen von dem Aufhören. Dieß Appelliren an Orakel enthält das Antiquiren solches Opfers in sich. Wird nämlich das Orakel um Rath gefragt, so wird der Erfolg als vom Gott selbst bestimmt angesehen. So wurde der Erfolg angesehen als etwas, was hat geschehen sollen, als Sache der Nothwendigkeit, Sache des Schicksals, wobei keine Versöhnung stattfinden konnte, die nicht abzuwenden und der nicht abzuhelfen war.

3. Die letzte Form der Versöhnung ist, daß das Negative ein eigentliches Verbrechen ist, so angesehen und ausgesprochen, nicht ein solches, worauf man erst durch die Erklärung eines Unglücks kommt. Ein Mensch, Staat, Volk begeht Verbrechen, menschlicher Weise ist die Strafe die Versöhnung des Verbrechens, in Form der Strafe oder roher der Rache. Der freie Geist hat das Selbstbewußtseyn seiner Majestät, das Geschehene ungeschehen zu machen, in sich; äußere Begnadigung ꝛc. ist etwas anderes, aber daß das Geschehene in sich selbst ungeschehen werden kann, ist das höhere Vorrecht des freien Selbstbewußtseyns, wo das Böse nicht nur die That ist, sondern fest

ist, seinen Sitz im Gemüth hat, in der sündigen Seele, die freie Seele kann sich reinigen von diesem Bösen. Anklänge an diese innere Umkehrung kommen vor, aber der Charakter der Versöhnung ist mehr die äußere Reinigung. Bei den Griechen ist auch dieß etwas alterthümliches, von Athen sind ein Paar Beispiele bekannt. Ein Sohn des Minos war in Athen erschlagen, wegen dieser That ist eine Reinigung vorgenommen worden. Aeschylus erzählt, der Areopag habe den Orest losgesprochen, der Stein der Athene kam ihm zu gute. Die Versöhnung ist hier als äußeres, nicht als innere Confession. An das Christliche spielt die Vorstellung von Oedip auf Kolonos an, wo dieser alte Oedip, der seinen Vater erschlagen, seine Mutter geheirathet hatte, der mit seinen Söhnen verjagt war, bei den Göttern zu Ehren kommt, die Götter berufen ihn zu sich.

Andere Opfer gehören noch mehr der äußern Weise an. So die Todtenopfer, um die Manen zu versöhnen. Achilles schlachtet so eine Anzahl Trojaner auf dem Grabe des Patroklus; es ist, um die Gleichheit des Schicksals auf beiden Seiten wieder herzustellen.

III.

Die Religion der Zweckmäßigkeit oder des Verstandes.

A. Begriff dieser Stufe.

In der Religion der Schönheit herschte die leere Nothwendigkeit, in der Religion der Erhabenheit die Einheit als abstracte Subjectivität. In die letztere Religion fällt außer der Einheit der unendlich beschränkte, reale Zweck, in die erstere aber fällt außer der Nothwendigkeit die sittliche Substantialität, das Rechte, das gegenwärtige Wirkliche im empirischen Selbstbewußtseyn. Im Schooße der Nothwendigkeit ruhen die vielen

besondern Mächte und nehmen an ihrer Wesenheit Theil: als Individuen vorgestellt, sind sie geistige concrete Subjecte, besondere Volksgeister, lebendige Geister, wie Athene für Athen, Bakchus für Theben, auch Familiengötter, die aber zugleich mittheilbar sind, weil sie ihrer Natur nach allgemeine Mächte sind. Es sind damit auch die Gegenstände solcher Götter besondere Städte, Staaten, überhaupt besondere Zwecke in Menge.

Diese Besonderheit nun als reducirt unter Eines ist die nähere Bestimmtheit. Die nächste Forderung des Gedankens ist nämlich die Vereinigung jener Allgemeinheit und dieser Besonderheit der Zwecke, so daß die abstracte Nothwendigkeit mit der Besonderheit, mit dem Zweck in ihr selbst erfüllt werde.

In der Religion der Erhabenheit war der Zweck in seiner Realität ein vereinzelter und als diese Familie ausschließend. Das Höhere ist also nun, daß dieser Zweck zum Umfange der Macht erweitert und diese selbst somit entwickelt werde. Die ausführlich entwickelte Besonderheit als eine göttliche Aristokratie und damit die als Zweck in die Bestimmung des Göttlichen aufgenommenen und darin erhaltenen realen Volksgeister: diese Besonderheit muß auch zugleich in die Einheit gesetzt worden. Das kann aber nicht die wahrhaft geistige Einheit seyn, wie in der Religion der Erhabenheit. Die früheren Bestimmungen werden vielmehr nur in eine relative Totalität zurückgenommen, in eine Totalität, worin beide vorangehende Religionen zwar ihre Einseitigkeit verlieren, aber jedes der beiden Principien zugleich auch in sein Gegentheil verdorben wird. Die Religion der Schönheit verliert die concrete Individualität ihrer Götter, so wie ihren selbstständigen sittlichen Inhalt: die Götter werden nur zu Mitteln herabgesetzt. Und die Religion der Erhabenheit verliert ihre Richtung auf das Eine, Ewige, Ueberirdische. Aber ihre Vereinigung bringt doch den Fortschritt zu Stande, daß der einzelne und

die beſondern Zwecke zu Einem allgemeinen Zwecke erweitert werden. Dieſer Zweck ſoll realiſirt werden und Gott iſt die Macht, ihn zu realiſiren.

Zweckmäßiges Thun iſt Eigenthümlichkeit nicht nur des Geiſtes, ſondern des Lebens überhaupt — es iſt das Thun der Idee, denn es iſt ein ſolches Hervorbringen, welches nicht mehr ein Uebergehen in Anderes iſt, es ſey nun beſtimmt als Anderes, oder an ſich, wie in der Nothwendigkeit, daſſelbe, aber in der Geſtalt und für einander ein Anderes. Im Zwecke iſt ein Inhalt als Erſter unabhängig von der Form des Uebergehens, von der Veränderung, ſo daß er ſich in ihr erhält. Der Trieb dieſer Blumennatur, der unter dem Einfluß der mannichfachſten Bedingungen ſich äußern mag, iſt das Hervorbringen nur ſeiner eignen Entwickelung und nur die einfache Form des Ueberganges von Subjectivität in Objectivität: die im Keim präformirte Geſtalt iſt es, die ſich im Reſultate offenbart.

Das zweckmäßige Thun liegt der geiſtigen Geſtalt, die wir zuletzt betrachtet haben, ſehr nahe, aber jene Geſtalt iſt nur erſt die oberflächliche Weiſe, in der eine Natur und geiſtige Beſtimmtheit erſcheint, ohne daß dieſe Beſtimmtheit ſelbſt als ſolche in der Weiſe des Zweckes, der Idee wäre. Die abſtracte Beſtimmung und Grundlage der vorigen Religion war nämlich die Nothwendigkeit und außer ihr die Fülle der geiſtigen und phyſiſchen Natur, die darum in beſtimmte Zeit und Qualität ſich zerſtreut und, während die Einheit für ſich inhaltslos iſt, ſich in ſich einwurzelt und nur von der geiſtigen Geſtalt und Idealität jene Heiterkeit erhält, die ſie zugleich über ihre Beſtimmtheit erhebt und dagegen gleichgültig macht. Die Nothwendigkeit iſt nur an ſich Freiheit, noch nicht Weisheit, ohne Zweck und in ihr befreien wir uns nur in ſo fern, als wir den Inhalt aufgeben. Das was nothwendig iſt, iſt allerdings ein Inhalt, irgend ein Begegniß, Zuſtand und Erfolg u. ſ. f., aber ſein Inhalt als ſolcher iſt eine Zufälligkeit,

er kann ſo oder anders ſeyn oder die Nothwendigkeit iſt eben dieß Formale, nur dieß am Inhalte, daß er iſt, aber nicht was er iſt. Sie iſt nur das Feſthalten dieſes Abſtracten.

Die Nothwendigkeit vertieft ſich aber in den Begriff: Er, die Freiheit iſt die Wahrheit der Nothwendigkeit. Begreifen heißt, etwas als Moment eines Zuſammenhanges faſſen, der als Zuſammenhang ein Unterſcheiden und ſo ein beſtimmter und erfüllter iſt. Der Zuſammenhang nach Urſach und Wirkung iſt ſelbſt noch Zuſammenhang der Nothwendigkeit, d. h. noch formell — es fehlt dieß, daß ein Inhalt geſetzt iſt als für ſich beſtimmt, traversant ce changement de cause en effet sans change, der den Wechſel von Urſach und Wirkung ohne Veränderung durchläuft. Dann nämlich iſt das äußerliche Verhältniß und die Geſtaltung verſchiedener Wirklichkeit zum Mittel herabgeſetzt. Zum Zwecke bedarf es eines Mittels, d. h. eines äußerlichen Wirkens, das aber die Beſtimmung hat, der Bewegung des Zweckes, der in ſeiner Bewegung ſich erhält und ſein Uebergehen aufhebt, unterworfen zu ſeyn. In Urſach und Wirkung iſt an ſich derſelbe Inhalt, aber er erſcheint als ſelbſtſtändige Wirkliche, die auf einander einwirken. Der Zweck aber iſt dieſer Inhalt, der gegen den erſcheinenden Unterſchied der Geſtaltung und Wirklichkeit als Identität mit ſich geſetzt iſt. Daher kommt im zweckmäßigen Thun nichts heraus, was nicht ſchon vorher iſt.

Eben darin liegt im Zwecke der Unterſchied des Zweckes von der Realität. Der Zweck erhält ſich, vermittelt ſich nur mit ſich ſelbſt, geht nur mit ſich zuſammen, bringt die Einheit ſeiner als des ſubjectiven mit der Realität hervor — aber durch Mittel. Er iſt die Macht über ſie, die Macht, die zugleich einen erſten an und für ſich beſtimmten Inhalt hat, der ein Erſtes iſt und das Letzte bleibt; ſo iſt er die Nothwendigkeit, welche den äußerlichen, beſondern Inhalt in ſich genommen hat und ihn feſthält gegen die Realität, welche negative Beſtimmung hat und zum Mittel herabgeſetzt iſt.

Im Leben nun iſt dieſe Einheit des die Realität immer Bewältigenden und ſich von ihrer Gewalt Befreienden, ſich gegen ſie erhaltenden Inhalts vorhanden, aber der Inhalt iſt nicht frei für ſich im Elemente des Gedankens, in der Weiſe ſeiner Identität herausgehoben, er iſt nicht geiſtig. In den geiſtiggebildeten Idealen iſt dieſelbe Einheit, aber als frei zugleich vorgeſtellt vorhanden und als die Schönheit ſteht ſie höher als das Lebendige. Die Qualität dieſer Einheit iſt inſofern auch als Zweck und ihre Production iſt zweckmäßiges Thun. Aber ihre Qualitäten ſind nicht vorgeſtellt in der Weiſe der Zwecke, z. B. Apoll, Pallas haben nicht den Zweck, Wiſſenſchaft und Poeſie hervorzubringen und zu verbreiten, Ceres, der myſtiſche Bakchus haben nicht den Zweck, Geſetze hervorzubringen, zu lehren und ſie beſchützen dieſen Inhalt, er iſt ihre Sorge, aber dabei iſt dieſe Trennung von Zweck gegen die Realität nicht vorhanden. Dieſe göttlichen Naturen ſind dieſe Mächte und Thätigkeiten ſelbſt, die Muſe iſt ſelbſt dieß Dichten, Athene ſelbſt, das atheniſche Leben und Glück und Wohlſeyn der Stadt iſt nicht ihr Zweck, ſondern dieſe Mächte walten in ihrer Realität ſo immanent, wie die Geſetze in den Planeten wirken.

So wenig ferner die Götter auf der Stufe der Schönheit Mittel ſind, ſo wenig ſind ſie gegeneinander, ſie verſchweben vielmehr ſelbſt in der Nothwendigkeit. Spreizen ſie ſich auch einmal auf, ſo unterwerfen ſie ſich doch und laſſen ſie ſich wieder zu rechte bringen. Während daher in der Nothwendigkeit eine Beſtimmung von der andern abhängig iſt und die Beſtimmtheit untergeht, ſo iſt der Zweck, als Identität unterſchiedener, wirklicher geſetzt, die an und für ſich beſtimmte Einheit, die ſich gegen andre Beſtimmtheit in ihrer Beſtimmtheit erhält.

Der Begriff nun, inſofern er frei für ſich geſetzt iſt, hat ſo zunächſt die Realität ſich gegenüber und dieſe iſt gegen ihn

als Negatives beſtimmt. In dem abſoluten Begriff, der reinen Idee, zerſchmilzt dann dieſe Realität, dieß Feindliche zur Einheit, zur Befreundung mit dem Begriff ſelbſt, nimmt es ſeine Eigenthümlichkeit zurück und wird es davon, nur Mittel zu ſeyn, ſelbſt befreit. Dieß iſt nämlich die wahrhafte Zweckmäßigkeit, in welcher die Einheit des Begriffs, Gottes, des göttlichen Subjects und deſſen, in dem ſich der Begriff realiſirt, der Objectivität und der Realiſation geſetzt wird und die Natur Gottes ſelbſt es iſt, die ſich in der Objectivität ausführt und ſo in der Seite der Realität mit ſich identiſch iſt.

Aber zunächſt iſt der Zweck ſelbſt noch unmittelbar, formell, ſeine erſte Beſtimmung iſt, daß das ſo in ſich Beſtimmte gegen die Realität für ſich ſey und ſich in ihr als einer widerſtreitenden realiſire. So iſt er zunächſt endlicher Zweck, dieß Verhältniß iſt Verſtandesverhältniß und die Religion, die ſolche Grundlage hat, Verſtandesreligion.

Etwas ſolchem Zweck und der Art ſolcher Religion ſehr Nahes und Aehnliches haben wir bereits in der Religion des Einen geſehen. Auch dieſe iſt Verſtandesreligion, inſofern dieſer Eine als Zweck ſich gegen alle Realität erhält und die jüdiſche Religion iſt deshalb die Religion des hartnäckigſten, todteſten Verſtandes. Dieſer Zweck, als Verherrlichung des Namens Gottes iſt formell, nicht an und für ſich beſtimmt, nur abſtracte Manifeſtation. Ein beſtimmterer Zweck iſt wohl das Volk Gottes, die Einzelnheit dieſes Volkes, aber dieſer Zweck iſt ein ſolcher, der völlig unbegreiflich und nur Zweck iſt, wie es der Knecht dem Herrn iſt, und nicht Inhalt Gottes ſelbſt, nicht ſein Zweck, nicht göttliche Beſtimmtheit.

Wenn wir ſagen, Gott iſt die nach Zwecken und zwar nach Zwecken der Weisheit wirkende Macht, ſo hat dieß einen andern Sinn, als den, in welchem dieſe Beſtimmung auf der Begriffsentwicklung, auf welcher wir ſtehen, zunächſt zu nehmen iſt. Nämlich in unſerm Sinne ſind jene Zwecke zwar gleich-

falls auch beschränkte, endliche Zwecke, aber es sind wesentlich Zwecke der Weisheit überhaupt und Zwecke Einer Weisheit, d. h. Zwecke des an und für sich Guten, Zwecke, die auf Einen höchsten Endzweck bezogen sind. Hiemit sind jene Zwecke schlechthin Einem Endzwecke unterworfen. Die beschränkten Zwecke und die Weisheit in ihnen sind untergeordneter Natur.

Hier aber ist die Beschränktheit der Zwecke die Grundbestimmung, welche noch keine höhere über sich hat.

Die Religion ist hiemit durchaus keine Religion der Einheit, sondern der Vielheit, es ist weder Eine Macht, noch Eine Weisheit, Eine Idee, welche die Grundbestimmung göttlicher Natur ausmacht.

Es sind also bestimmte Zwecke, welche den Inhalt dieser Gestalten ausmachen und diese Zwecke sind nicht in der Natur zu suchen, sondern unter den vielen Existenzen und Verhältnissen sind die menschlichen allerdings die wesentlichen. Das Menschliche hat das Denken in sich und jedem in sich noch so unbedeutenden Endzweck des Menschen, sich zu nähren u. s. f., hat er das Recht, natürliche Dinge und Thierleben ohne Weiteres aufzuopfern, soviel er will. Eben so sind die Zwecke nicht in den Göttern selbst objectiv und an und für sich zu suchen. Sondern es sind menschliche Zwecke, menschliche Noth oder glückliche Begebenheiten und Zustände, die dieser Religion, insofern sie eine bestimmte ist, ihren Ursprung gegeben haben.

In der vorhergehenden Religion war das Allgemeine, über dem Besondern Schwebende die Nothwendigkeit. Auf dieser Stufe kann das nicht der Fall seyn, denn in der Nothwendigkeit heben sich die endlichen Zwecke auf, hier aber sind sie im Gegentheil das Bestimmende und Bestehende. Das Allgemeine ist vielmehr auf dieser Stufe das Zustimmen zu den besonderen Zwecken und zwar das Zustimmen überhaupt,

denn das Allgemeine kann hier nur unbestimmt bleiben, weil die Zwecke als einzelne bestehen und ihre Allgemeinheit nur die abstracte ist — so ist sie das Glück.

Dieß Glück ist aber nicht in der Art von der Nothwendigkeit unterschieden, daß es der Zufall wäre; so wäre es die Nothwendigkeit selbst, in welcher eben die endlichen Zwecke nur zufällige sind — auch ist es nicht Vorsehung und zweckmäßige Regierung der endlichen Dinge überhaupt: sondern es ist das Glück von einem bestimmten Inhalt. Aber bestimmter Inhalt heißt zugleich nicht jeder überhaupt beliebige, sondern er muß obgleich endlich und gegenwärtig von allgemeiner Natur seyn und in und für sich selbst eine höhere Berechtigung haben. Und so ist dieser Zweck der Staat.

Der Staat, als dieser Zweck, ist aber auch nur erst der abstracte Staat, die Vereinung der Menschen unter ein Band, aber so, daß diese Vereinung noch nicht in sich vernünftige Organisation ist, und er ist dieses noch nicht, weil Gott noch nicht die vernünftige Organisation in ihm selbst ist. Die Zweckmäßigkeit ist die äußerliche; als innerliche gefaßt wäre sie die eigne Natur Gottes. Weil Gott noch nicht diese concrete Idee, noch nicht in sich wahrhafte Erfüllung seiner durch sich selbst ist, so ist dieser Zweck, der Staat noch nicht die vernünftige Totalität in sich und verdient darum auch den Namen Staat nicht, sondern er ist nur Herrschaft, die Vereinung der Individuen, Völker in ein Band, unter Eine Macht, und indem wir hier den Unterschied haben von Zweck und Realisirung, so ist dieser Zweck zunächst vorhanden als nur subjectiv, nicht als ausgeführter, und die Realisirung ist Erwerbung der Herrschaft, Realisirung eines Zwecks, der apriorisch ist, der erst über die Völker kommt und erst sich vollbringt.

Wie diese Bestimmung der äußerlichen Zweckmäßigkeit von der sittlichen Substantialität des griechischen Lebens und von

der Identität der göttlichen Mächte und ihres äußerlichen Daseyns unterschieden ist, eben so muß auch diese Herrschaft, Universalmonarchie, dieser Zweck unterschieden werden von dem der muhamedanischen Religion; auch in dieser ist Herrschaft über die Welt der Zweck, aber das, was herrschen soll, ist der Eine des *Gedankens* von der israelitischen Religion her. Oder wenn in der christlichen Religion gesagt wird, daß Gott will, daß *alle* Menschen zum Bewußtseyn der Wahrheit kommen sollen, so ist der Zweck geistiger Natur, jedes Individuum ist darin als *denkend*, geistig, frei und gegenwärtig in dem Zweck, er hat an ihm einen Mittelpunkt, ist kein äußerlicher Zweck und das Subject nimmt so den *ganzen Umfang* des Zwecks in sich selbst auf. Hier ist er dagegen noch empirisch, äußerlich umfassend, Herrschaft der Welt. Der Zweck, der darin ist, ist dem Individuum ein *äußerer* und wird es immer mehr, je mehr er sich realisirt, so daß das Individuum nur diesem Zweck unterworfen ist, diene.

Es ist zunächst an sich darin enthalten die Vereinigung der allgemeinen Macht und der allgemeinen Einzelnheit, aber es ist so zu sagen nur eine rohe, *geistlose Vereinigung*, die Macht ist nicht Weisheit, ihre Realität ist nicht an und für sich göttlicher Zweck. Es ist nicht der Eine mit sich selbst erfüllte, es ist nicht im Reiche des Gedankens, daß diese Erfüllung gesetzt ist, es ist weltliche Macht, die Weltlichkeit nur als Herrschaft, die Macht ist darin unvernünftig an ihr selbst. Gegen die Macht *zerfällt* darum das Besondere, weil es nicht auf vernünftige Weise darin aufgenommen ist, es ist *Selbstsüchtigkeit des Individuums* und Befriedigung in ungöttlicher Weise, in besonderen Interessen. Die Herrschaft ist außer der Vernunft und steht kalt, selbstsüchtig auf einer Seite und auf der anderen ebenso das Individuum.

Dieß ist der allgemeine Begriff dieser Religion, es ist darin die *Forderung des Höchsten* an sich gesetzt, Vereinigung des

reinen Insichseyenden und der besondern Zwecke, aber diese Vereinigung ist diese *ungöttliche*, rohe.

B. In der äußerlichen Erscheinung ist diese Religion die *römische*.

Die römische Religion nimmt man in oberflächlicher Weise mit der griechischen zusammen, aber es ist ein wesentlich ganz anderer Geist in der einen, als in der anderen; wenn sie auch Gestaltungen mit einander gemein haben, so haben diese doch eine ganz andere Stellung hier und das Ganze der Religion und die religiöse Gesinnung ist ein wesentlich Verschiedenes, was schon aus der äußerlichen, oberflächlichen, empirischen Betrachtung sich ergiebt.

Man giebt im Allgemeinen zu, daß der Staat, die Staatsverfassung, das politische Schicksal eines Volks abhängt von seiner Religion, diese die Basis, Substanz vom wirklichen Geiste und von dem, was Politik ist, die Grundlage sey; aber griechischer und römischer Geist, Bildung, Charakter sind ganz wesentlich von einander unterschieden und schon dieß muß auf den Unterschied der religiösen Substanz führen.

Die göttlichen Wesen dieser Sphäre sind *praktische* Götter, nicht theoretische, *prosaische*, nicht poetische, obgleich, wie wir sogleich sehen werden, diese Stufe am reichsten seyn wird an immer neuer Erfindung und Hervorbringung von Göttern. In Ansehung der abstracten Gesinnung, der Richtung des Geistes ist hier 1. zu bemerken die *Ernsthaftigkeit* der Römer. Wo Ein Zweck ist, ein wesentlich fester Zweck, der realisirt werden soll, da tritt dieser Verstand, damit die Ernsthaftigkeit ein, die an diesem Zweck festhält gegen mannigfaches Andere im Gemüth oder in äußerlichen Umständen.

Bei den Göttern in der vorhergehenden Religion, der abstracten Nothwendigkeit und den besonderen schönen göttlichen Individuen ist *Freiheit* der Grundcharakter, die diese Heiterkeit, Seligkeit ist. Sie sind nicht an einzelne Existenzen ge-

bunden, sie sind wesentliche Mächte und sind zugleich die Ironie über das, was sie thun wollen; an dem einzelnen Empirischen ist ihnen nichts gelegen. Die Heiterkeit der griechischen Religion, der Grundzug in Ansehung der Gesinnung derselben, hat darin ihren Grund, daß auch wohl ein Zweck ist, ein Verehrtes, Heiliges, aber es ist diese Freiheit zugleich vorhanden vom Zweck, unmittelbarer darin, daß die griechischen Götter viele sind. Jeder griechische Gott hat eine mehr oder weniger substantielle Eigenschaft, sittliche Wesentlichkeit, aber eben, weil es viele Besonderheiten sind, so steht das Bewußtseyn, der Geist zugleich über diesem Mannigfachen, ist aus seiner Besonderheit heraus; es verläßt das, was als wesentlich bestimmt ist, auch als Zweck betrachtet werden kann, es ist selbst dieß Ironisiren. Die ideale Schönheit dieser Götter und ihr Allgemeines selbst ist höher als ihr besonderer Charakter, so läßt sich Mars auch den Frieden gefallen. Sie sind Götter der Phantasie für den Augenblick, die keine Consequenz haben, jetzt für sich hervortreten und jetzt in den Olymp wieder zurückkehren.

Dagegen, wo Ein Princip, ein oberstes Princip und ein oberster Zweck ist, da kann diese Heiterkeit nicht Statt finden. Dann ist der griechische Gott eine concrete Individualität an ihm selbst hat, jedes dieser vielen besonderen Individuen selbst wieder viele unterschiedene Bestimmungen, es ist eine reiche Individualität, die deswegen nothwendig den Widerspruch in ihr haben und zeigen muß, weil der Gegensatz noch nicht absolut versöhnt ist.

Indem die Götter an ihnen selbst diesen Reichthum von äußerlichen Bestimmungen haben, ist diese Gleichgültigkeit vorhanden gegen diese Besonderheiten, und der Leichtsinn kann mit ihnen spielen. Das Zufällige, das wir an ihnen bemerken in diesen Göttergeschichten, gehört hierher.

Dionysius von Halikarnaß vergleicht die griechische und römische Religion, er preist die religiösen Einrichtungen Rom's

und zeigt den großen Vorzug der altrömischen Religion vor der griechischen. Sie hat Tempel, Altäre, Gottesdienst, Opfer, feierliche Versammlungen, Feste, Symbole ꝛc. mit der griechischen gemein, aber ausgestoßen sind die Mythen mit den blasphemischen Zügen, den Verstümmelungen, Gefangenschaften, Kriegen, Händeln ꝛc. der Götter. Diese gehören aber zur Gestaltung der Heiterkeit der Götter, sie geben sich preis, es wird mit ihnen Komödie gespielt, aber sie haben darin ihr unbekümmertes, sicheres Daseyn. Beim Ernst muß auch die Gestalt, die Handlungen, Begebenheiten heraustreten dem festen Princip gemäß, hingegen in der freien Individualität da sind noch keine solche feste Zwecke, solche einseitig sittliche Verstandesbestimmungen, die Götter enthalten zwar das Sittliche, sind aber zugleich als besondere in ihrer Bestimmtheit reiche Individualität, sind concret. In dieser reichen Individualität ist die Ernsthaftigkeit keine nothwendige Bestimmung, sie ist vielmehr frei in der Einzelnheit ihrer Aeußerung, kann sich auf leichtsinnige Weise in allem herumwerfen und bleibt, was sie ist. Die Geschichten, welche als unwürdig erscheinen, spielen an auf allgemeine Ansichten der Natur der Dinge, der Erschaffung der Welt ꝛc., sie haben ihren Ursprung in alten Traditionen, in abstracten Ansichten über den Proceß der Elemente. Das Allgemeine der Ansicht ist verdunkelt, aber es wird darauf angespielt und in dieser Aeußerlichkeit, Unordnung wird der Blick in das Allgemeine der Intelligenz erweckt. In einer Religion dagegen, wo Ein bestimmter Zweck vorhanden, verschwindet die Rücksicht auf alle theoretische Gesichtspunkte der Intelligenz. Theorien, dergleichen Allgemeines findet sich in der Religion der Zweckmäßigkeit nicht. Der Gott hat hier einen bestimmten Inhalt, dieß ist die Herrschaft der Welt, es ist empirische Allgemeinheit, nicht sittliche, geistige, sondern reale Allgemeinheit.

Den römischen Gott als diese Herrschaft sehen wir als

Fortuna publica, dieſe Nothwendigkeit, die für Andere eine kalte Nothwendigkeit iſt; die eigentliche Nothwendigkeit, die den römiſchen Zweck ſelbſt enthaltende, iſt Roma, iſt das Herrſchen, ein heiliges, göttliches Weſen und dieſe herrſchende Roma in der Form eines herrſchenden Gottes iſt der Jupiter Capitolinus, ein beſonderer Jupiter, denn es giebt viele Jupiter, wohl 300 Joves.

Dieſer Jupiter Capitolinus iſt nicht Zeus, der der Vater der Götter und Menſchen iſt, ſondern er hat nur den Sinn des Herrſchens und ſeinen Zweck in der Welt, und das römiſche Volk iſt es, für das er dieſen Zweck vollbringt. Das römiſche Volk iſt die allgemeine Familie, während in der Religion der Schönheit viele Familien der göttliche Zweck waren, in der Religion des Einen dagegen nur Eine Familie.

2. Dieſer Gott iſt nicht der wahrhaft geiſtig Eine, eben deshalb fällt auch das Beſondere außerhalb dieſer Einheit des Herrſchens. Die Macht iſt nur abſtract, nur Macht, es iſt nicht eine vernünftige Organiſation, Totalität in ſich: ebendeswegen erſcheint auch das Beſondere als ein außer dem Einen, dem Herrſcher Fallendes.

Dieſes Beſondere erſcheint theils auch in der Weiſe der griechiſchen Götter oder iſt ſpäter von den Römern ſelbſt mit dieſen gleichgeſtellt worden. So finden auch die Griechen ihre Götter in Perſien, Syrien, Babylon, was zugleich doch ein Verſchiedenes war von der eigenthümlichen Anſchauung, Beſtimmtheit ihrer Götter, nur oberflächliche Allgemeinheit.

Im Allgemeinen ſind die römiſchen beſondern Gottheiten oder viele von ihnen dieſelben mit den griechiſchen. Aber dennoch ſind ſie nicht dieſe ſchöne, freie Individualität, erſcheinen gleichſam grau, man weiß nicht, wo ſie herkommen, oder man weiß, daß ſie bei beſtimmten Gelegenheiten eingeführt worden. Und dann müſſen wir wohl unterſcheiden, wie die ſpätern

Dichter, Virgil, Horaz die griechiſchen Götter in ihre gemachte Poeſie als lebloſe Nachahmungen aufnahmen.

Es iſt nicht in ihnen dieſes Bewußtſeyn, dieſe Humanität, was das Subſtantielle im Menſchen, wie in den Göttern und in den Göttern, wie im Menſchen iſt. Sie zeigen ſich als geiſtloſe Maſchinen, als Verſtandesgötter, die nicht einem ſchönen, freien Geiſt, einer ſchönen, freien Phantaſie angehören. Wie ſie auch in den neueren Machwerken der Franzoſen als lederne Geſtalten, Maſchinen vorkommen. Es haben deshalb überhaupt die römiſchen Göttergeſtalten die Neueren mehr angeſprochen als die griechiſchen, weil jene mehr als leere Verſtandesgötter auftreten, die nicht mehr der lebendigfreien Phantaſie angehören.

Außer dieſen beſonderen Göttern, die als gemeinſchaftlich mit den griechiſchen erſcheinen, haben die Römer viel eigenthümliche Götter und Gottesdienſte. Die Herrſchaft iſt der Zweck des Bürgers, aber in dieſem iſt das Individuum noch nicht erſchöpft: es hat auch ſeine beſonderen Zwecke. Die particularen Zwecke fallen außer dieſem abſtracten Zweck.

Aber die beſonderen Zwecke werden vollkommen proſaiſch particulare Zwecke, es iſt die gemeine Particularität des Menſchen nach den vielfachen Seiten ſeines Bedürfniſſes oder Zuſammenhangs mit der Natur, die hier hervortritt. Der Gott iſt nicht dieſe concrete Individualität, — Jupiter iſt nur das Herrſchen, die beſonderen Götter ſind todt, leb-, geiſtlos, oder mehr entlehnt.

Die Particularität, von jener Allgemeinheit verlaſſen, ſo für ſich, iſt ganz gemein, proſaiſche Particularität des Menſchen, dieſe aber iſt Zweck für den Menſchen, er braucht Dieß und Jenes. Was Zweck aber iſt für den Menſchen, iſt in dieſer Sphäre Beſtimmung des Göttlichen.

Der Zweck des Menſchen und der göttliche iſt Einer, aber ein der Idee äußerlicher Zweck: ſo gelten die menſchlichen Zwecke

für göttliche Zwecke, damit für göttliche Mächte; da haben wir diese vielen besonderen, höchst prosaischen Gottheiten.

Wir sehen so einer Seits diese allgemeine Macht, die das Herrschen ist: in dieser sind die Individuen aufgeopfert, nicht als solche geltend; die andere Seite, das Bestimmte, fällt, weil jene Einheit, der Gott, das Abstracte ist, außerhalb desselben und das Menschliche ist wesentlich Zweck; die Erfüllung des Gottes mit einem Inhalt ist das Menschliche.

Auf der vorhergehenden Stufe in der Religion der Schönheit, sind es freie allgemeine und sittliche Mächte, welche den Gegenstand der Verehrung ausmachen. Obgleich beschränkt sind sie doch an und für sich seyender, objectiver Inhalt und eben in ihrer Betrachtung sind die Zwecke der Individualität aufgelöst und ist das Individuum seiner Noth und seiner Bedürfnisse enthoben. Sie sind frei und das Individuum befreit sich in ihnen; eben darum feiert es seine Identität mit ihnen, genießt es ihre Gunst und ist es derselben würdig, denn es hat nichts für sich gegen sie und in seiner Noth, seinen Bedürfnissen, überhaupt in seiner Besonderheit ist es sich nicht Zweck. Seine besondern Zwecke, ob sie gelingen, sucht es nur in den Orakeln zu erfragen oder es gibt sie in der Nothwendigkeit auf. Die einzelnen Zwecke haben hier nur erst die Bedeutung von Negativem, nicht an und für sich selbst seyendem.

In dieser Glückseligkeitsreligion aber ist es die Selbstsucht der Verehrenden, die sich in ihren praktischen Göttern als der Macht anschaut und die in und von ihnen die Befriedigung eines subjectiven Interesse sucht. Die Selbstsucht hat das Gefühl ihrer Abhängigkeit; eben weil sie schlechthin endliche ist, so ist ihr dieß Gefühl eigenthümlich. Der Orientale, der im Lichte lebt, der Indier, der sein Selbstbewußtseyn in Brahm versenkt, der Grieche, der in der Nothwendigkeit seine besonderen Zwecke aufgiebt, und in den besonderen Mächten seine ihm freundlichen, ihn begeisternden, belebenden, mit ihm

vereinten Mächte anschaut, lebt in seiner Religion ohne das Gefühl der Abhängigkeit; er ist vielmehr frei darin, frei vor seinem Gott; nur in ihm hat er seine Freiheit und abhängig ist er nur außer seiner Religion; in ihr hat er seine Abhängigkeit weggeworfen. Aber die Selbstsucht, die Noth, das Bedürfniß, das subjective Glück und Wohlleben, das sich will, an sich hält, fühlt sich gedrückt, geht vom Gefühl der Abhängigkeit seiner Interessen aus. Die Macht über diese Interessen hat eine positive Bedeutung und selber ein Interesse für das Subject, indem sie seine Zwecke erfüllen soll. Sie hat insofern nur die Bedeutung eines Mittels der Verwirklichung seiner Zwecke. Dieß ist das Schleichen, Heucheln in dieser Demuth: denn seine Zwecke sind und sollen seyn der Inhalt, der Zweck dieser Macht. Dieß Bewußtseyn verhält sich daher in der Religion nicht theoretisch, d. h. nicht in freier Anschauung der Objectivität, des Ehrens dieser Mächte, sondern nur in praktischer Selbstischkeit, der geforderten Erfüllung der Einzelnheit dieses Lebens. Der Verstand ist es, der in dieser Religion seine endlichen Zwecke, ein durch ihn einseitig Gesetztes, nur ihn Interessirendes festhält und solche Abstracta und Vereinzelungen weder in die Nothwendigkeit versenkt, noch in die Vernunft auflöst. Es erscheinen so die particularen Zwecke, Bedürfnisse, Mächte auch als Götter. Der Inhalt dieser Götter ist eben praktische Nützlichkeit; sie dienen dem gemeinen Nutzen.

So geht es z. ins ganz Einzelne.

Die Familiengötter gehören dem particularen Bürger an, die Laren dagegen beziehen sich auf die natürliche Sittlichkeit, Pietät, auf die sittliche Einheit der Familie. Andere Götter haben einen Inhalt, der der bloßen, noch viel mehr besonderen Nützlichkeit angehört.

Indem dieß Leben, dieß Thun der Menschen auch eine Form erhält, die wenigstens ohne das Negative des Bösen ist, so ist die Befriedigung dieser Bedürfnisse so ein einfacher, ruhi-

ger, ungebildeter Naturzustand. Dem Römer schwebt die Zeit Saturns, der Zustand der Unschuld vor, und die Befriedigung der Bedürfnisse, die diesem angemessen sind, erscheinen als eine Menge von Göttern.

So hatten die Römer viele Feste und eine Menge Götter, die sich auf die Fruchtbarkeit der Erde beziehen, sowie auf die Geschicklichkeit der Menschen, die Naturbedürfnisse sich anzueignen. So finden wir einen Jupiter Pistor; die Kunst zu backen gilt als ein Göttliches und die Macht derselben als ein Wesentliches. Fornax, der Ofen, worin das Getreide gedörrt wird, ist eine eigene Göttin; Vesta ist das Feuer zum Brodbacken; denn als Ἑστία hat sie eine höhere Bedeutung erhalten, die sich auf die Familienpietät bezieht. Die Römer hatten ihre Schweine-, Schaaf- und Stierfeste; in den Palilien suchte man sich die Pales geneigt zu machen, welche dem Futter für's Vieh Gedeihen gab und in deren Obhut die Hirten ihre Heerden empfahlen, um sie vor allem Schädlichen zu bewahren. Ebenso hatten sie Gottheiten für Künste, die Beziehung haben auf den Staat, z. B. Juno Moneta, da die Münze im Zusammenleben etwas Wesentliches ist.

Wenn aber solche endlichen Zwecke, wie die Zustände und Verhältnisse des Staats und das Gedeihen dessen, was zur physischen Nothdurft und zum Fortkommen und zur Wohlfahrt der Menschen gehört, das Höchste sind, und es um das Gelingen und Daseyn einer unmittelbaren Wirklichkeit, die als solche um ihres Inhalts willen nur eine zufällige seyn kann, zu thun ist: so fixirt sich dem Nützlichen und dem Gedeihen gegenüber das Schädliche und das Mißlingen. In Ansehung endlicher Zwecke und Zustände ist der Mensch abhängig, was er hat, genießt, besitzt, ist ein positives Seyn und in der Schranke und im Mangel, daß es in der Macht eines Andern ist, im Negativen desselben fühlt er die Abhängigkeit und die richtige Entwicklung dieses Gefühles führt darauf, die Macht

des Schädlichen und des Uebels zu verehren — den Teufel anzubeten. Zu dieser Abstraction des Teufels — des Uebels und des Bösen an und für sich — kommt diese Stufe nicht, weil ihre Bestimmungen endliche, gegenwärtige Wirklichkeiten von beschränktem Inhalte sind. Es ist nur besonderer Schaden und Mangel, der ihr furchtbar ist und den sie verehrt. Das Concrete, das endlich ist, ist ein Zustand, eine vorübergehende Wirklichkeit, eine Art und Weise des Seyns, welche von der Reflexion als ein äußerlich Allgemeines aufgefaßt werden kann, wie schon der Friede (Pax) die Ruhe (Tranquillitas) die Göttin Vacuna ist, welche von der Phantasielosigkeit der Römer fixirt worden sind. Solche allegorisch-prosaische Mächte sind aber vornämlich und wesentlich solche, deren Grundbestimmung ein Mangel und Schade ist. So haben die Römer der Pest, dem Fieber (Febris) der Sorge (Angerona) Altäre gewidmet und den Hunger (Fames) und den Brand im Getreide (Robigo) verehrt. In der heitern Religion der Kunst ist diese Seite der Furcht vor dem Unglückbringenden zurückgedrängt: die unterirdischen Mächte, die für feindlich und furchtbar angesehen werden könnten, sind die Eumeniden, die wohlgesinnten Mächte.

Es ist für uns schwer zu fassen, daß dergleichen als göttlich verehrt worden ist. Alle Bestimmung der Göttlichkeit geht in solchen Vorstellungen aus und es ist nur das Gefühl der Abhängigkeit und Furcht, dem Dergleichen etwas Objectives werden kann. Es ist der gänzliche Verlust aller Idee, das Verkommen aller Wahrheit, das allein auf dergleichen verfallen kann, und zu fassen ist eine solche Erscheinung nur daraus, daß der Geist ganz in das Endliche und unmittelbar Nützliche eingehaus't ist, wie denn den Römern auch Geschicklichkeiten, die sich auf die unmittelbarsten Bedürfnisse und deren Befriedigung beziehen, Götter sind. Der Geist hat alles Innern, Allgemeinen, des Gedankens vergessen, ist durch und durch in den Zu-

ständen der Prosa und das Hinausgehen, die Erhebung ist nichts als der ganz formelle Verstand, der Zustände, Art und Weise des unmittelbaren Seyns in Ein Bild faßt und keine andere Weise der Substantialität kennt.

In diesem prosaischen Zustand der Macht, da den Römern die Macht solcher endlichen Zwecke und der unmittelbaren, wirklichen, äußerlichen Zustände das Glück des römischen Reiches war, lag es nun nahe, die gegenwärtige Macht solcher Zwecke, die individuelle Gegenwart solchen Glücks — den Kaiser, der dieß Glück in Händen hatte, als Gott zu verehren. Der Kaiser, dieß ungeheure Individuum, war die rechtlose Macht über das Leben und Glück der Individuen, der Städte und Staaten, er war eine weiter reichende Macht als die Robigo, Hungersnoth und andre öffentliche Noth lag in seiner Hand und mehr als dieß: Stand, Geburt, Reichthum, Adel, alles das machte er. Selbst über das formelle Recht, auf dessen Ausbildung der römische Geist so viel Kraft verwandt hatte, war er die Obergewalt.

Alle besondern Gottheiten sind aber auf der andern Seite wieder der allgemeinen, realen Macht unterworfen, sie treten zurück gegen die allgemeine, schlechthin wesentliche Macht der Herrschaft, der Größe des Reichs, die sich über die ganze bekannte, gebildete Welt ausdehnt, in dieser Allgemeinheit ist das Schicksal der göttlichen Besonderung die Nothwendigkeit, daß die besondern göttlichen Mächte in dieser abstracten Allgemeinheit abmittirt werden, untergehen, so wie auch die individuellen göttlichen Volksgeister erdrückt werden unter der einen abstracten Herrschaft. Dieß kommt auch in mehreren empirischen Zügen vor, bei Cicero finden wir diese kalte Reflexion über die Götter. Die Reflexion ist hier die subjective Macht über sie. Er macht eine Zusammenstellung ihrer Genealogie, ihrer Schicksale, Thaten ꝛc., zählt viele Vulkane, Apollo, Jupiter auf und stellt sie zusammen, dieß ist die Reflexion,

die Vergleiche anstellt und dadurch die feste Gestalt zweifelhaft und schwankend macht. Die Nachrichten, welche er in der Abhandlung de natura deorum giebt, sind in anderer Rücksicht von der größten Wichtigkeit, z. B. in Rücksicht auf das Entstehen der Mythen, aber zugleich werden die Götter damit durch die Reflexion herabgesetzt und die bestimmte Darstellung geht verloren, Unglauben und Mißtrauen wird gesetzt.

Auf der andern Seite war es aber auch ein allgemeineres religiöses Bedürfniß und zugleich die erdrückende Macht des römischen Schicksals, was die individuellen Götter in eine Einheit versammelte. Rom ist ein Pantheon, wo die Götter nebeneinander stehen und sich gegenseitig auslöschen und dem Einen Jupiter Capitolinus unterworfen sind.

Die Römer erobern Großgriechenland, Aegypten u. s. w., sie plündern die Tempel, wir sehen so ganze Schiffsladungen von Göttern nach Rom geschleppt. Rom wurde so die Versammlung aller Religionen, der griechischen, persischen, ägyptischen, christlichen, des Mithradienstes. In Rom ist diese Toleranz; alle Religionen kommen da zusammen und werden vermischt. Nach allen Religionen greifen sie und der Gesammtzustand macht so eine Verwirrung aus, in der jede Art von Cultus durcheinander geht, und die Gestalt, die der Kunst angehört, verloren geht.

C. Der Charakter des Cultus und die Bestimmung von diesem liegt im Vorhergehenden, es wird Gott gedient um eines Zwecks willen und dieser Zweck ist ein menschlicher; der Inhalt fängt, so zu sagen, nicht von Gott an, es ist nicht der Inhalt dessen, was seine Natur ist, sondern er fängt vom Menschen an, von dem, was menschlicher Zweck ist.

Es ist deshalb die Gestaltung dieser Götter kaum unterschieden von dem Cultus derselben zu betrachten; denn dieser Unterschied und der freie Cultus setzt eine Wahrheit, die an und für sich ist, ein Allgemeines, Objectives, wahrhaft Gött-

liches und durch seinen Inhalt über dem besondern subjectiven Bedürfniß für sich Bestehendes voraus und der Cultus ist dann der Proceß, in welchem das Individuum sich den Genuß und die Feier der Identität desselben mit sich gibt. Hier aber geht das Interesse vom Subject aus; dessen Noth und die Abhängigkeit dieser Noth erzeugt die Frömmigkeit und der Cultus ist das Setzen einer Macht zur Abhilfe und um seiner Noth willen. Diese Götter haben so für sich eine subjective Wurzel und Ursprung und gleichsam eine Existenz nur in der Verehrung, im Feste und kaum in der Vorstellung eine Selbstständigkeit, sondern das Bestreben und die Hoffnung, die Noth durch die Macht derselben zu überwinden, von ihnen die Befriedigung des Bedürfnisses zu erlangen, ist nur der zweite Theil des Cultus und jene sonst objective Seite fällt in den Cultus selbst.

Es ist so eine Religion der Abhängigkeit und das Gefühl derselben. In solchem Abhängigkeitsgefühl ist die Unfreiheit das Herrschende. Der Mensch weiß sich frei; aber das, worin er sich selbst besitzt, ist ein dem Individuum äußerlich bleibender Zweck, noch mehr aber sind dieß die besonderen Zwecke, und in Ansehung derselben findet eben das Gefühl der Abhängigkeit statt.

Hier ist wesentlich Aberglauben, weil es sich um beschränkte, endliche Zwecke, Gegenstände handelt, und solche als absolute behandelt werden, die ihrem Inhalte nach beschränkte sind. Der Aberglaube ist im Allgemeinen dieß, eine Endlichkeit, Aeußerlichkeit, gemeine unmittelbare Wirklichkeit als solche, als Macht, als Substantialität gelten zu lassen; er geht von der Gedrücktheit des Geistes, seinem Gefühl der Abhängigkeit in seinem Zwecke aus.

So hat die Römer immer der Schauer vor einem Unbekannten, Bestimmungs- und Bewußtlosen begleitet, überall haben sie etwas Geheimnißvolles gesehen und einen unbestimmten Schauder empfunden, der sie bewog, ein Unverstandenes vorzuschieben, das als ein Höheres geachtet wurde. Die Griechen haben dagegen Alles klar gemacht und über alle Verhältnisse einen schönen, geistreichen Mythus ausgebildet.

Cicero rühmt die Römer als die frömmste Nation, die überall an die Götter denke, Alles mit Religion thue, den Göttern für Alles danke. Dieß ist in der That vorhanden. Diese abstracte Innerlichkeit, diese Allgemeinheit des Zwecks, welche das Schicksal ist, in welchem das besondere Individuum und die Sittlichkeit, Menschlichkeit des Individuums erdrückt wird, nicht concret vorhanden seyn, sich nicht entwickeln darf — diese Allgemeinheit, Innerlichkeit ist die Grundlage und damit, daß Alles bezogen wird auf diese Innerlichkeit, ist in Allem Religion. So leitet auch Cicero vollkommen im Sinne des römischen Geistes die Religion von religare ab, denn in der That ist für diesen die Religion in allen Verhältnissen ein Bindendes und Beherrschendes gewesen.

Aber diese Innerlichkeit, dieses Höhere, Allgemeine ist zugleich nur Form, der Inhalt, der Zweck dieser Macht ist der menschliche Zweck, ist durch den Menschen angegeben. Die Römer verehren die Götter, weil und wann sie sie brauchen, besonders in der Noth des Kriegs.

Die Einführung neuer Götter geschieht zur Zeit der Nöthen und Angst oder aus Gelübden. Die Noth ist im Ganzen die allgemeine Theogonie bei ihnen. Es gehört hierher auch, daß das Orakel, die sibyllinischen Bücher ein Höheres sind, wodurch dem Volke kund gethan wird, was zu thun ist oder was geschehen soll, um Nutzen zu haben. Dergleichen Anstalten sind in den Händen des Staats, Magistrats.

Politische Religion ist diese Religion überhaupt nicht in der Art, daß, wie bei allen bisherigen Religionen, das Volk das höchste Bewußtseyn seines Staats und seiner Sittlichkeit in der Religion hätte und den Göttern die allgemei-

nen Einrichtungen des Staats, wie Ackerbau, Eigenthum, Ehe verdankte, sondern die Verehrung und Dankbarkeit gegen die Götter knüpft sich theils an bestimmte, einzelne Fälle — z. B. Rettung aus Noth — theils an alle öffentliche Autorität und an die Staatshandlungen prosaisch an und die Religiosität wird überhaupt auf endliche Weise in die endlichen Zwecke und deren Beschlüsse und Entschließungen hineingezogen.

So ist der Nothwendigkeit überhaupt die empirische Einzelnheit eingebildet; sie ist göttlich und es entsteht mit dem Aberglauben als Gesinnung identisch ein Kreis von Orakeln, Auspicien, sibyllinischen Büchern, welche einer Seits dem Staatszweck dienen, anderer Seits den particularen Interessen.

Das Individuum geht einer Seits im Allgemeinen, in der Herrschaft, Fortuna publica unter, anderer Seits gelten die menschlichen Zwecke, hat das menschliche Subject ein selbstständiges, wesentliches Gelten. Diese Extreme und der Widerspruch derselben ist es, worin sich das römische Leben herumwirft.

Die römische Tugend, die Virtus ist dieser kalte Patriotismus, daß dem, was Sache des Staats, der Herrschaft ist, das Individuum ganz dient. Diesen Untergang des Individuums im Allgemeinen, diese Negativität haben sich die Römer auch zur Anschauung gebracht, sie ist es, was in ihren religiösen Spielen einen wesentlichen Zug ausmacht.

Bei einer Religion, die keine Lehre hat, sind es besonders die Darstellungen der Feste und Schauspiele, wodurch die Wahrheit des Gottes den Menschen vor Augen gebracht wird. Hier haben deshalb die Schauspiele eine ganz andere Wichtigkeit als bei uns. Ihre Bestimmung ist im Alterthum, den Proceß der substantiellen Mächte, das göttliche Leben in seiner Bewegung und Handlung vor die Anschauung zu bringen. Die Verehrung und Anbetung des Götterbildes hat dasselbe in seiner

Ruhe, in seinem Seyn vor sich und die Bewegung des Gottes ist in der Erzählung, im Mythus enthalten, aber nur für die innere, subjective Vorstellung gesetzt. So wie nun die Vorstellung des Gottes in seiner Ruhe fortgeht zum Kunstwerk, zur Weise des unmittelbaren Anschauens, so geht die Vorstellung des göttlichen Handelns zur äußerlichen Darstellung in dem Schauspiele fort. Solche Anschauung war nun bei den Römern nicht einheimisch, nicht auf ihrem Grund und Boden gewachsen und indem sie dieß ihnen ursprünglich Fremde aufnahmen, haben sie es — wie wir an Seneca sehen — ins Hohle, Gräßliche und Greuliche gezogen, ohne die sittliche, göttliche Idee sich anzueignen. Auch haben sie eigentlich nur die spätere griechische Komödie aufgenommen und nur liederliche Scenen und Privatverhältnisse zwischen Vater, Söhnen, Huren und Sclaven dargestellt.

Bei diesem Versenktseyn in endliche Zwecke konnte nicht die hohe Anschauung des sittlichen, göttlichen Thuns, keine theoretische Anschauung substantieller Mächte vorhanden seyn und Handlungen, die sie als Zuschauer theoretisch interessiren sollten, ohne daß es ihr praktisches Interesse betraf, konnten selbst nur eine äußerliche, rohe, oder wenn sie bewegen sollte, nur eine scheußliche Wirklichkeit seyn.

Im griechischen Schauspiel, war das, was gesprochen wurde, die Hauptsache, die spielenden Personen behielten eine ruhige, plastische Stellung und die eigentliche Mimik des Gesichts war nicht vorhanden, sondern das Geistige der Vorstellung war das Wirkende. Bei den Römern dagegen wurde die Pantomime die Hauptsache, ein Ausdruck, der dem nicht gleichkommt, der in die Sprache gelegt werden kann.

Die vornehmlichsten Spiele bestanden aber in nichts Anderem, als in Schlachtung von Thieren und Menschen, in Vergießung von Strömen Bluts, Kämpfen auf Leben und Tod.

Sie ſind gleichſam die höchſte Spitze deſſen, was dem Römer zur Anſchauung gebracht werden kann, es iſt kein Intereſſe der Sittlichkeit darin, nicht tragiſche Colliſion, die zu ihrem Inhalt Unglück, ſittlichen Gehalt hat; die Zuſchauer, die nur ihre Unterhaltung ſuchten, verlangten nicht die Anſchauung einer geiſtigen Geſchichte, ſondern einer wirklichen und zwar einer ſolchen, welche die höchſte Converſion im Endlichen iſt, nämlich des trockenen, natürlichen Todes, dieſer inhaltsleeren Geſchichte und Quinteſſenz alles Aeußerlichen. Dieſe Spiele ſind bei den Römern ſo ins Ungeheure getrieben, daß Hunderte von Menſchen, 4—500 Löwen, Tiger, Elephanten, Krokodile von Menſchen gemordet wurden, die mit ihnen kämpfen mußten und ſich auch gegenſeitig ermordeten. Was hier vor Augen gebracht wird, iſt weſentlich die Geſchichte des kalten, geiſtloſen Todes, durch unvernünftige Willkür gewollt, den Andern zur Augenweide dienend. Nothwendigkeit, die bloß Willkür iſt, Mord ohne Inhalt, der nur ſich ſelbſt zum Inhalt hat. Es iſt dieß und die Anſchauung des Schickſals das Höchſte, das kalte Sterben durch leere Willkür, nicht natürlichen Todes, nicht äußere Nothwendigkeit der Umſtände, nicht Folge der Verletzung von etwas Sittlichem. Sterben iſt ſo die einzige Tugend, die der edle Römer ausüben konnte, und dieſe theilt er mit Sclaven und zum Tode verurtheilten Verbrechern.

Es iſt dieß kalte Morden, welches zur Augenweide dient und die Nichtigkeit menſchlicher Individualität und die Werthloſigkeit des Individuums, das keine Sittlichkeit in ſich hat, anſchauen läßt, das Anſchauen des hohlen, leeren Schickſals, das als ein Zufälliges, als blinde Willkür ſich zum Menſchen verhält.

Zu dieſem Extrem des leeren Schickſals, in dem das Individuum untergeht, des Schickſals, das endlich in der willkürlichen und ohne Sittlichkeit ſich austobenden Macht des Kaiſers

ſeine perſönliche Darſtellung gefunden hat, iſt das andre Extrem die Geltung der reinen Einzelnheit der Subjectivität.

Nämlich es iſt zugleich auch ein Zweck der Macht vorhanden, die Macht iſt einer Seits blind, der Geiſt iſt noch nicht verſöhnt, in Harmonie gebracht, darum ſtehen beide einſeitig gegen einander über: dieſe Macht iſt ein Zweck, und dieſer Zweck, der menſchliche, endliche, iſt die Herrſchaft der Welt, und die Realiſation dieſes Zwecks iſt Herrſchaft der Menſchen, der Römer.

Dieſer allgemeine Zweck hat im reellen Sinn ſeinen Grund, Sitz im Selbſtbewußtſeyn: damit iſt geſetzt dieſe Selbſtſtändigkeit des Selbſtbewußtſeyns, da der Zweck in das Selbſtbewußtſeyn fällt. Auf der einen Seite iſt dieſe Gleichgültigkeit gegen das concrete Leben, anderer Seits dieſe Sprödigkeit, dieſe Innerlichkeit, die auch Innerlichkeit des Göttlichen und ebenſo des Individuums iſt, aber eine ganz abſtracte Innerlichkeit des Individuums.

Darin liegt das, was den Grundzug bei den Römern ausmacht, daß die abſtracte Perſon ſolches Anſehen gewinnt. Die abſtracte Perſon iſt die rechtliche: ein wichtiger Zug iſt dann die Ausbildung des Rechts, der Eigenthumsbeſtimmung. Dieſes Recht beſchränkt ſich auf das juriſtiſche Recht, Recht des Eigenthums.

Es giebt höhere Rechte: das Gewiſſen des Menſchen hat ſein Recht, dieſes iſt ebenſo ein Recht, aber ein noch weit höheres iſt das Recht der Moralität, Sittlichkeit. Dieſes iſt hier nicht mehr in ſeinem concreten, eigentlichen Sinn vorhanden, ſondern das abſtracte Recht, das der Perſon, beſteht nur in der Beſtimmung des Eigenthums. Es iſt die Perſönlichkeit, aber nur die abſtracte, die Subjectivität in dieſem Sinn, die dieſe hohe Stellung erhält.

Das ſind die Grundzüge dieſer Religion der Zweckmäßigkeit. Es ſind darin die Momente enthalten, deren Vereinigung

die Bestimmung der nächsten und letzten Stufe der Religion ausmacht. Die Momente, die vereinzelt in der Religion der äußerlichen Zweckmäßigkeit, aber in Beziehung, eben darum in Widerspruch sind — diese Momente, auf geistlose Weise vorhanden, nach ihrer Wahrheit vereint, so entsteht die Bestimmung der Religion des Geistes.

Die römische Welt ist der höchstwichtige Uebergangspunkt zur christlichen Religion, das unentbehrliche Mittelglied, was auf dieser Stufe des religiösen Geistes entwickelt ist, das ist die Seite der Realität der Idee und eben damit an sich ihrer Bestimmtheit. Zuerst sahen wir diese Realität in der unmittelbaren Einheit mit dem Allgemeinen gehalten. Jetzt ist sie sich bestimmend aus ihm herausgetreten, hat sie sich von ihm abgelöst und so ist sie nun zur vollendeten Aeußerlichkeit, zur concreten Einzelnheit geworden, damit aber in ihrer äußersten Entäußerung zur Totalität in sich selbst. Was nun noch übrig bleibt und nothwendig ist, dieß ist, daß diese Einzelnheit, diese bestimmte Bestimmtheit in das Allgemeine zurückgenommen werde, so daß sie ihre wahrhafte Bestimmung erreiche, die Aeußerlichkeit abstreife und damit die Idee als solche ihre vollkommene Bestimmung in sich erhalte.

Die Religion der äußern Zweckmäßigkeit macht nach ihrer innern Bedeutung den Schluß der endlichen Religionen aus. Die endliche Realität enthält überhaupt dieses, daß der Begriff Gottes sey, daß er gesetzt sey d. h. daß dieser Begriff für das Selbstbewußtseyn das Wahre sey und so im Selbstbewußtseyn, in seiner subjectiven Seite realisirt sey.

Dieses Gesetztseyn ist es nun, welches sich für sich auch zur Totalität entwickeln muß, so erst ist es fähig, in die Allgemeinheit aufgenommen zu werden. Diese Fortbildung der Bestimmtheit zur Totalität ist es nun, die in der römischen Welt geschehen ist, denn hier ist die Bestimmtheit das

Concrete, Endliche, die Einzelnheit, das in sich Mannichfaltige, Aeußerliche, ein wirklicher Zustand, ein Reich, gegenwärtige — nicht schöne Objectivität und eben damit die vollendete Subjectivität. Erst durch den Zweck, die bestimmte Bestimmtheit, kehrt die Bestimmtheit in sich zurück und ist sie in der Subjectivität. Aber zunächst ist sie endliche Bestimmtheit und durch die subjective Rückkehr maaßlose (schlecht-unendliche) Endlichkeit.

Es sind zwei Seiten an dieser maaßlosen Endlichkeit festzuhalten und zu erkennen: das An-sich und die empirische Erscheinung.

Wenn wir die vollendete Bestimmtheit betrachten, wie sie an sich ist, so ist sie die absolute Form des Begriffes, nämlich der in seiner Bestimmtheit in sich zurückgekehrte Begriff. Der Begriff ist zunächst nur das Allgemeine und Abstracte, so aber noch nicht gesetzt, wie er an sich ist. Wahrhaft ist das Allgemeine, wie es durch die Besonderheit sich mit sich selbst zusammenschließt, d. h. durch die Vermittlung der Besonderheit, der Bestimmtheit, des Heraustretens und durch die Aufhebung dieser Besonderheit zu sich zurückkehrt. Diese Negation der Negation ist die absolute Form, die wahrhafte unendliche Subjectivität, die Realität in ihrer Unendlichkeit.

In der Religion der Zweckmäßigkeit ist es nun diese unendliche Form, welche zur Anschauung des Selbstbewußtseyns gekommen ist. Diese absolute Form ist zumal die Bestimmung des Selbstbewußtseyns selber, die Bestimmung des Geistes. Das ist die unendliche Wichtigkeit und Nothwendigkeit der römischen Religion.

Diese unendliche Subjectivität, die unendliche Form ist, ist das große Moment, welches für die Macht gewonnen ist, es ist das, was der Macht, dem Gott der Substantialität gefehlt hat. Wir haben zwar in der Macht Subjectivität ge-

habt, aber die Macht hat nur einzelne Zwecke oder mehrere einzelne Zwecke, aber ihr Zweck ist noch nicht unendlich, nur die unendliche Subjectivität hat einen unendlichen Zweck, d. h. sie ist sich selbst der Zweck und nur die Innerlichkeit, diese Subjectivität als solche ist ihr Zweck. Diese Bestimmung des Geistes ist also in der römischen Welt gewonnen.

Aber empirisch ist dieses absolute Form hier noch als diese, unmittelbare Person und das Höchste in endlicher Weise aufgefaßt ist so das Schlechteste. Je tiefer der Geist und das Genie, desto ungeheurer ist es in seinem Irrthum; die Oberflächlichkeit, indem sie sich irrt, hat einen eben so oberflächlichen, schwachen Irrthum und nur das in sich Tiefe kann ebenso nur das Böseste, Schlimmste seyn. So ist denn diese unendliche Reflexion und unendliche Form, indem sie ohne Gehalt und ohne Substantialität ist, die maaßlose und unbegränzte Endlichkeit, die Begränztheit, die sich in ihrer Endlichkeit absolut ist. Sie ist das, was in anderer Gestalt bei den Sophisten als die Realität erscheint, denn diesen war der Mensch das Maaß aller Dinge, nämlich der Mensch nach seinem unmittelbaren Wollen und Fühlen, nach seinen Zwecken und Interessen. Dieß Denken seiner selbst sehen wir in der römischen Welt geltend und zum Seyn und Bewußtseyn der Welt erhoben. Das Einhausen in die Endlichkeit und Einzelnheit ist zunächst das gänzliche Verschwinden aller schönen, sittlichen Lebendigkeit, das Zerfallen in die Endlichkeit der Begierde, in augenblicklichen Genuß und Lust und die ganze Erscheinung dieser Stufe bildet ein menschliches Thierreich, in welchem alles Höhere, alles Substantielle ausgezogen ist. Ein solches Zerfallen in lauter endliche Existenzen, Zwecke und Interessen kann dann freilich nur durch die in sich selbst maaßlose Gewalt und Despotie eines Einzelnen zusammengehalten werden, dessen Mittel der kalte, geistlose

Tod der Individuen ist, denn nur durch dieses Mittel kann die Negation an sie gebracht und können sie in der Furcht gehalten werden. Der Despot ist Einer, dieser wirkliche, gegenwärtige Gott, die Einzelnheit des Willens als Macht über die übrigen unendlich vielen Einzelnheiten.

Der Kaiser ist die Göttlichkeit, das göttliche Wesen, das Innere und Allgemeine, wie es zur Einzelnheit des Individuum herausgetreten, geoffenbart und da ist. Dieses Individuum ist die zur Einzelnheit vollendete Bestimmung der Macht, das Herabsteigen der Idee zur Gegenwart, aber so daß es der Verlust ihrer in sich seyenden Allgemeinheit, der Wahrheit, des An- und Fürsichseyns und somit der Göttlichkeit ist. Das Allgemeine ist entflohen und das Unendliche so in das Endliche eingebildet, daß das Endliche das Subject des Satzes, das bleibende Feste und nicht negativ im Unendlichen gesetzt ist.

Diese Vollendung der Endlichkeit ist nun zunächst das absolute Unglück und der absolute Schmerz des Geistes, sie ist der höchste Gegensatz desselben in sich und dieser Gegensatz ist unversöhnt, dieser Widerspruch unaufgelöst. Der Geist aber ist denkend und wenn er sich nun in diese Reflexion in sich als Aeußerlichkeit verloren hat, so tritt er als denkend in diesem Verlust seiner selbst zugleich in sich zurück, ist er in sich reflectirt und hat er sich in seiner Tiefe als unendliche Form, als Subjectivität aber als denkende, nicht als unmittelbare auf die Spitze gestellt. In dieser abstracten Form tritt er als Philosophie auf oder überhaupt als der Schmerz der Tugend, als Verlangen und Greifen nach Hilfe.

Die Auflösung und Versöhnung des Gegensatzes ist das allgemeine Bedürfniß und möglich ist sie nur dadurch, daß diese äußerliche, losgelassene Endlichkeit in die unendliche Allgemeinheit des Denkens aufgenommen, dadurch von ihrer Unmittelbarkeit gereinigt und zu substantiellem Gelten erho-

ben werde. Umgekehrt muß dieſe unendliche Allgemeinheit des Denkens, das ohne äußerliche Exiſtenz und ohne Geltung iſt, gegenwärtige Wirklichkeit erhalten und das Selbſtbewußtſeyn ſomit zum Bewußtſeyn der Wirklichkeit der Allgemeinheit kommen, ſo daß es das Göttliche als daſeyend, als weltlich, als in der Welt gegenwärtig vor ſich habe und Gott und die Welt verſöhnt wiſſe.

Der Olymp, dieſer Götterhimmel und dieſer Kreis der ſchönſten Geſtaltungen, die je von der Phantaſie gebildet worden ſind, hatte ſich uns zugleich als freies, ſittliches Leben, als freier, aber noch beſchränkter Volksgeiſt gezeigt. Das griechiſche Leben iſt in viele, kleine Staaten zerſplittert, in dieſe Sterne, die ſelbſt nur beſchränkte Lichtpunkte ſind. Damit die freie Geiſtigkeit erreicht werde, muß nun dieſe Beſchränktheit aufgehoben werden und das Fatum, das über der griechiſchen Götterwelt und über dieſem Volksleben in der Ferne ſchwebt, an ihnen ſich geltend machen, ſo daß die Geiſter dieſer freien Völker zu Grunde gehen. Der freie Geiſt muß ſich als den reinen Geiſt an und für ſich erfaſſen: es ſoll nicht mehr bloß der freie Geiſt der Griechen, der Bürger dieſes und jenen Staates gelten, ſondern der Menſch muß als Menſch frei gewußt werden und Gott iſt der Gott aller Menſchen, der umfaſſende, allgemeine Geiſt. Dieſes Fatum nun, welches die Zucht über die beſondern Freiheiten iſt und die beſchränkten Volksgeiſter unterdrückt, ſo daß die Völker den Göttern abtrünnig werden und zum Bewußtſeyn ihrer Schwäche und Ohnmacht kommen, indem ihr politiſches Leben von der Einen, allgemeinen Macht vernichtet wird — dieſes Fatum war die römiſche Welt und ihre Religion. Der Zweck in dieſer Religion der Zweckmäßigkeit iſt kein anderer, als der römiſche Staat geweſen, ſo, daß dieſer die abſtracte Macht über die anderen Volksgeiſter iſt. Im römiſchen Pantheon werden die

Götter aller Völker verſammelt und vernichten einander dadurch gegenſeitig, daß ſie vereinigt werden. Der römiſche Geiſt als dieſes Fatum hat jenes Glück und die Heiterkeit des ſchönen Lebens und Bewußtſeyns der vorhergehenden Religionen vernichtet und alle Geſtaltungen zur Einheit und Gleichheit herabgedrückt. Dieſe abſtracte Macht war es, die ungeheures Unglück und einen allgemeinen Schmerz hervorgebracht hat, einen Schmerz, der die Geburtswehe der Religion der Wahrheit ſeyn ſollte. Die Unterſchiede von freien Menſchen und Sclaven verſchwinden durch die Allmacht des Kaiſers, innerlich und äußerlich iſt aller Beſtand zerſtört und Ein Tod der Endlichkeit eingetreten, indem die Fortuna des Einen Reiches ſelbſt auch unterliegt.

Die wahrhafte Aufnahme der Endlichkeit in das Allgemeine und die Anſchauung dieſer Einheit konnte ſich nicht innerhalb dieſer Religionen entwickeln, nicht in der römiſchen und griechiſchen Welt entſtehen. Die Buße der Welt, das Abthun der Endlichkeit und die im Geiſte der Welt überhand nehmende Verzweiflung, in der Zeitlichkeit und Endlichkeit Befriedigung zu finden, — das Alles diente zur Bereitung des Bodens für die wahrhafte, geiſtige Religion, einer Bereitung, die von Seiten des Menſchen vollbracht werden mußte, damit „die Zeit erfüllet werde“. Wenn ſchon das Princip des Denkens ſich entwickelt hatte, ſo war das Allgemeine doch noch nicht in ſeiner Reinheit Gegenſtand des Bewußtſeyns, wie ſelbſt im philoſophiſchen Denken ſich die Verbindung mit der gemeinen Aeußerlichkeit ſich zeigte, wenn die Stoiker die Welt aus dem Feuer entſtehen ließen. Vielmehr konnte nur in einem Volke die Verſöhnung hervortreten, welches die ganz abſtracte Anſchauung des Einen für ſich beſaß und die Endlichkeit völlig von ſich geworfen hatte, um ſie gereinigt in ſich wieder faſſen zu können. Das orientaliſche Princip

der reinen Abſtraction mußte ſich mit der Endlichkeit und Einzelnheit des Abendlandes vereinigen. Das jüdiſche Volk iſt es, das ſich Gott als den alten Schmerz der Welt aufbewahrt hat. Denn hier iſt die Religion des abſtracten Schmerzens, des Einen Herrn, gegen und in deſſen Abſtraction ſich deswegen die Wirklichkeit des Lebens als der unendliche Eigenſinn des Selbſtbewußtſeyns erhält und zugleich in die Abſtraction zuſammengebunden iſt. Der alte Fluch hat ſich gelöſ't und ihm iſt Heil widerfahren, eben indem die Endlichkeit ihrerſeits ſich zum Poſitiven und zur unendlichen Endlichkeit erhoben und geltend gemacht hat.

Der

Religionsphiloſophie

dritter Theil.

Die abſolute Religion.

Wir sind nun zum realisirten Begriff der Religion, zur vollendeten Religion, worin der Begriff es selbst ist, der sich Gegenstand ist, gekommen. — Wir haben die Religion näher bestimmt als Selbstbewußtseyn Gottes; das Selbstbewußtseyn hat als Bewußtseyn einen Gegenstand und ist sich seiner in diesem bewußt; dieser Gegenstand ist auch Bewußtseyn, aber Bewußtseyn als Gegenstand, damit endliches Bewußtseyn, ein von Gott, vom Absoluten verschiedenes Bewußtseyn; es fällt darein die Bestimmtheit und damit die Endlichkeit; Gott ist Selbstbewußtseyn, er weiß sich in einem von ihm verschiedenen Bewußtseyn, das an sich das Bewußtseyn Gottes ist, aber auch für sich, indem es seine Identität mit Gott weiß, eine Identität, die aber vermittelt ist durch die Negation der Endlichkeit. — Dieser Begriff macht den Inhalt der Religion aus. Gott ist dieß: sich von sich selbst zu unterscheiden, sich Gegenstand zu seyn, aber in diesem Unterschiede schlechthin mit sich identisch zu seyn — der Geist. Dieser Begriff ist nun realisirt, das Bewußtseyn weiß diesen Inhalt und in diesem Inhalt weiß es sich schlechthin verflochten: in dem Begriff, der der Proceß Gottes ist, ist es selbst Moment. Das endliche Bewußtseyn weiß Gott nur insofern, als Gott sich in ihm weiß; so ist Gott Geist und zwar der Geist seiner Gemeinde, d. i. derer, die ihn verehren. Das ist die vollendete Religion, der sich objectiv gewordene Begriff. Hier ist es offenbar, was Gott ist; er ist nicht mehr ein Jenseits, ein Unbekanntes, denn er hat den Menschen kund gethan,

was er ist und nicht bloß in einer äußerlichen Geschichte, sondern im Bewußtseyn. Wir haben also hier die Religion der Manifestation Gottes, indem Gott sich im endlichen Geiste weiß. Gott ist schlechthin offenbar. Dieß ist hier das Verhältniß. Der Uebergang war dieser, daß wir gesehen haben, wie dieses Wissen Gottes als freien Geistes dem Gehalte nach noch mit Endlichkeit und Unmittelbarkeit behaftet ist; dieß Endliche mußte noch durch die Arbeit des Geistes abgethan werden; es ist das Nichtige; wir haben gesehen, wie diese Nichtigkeit dem Bewußtseyn offenbar geworden ist. Das Unglück, der Schmerz der Welt war die Bedingung, die Vorbereitung der subjectiven Seite auf das Bewußtseyn des freien Geistes, als des absolut freien und damit unendlichen Geistes.

Wir bleiben zunächst A. bei dem Allgemeinen dieser Sphäre stehen.

Die absolute Religion ist 1. die offenbare Religion. Die Religion ist das Offenbare, ist manifestirt, erst dann, wenn der Begriff der Religion für sich selbst ist; oder die Religion, der Begriff derselben ist sich selbst objectiv geworden, nicht in beschränkter, endlicher Objectivität, sondern so, daß sie nach ihrem Begriff sich objectiv ist.

Näher kann man dieß so ausdrücken: die Religion nach dem allgemeinen Begriff ist Bewußtseyn des absoluten Wesens. Bewußtseyn ist aber unterscheidend, so haben wir Zwei, Bewußtseyn und absolutes Wesen. Diese Zwei sind zunächst Entäußerung im endlichen Verhältniß, das empirische Bewußtseyn und das Wesen im anderen Sinn.

Sie sind im endlichen Verhältniß zu einander, insofern sind Beide sich selbst endlich, so weiß das Bewußtseyn vom absoluten Wesen nur als von einem Endlichen, nicht als Wahrhaften. Gott ist selbst Bewußtseyn, Unterscheiden seiner in sich, und als Bewußtseyn ist er dieß, daß er sich als Gegenstand giebt für das, was wir die Seite des Bewußtseyns nennen.

Da haben wir immer Zwei im Bewußtseyn, die sich endlich, äußerlich zu einander verhalten. Wenn nun aber jetzt die Religion sich selbst erfaßt, so ist der Inhalt und der Gegenstand der Religion selbst dieses Ganze, das sich zu seinem Wesen verhaltende Bewußtseyn, das Wissen seiner als des Wesens und des Wesens als seiner selbst, d. h. der Geist ist so Gegenstand in der Religion. Wir haben so Zwei, das Bewußtseyn und das Object; aber in der Religion, die mit sich selbst erfüllt, die offenbare ist, die sich erfaßt hat, ist die Religion, der Inhalt selbst der Gegenstand, und dieser Gegenstand, das sich wissende Wesen, ist der Geist. Hier ist erst der Geist als solcher Gegenstand, Inhalt der Religion, und der Geist ist nur für den Geist. Indem er Inhalt, Gegenstand ist, ist er als Geist das sich Wissen, Unterscheiden, giebt er sich selbst die andere Seite des subjectiven Bewußtseyns, was als endliches erscheint. Es ist die Religion, die mit sich selbst erfüllt ist. Das ist die abstracte Bestimmung dieser Idee, oder die Religion ist in der That Idee. Denn Idee im philosophischen Sinn ist der Begriff, der sich selbst zum Gegenstand hat, d. h. der Daseyn, Realität, Objectivität hat, der nicht mehr das Innere oder Subjective ist, sondern sich objectivirt, dessen Objectivität aber zugleich seine Rückkehr in sich selbst ist, oder insofern wir den Begriff Zweck nennen, der erfüllte, ausgeführte Zweck, der ebenso objectiv ist.

Die Religion hat das, was sie ist, das Bewußtseyn des Wesens, selbst zu ihrem Gegenstand, sie ist darin objectivirt, sie ist, wie sie zunächst als Begriff war und nur als der Begriff oder wie es zuerst unser Begriff war. Die absolute Religion ist die offenbare, die Religion, die sich selbst zu ihrem Inhalt, Erfüllung hat.

Es ist das die vollendete Religion, die Religion, die das Seyn des Geistes für sich selbst ist, die Religion, in welcher sie selbst sich objectiv geworden ist, die christliche. In ihr ist

unzertrennlich der allgemeine und der einzelne Geist, der unendliche und der endliche, ihre absolute Identität ist diese Religion und der Inhalt derselben. Die allgemeine Macht ist die Substanz, welche, indem sie an sich eben so sehr Subject ist, dieß ihr Ansichseyn jetzt setzt, sich somit von sich unterscheidet, dem Wissen, dem endlichen Geiste sich mittheilt, aber darin, weil er ein Moment ihrer selbst ist, bei sich bleibt, in der Theilung ihrer ungetheilt zu sich zurückkehrt.

Die Theologie hat gemeiniglich diesen Sinn, daß es darum zu thun sey, Gott als den nur gegenständlichen zu erkennen, der schlechterdings in der Trennung gegen das subjective Bewußtseyn bleibt, so ein äußerlicher Gegenstand ist, wie die Sonne, der Himmel ꝛc. Gegenstand des Bewußtseyns ist, wo der Gegenstand die bleibende Bestimmung hat, ein Anderes, Aeußerliches zu seyn. Im Gegensatz hiervon kann man den Begriff der absoluten Religion so angeben, daß das, um was es zu thun ist, nicht dieß Aeußere sey, sondern die Religion selbst, d. h. die Einheit dieser Vorstellung, die wir Gott heißen, mit dem Subject.

Man kann dieß auch als den Standpunkt der jetzigen Zeit ansehen, daß es um Religion, Religiosität, Frömmigkeit zu thun ist, wobei es auf das Object nicht ankomme. Die Menschen haben verschiedene Religionen, die Hauptsache ist, daß sie nur fromm sind, man kann Gott nicht wissen als Gegenstand, nicht erkennen, nur die subjective Weise und Stellung sey es, warum es zu thun sey, worauf es ankomme. Dieser Standpunkt ist in dem Gesagten zu erkennen. Es ist der Standpunkt der Zeit, zugleich aber ein ganz wichtiger Fortschritt, der ein unendliches Moment geltend gemacht hat, es liegt darin, daß das Bewußtseyn des Subjects als absolutes Moment erkannt ist. Auf beiden Seiten ist derselbe Inhalt, und dieß Ansichseyn beider Seiten ist die Religion. Es ist der große Fortschritt unserer Zeit, daß die Subjectivität als absolutes Moment erkannt wird, dieß ist so wesentlich Bestimmung. Es kommt jedoch darauf an, wie man sie bestimmt.

Ueber diesen großen Fortschritt ist folgendes zu bemerken. Die Religion ist in der Bestimmung des Bewußtseyns so beschaffen, daß der Inhalt hinüber flieht und wenigstens scheinbar ein fremder bleibt. Die Religion mag einen Inhalt haben welchen sie will, ihr Inhalt festgehalten auf dem Standpunkt des Bewußtseyns ist ein drüben stehender, und wenn auch die Bestimmung der Offenbarung dazu kommt, so ist der Inhalt doch ein gegebener und äußerlicher für uns. Es kommt bei einer solchen Vorstellung, daß der göttliche Inhalt nur gegeben, nicht zu erkennen, nur passiv im Glauben zu behalten sey, anderer Seits auch zur Subjectivität der Empfindung, die das Ende und das Resultat des Gottesdienstes ist. Der Standpunkt des Bewußtseyns ist also nicht der einzige Standpunkt. Der Andächtige versenkt sich mit seinem Herzen, seiner Andacht, seinem Wollen in seinen Gegenstand, so hat er auf dieser Spitze der Andacht die Trennung aufgehoben, welche beim Standpunkt des Bewußtseyns ist. Es kommt beim Standpunkt des Bewußtseyns auch zur Subjectivität, dieser Nichtfremdheit, dieser Versenkung des Geistes in die Tiefe, die keine Ferne, sondern absolute Nähe, Gegenwart ist.

Aber auch dieses Aufheben der Trennung kann dann wieder fremd als Gnade Gottes gefaßt werden, die der Mensch als ein Fremdes sich gefallen lassen müsse und gegen die er sich passiv verhalte. Gegen diese Trennung ist die Bestimmung gekehrt, daß es um die Religion als solche zu thun sey, d. h. um das subjective Bewußtseyn, das was Gott will, in sich hat. In dem Subject ist so die Ungetrenntheit der Subjectivität und des Anderen, der Objectivität. Oder das Subject ist für den ganzen Umfang als das reale Verhältniß wesentlich. Dieser Standpunkt erhebt also das Subject zu einer wesentlichen Bestimmung. Er hängt zusammen mit der Freiheit des

Geistes, daß er sie wieder hergestellt hat, daß kein Standpunkt ist, worin er nicht bei sich selbst sey. Der Begriff der absoluten Religion enthält, daß die Religion es ist, die sich objectiv ist. Aber nur der Begriff. Ein Anderes ist dieser Begriff und ein Anderes das Bewußtseyn dieses Begriffs.

Es kann also auch in der absolnten Religion der Begriff dieß an sich seyn, aber das Bewußtseyn ist ein Anderes. Diese Seite ist es denn, die in der Bestimmung, daß die Religion es sey, um die es zu thun sey, zum Bewußtseyn gekommen, hervorgetreten ist. Der Begriff ist selbst noch einseitig, genommen als nur an sich; ebenso ist er diese einseitige Gestalt, da wo die Subjectivität selbst einseitig ist, hat nur die Bestimmung des einen von beiden, ist nur unendliche Form, das reine Selbstbewußtseyn, das reine Wissen seiner selbst, es ist an sich inhaltslos, weil die Religion als solche nur in ihrem Ansich aufgefaßt ist, nicht die Religion ist, die sich objectiv ist, nur die Religion in der noch nicht realen, sich objectivirenden, sich Inhalt gebenden Gestalt. Nichtobjectivität ist Inhaltslosigkeit.

Das Recht der Wahrheit ist, daß das Wissen in der Religion den absoluten Inhalt habe. Hier aber ist er nicht wahrhaft, sondern nur verkümmert. Also ein Inhalt muß seyn, dieser ist so zufällig, endlich, empirisch bestimmt, und es tritt damit eine Aehnlichkeit mit dem römischen Zeitalter ein. Die Zeit der römischen Kaiser hat viel Aehnlichkeit mit der unsrigen. Das Subject, wie es besteht, ist als unendlich gefaßt, aber als abstract schlägt es unmittelbar ins Gegentheil um und ist nur endlich und beschränkt. Die Freiheit ist damit nur eine solche, die ein Jenseits bestehen läßt, ein Sehnen, die das Unterscheiden des Bewußtseyns läugnet und damit das wesentliche Moment des Geistes verwirft und so geistlose Subjectivität ist.

Die Religion ist das Wissen des Geistes von sich als Geist;

als reines Wissen weiß es sich nicht als Geist und ist somit nicht substantielles, sondern subjectives Wissen. Aber daß es nur dieses und somit beschränktes Wissen sey, ist für die Subjectivität nicht in der Gestalt ihrer selbst, d. h. des Wissens, sondern ihr unmittelbares Ansich, das sie zunächst in sich findet und somit in dem Wissen ihrer, als des schlechthin Unendlichen, Gefühl ihrer Endlichkeit und somit zugleich der Unendlichkeit als eines ihr jenseitigen Ansichseyns gegen ihr Fürsichseyn, das Gefühl der Sehnsucht nach dem unerklärten Jenseits.

Die absolute Religion hingegen enthält die Bestimmung der Subjectivität oder der unendlichen Form, die der Substanz gleich ist. Wir können es Wissen, reine Intelligenz nennen, diese Subjectivität, diese unendliche Form, diese unendliche Elasticität der Substanz, sich in sich zu dirimiren, sich selbst zum Gegenstand zu machen, der Inhalt ist deshalb mit sich identischer Inhalt, weil es die unendlich substantielle Subjectivität ist, die sich zum Gegenstand und Inhalt macht. In diesem Inhalte selbst wird dann wieder das endliche Subject vom unendlichen Object unterschieden. Gott als Geist ist, wenn er drüben bleibt, wenn er nicht ist als lebendiger Geist seiner Gemeinde, selbst nur in der einseitigen Bestimmung als Object.

Dieß ist der Begriff, er ist der Begriff der Idee, der absoluten Idee, die Realität ist jetzt der Geist, der für den Geist ist, der sich selbst zum Gegenstand hat, und so ist diese Religion die offenbare Religion, Gott offenbart sich. Offenbaren heißt dieß Urtheil der unendlichen Form, sich bestimmen, seyn für ein Anderes, dieß sich Manifestiren gehört zum Wesen des Geistes selbst. Ein Geist, der nicht offenbar ist, ist nicht Geist. Man sagt, Gott hat die Welt erschaffen, so spricht man dieß als einmal geschehene That aus, die nicht wieder geschieht, als so eine Bestimmung, die seyn kann oder nicht, Gott hätte sich

offenbaren können oder auch nicht, es ist eine gleichsam willkürlich zufällige Bestimmung, nicht zum Begriff Gottes gehörend. Aber Gott ist als Geist wesentlich dieß sich Offenbaren, er erschafft nicht ein Mal die Welt, sondern ist der ewige Schöpfer, dieß ewige sich Offenbaren, dieser Actus. Dieß ist sein Begriff, seine Bestimmung.

Die Religion, die offenbare, Geist für den Geist, ist als solche die Religion des Geistes, nicht verschlossen für ein Anderes, welches nur momentan ein Anderes ist. Gott setzt das Andere und hebt es auf in seiner ewigen Bewegung. Der Geist ist dieß, sich selbst zu erscheinen, dieß ist seine That und seine Lebendigkeit, es ist seine einzige That und er selbst ist nur seine That. Was offenbaret Gott eben, als daß er dieß Offenbaren seiner ist? Was er offenbaret ist die unendliche Form. Die absolute Subjectivität ist das Bestimmen, dieß ist das Setzen von Unterschieden, das Setzen von Inhalt, was er so offenbart, ist, daß er die Macht ist, diese Unterschiede in sich zu machen. Es ist dieß sein Seyn, diese Unterschiede ewig zu machen, zurückzunehmen und dabei bei sich selbst zu seyn. Was geoffenbart wird, ist dieß, daß er für ein Anderes ist. Das ist die Bestimmung des Offenbarens.

Diese Religion, die sich selbst offenbar ist, ist 2. nicht nur die offenbare, sondern die, die auch geoffenbart genannt wird, und darunter versteht man einer Seits, daß sie von Gott geoffenbart ist, daß Gott sich selbst den Menschen zu wissen gegeben, und anderer Seits darin, daß sie geoffenbart ist, positive Religion sey, in dem Sinne, daß sie dem Menschen von Außen gekommen, gegeben worden.

Um dieser Eigenthümlichkeit willen, die man beim Positiven vor der Vorstellung hat, ist es interessant, zu sehen, was das Positive ist.

Die absolute Religion ist allerdings ein positive in dem Sinne, wie Alles, was für das Bewußtseyn ist, demselben

ein Gegenständliches ist. Alles muß auf äußerliche Weise an uns kommen. Das Sinnliche ist so ein Positives, zunächst giebt es nichts so Positives, als was wir in der unmittelbaren Anschauung vor uns haben.

Alles Geistige überhaupt kommt auch so an uns, Endlichgeistiges, Geschichtlichgeistiges; diese Weise der äußerlichen Geistigkeit und der sich äußernden Geistigkeit ist eben so positiv.

Ein höheres reineres Geistiges ist das Sittliche, die Gesetze der Freiheit. Aber das ist seiner Natur nach nicht ein solch äußerlich Geistiges, nicht ein Aeußerliches, Zufälliges, sondern die Natur des reinen Geistes selbst, aber es hat auch die Weise, äußerlich an uns zu kommen, zunächst im Unterricht, Erziehung, Lehre: da wird es uns gegeben, gezeigt, daß es so gilt.

Die Gesetze, die bürgerlichen, die Gesetze des Staats sind eben so ein Positives, sie kommen an uns, sind für uns, gelten, sie sind, nicht so, daß wir sie stehen lassen, an ihnen vorübergehen können, sondern daß sie in dieser ihrer Aeußerlichkeit auch für uns, subjectiv ein Wesentliches, subjectiv Bindendes seyn sollen.

Wenn wir das Gesetz fassen, erkennen, vernünftig finden, daß das Verbrechen bestraft ist, so ist es nicht ein Wesentliches für uns in dem Sinne, daß es nur darum uns gelte, weil es positiv ist, weil es so ist, sondern es gilt auch innerlich, unserer Vernunft als ein Wesentliches, weil es auch innerlich, vernünftig ist.

Daß es positiv ist, benimmt seinem Charakter, vernünftig, unser Eigenes zu seyn, ganz und gar nichts. Die Gesetze der Freiheit haben immer eine positive Seite, eine Seite des Realität, Aeußerlichkeit, Zufälligkeit in ihrer Erscheinung. Gesetze müssen bestimmt werden, schon in der Bestimmung, Qualität der Strafe tritt Aeußerlichkeit ein, noch mehr in der Quantität.

Das Positive kann bei Strafen gar nicht wegbleiben, ist ganz nothwendig, diese letzte Bestimmung des Unmittelbaren ist

ein Positives, das ist nichts Vernünftiges. Im Strafen ist z. B. die runde Zahl das Entscheidende; durch Vernunft ist nicht auszumachen, was da das schlechthin Gerechte sey. Was seiner Natur nach positiv ist, ist das Vernunftlose: es muß bestimmt seyn und wird auf eine Weise bestimmt, die nichts Vernünftiges hat, oder in sich enthält.

Nothwendig ist bei der offenbaren Religion auch diese Seite: indem da Geschichtliches, äußerlich Erscheinendes vorkommt, ist da auch Positives, Zufälliges vorhanden, das so seyn kann oder auch so. Auch bei der Religion kommt also dieß vor. Um der Aeußerlichkeit, der Erscheinung willen, die damit gesetzt ist, ist Positives immer vorhanden.

Aber es ist zu unterscheiden: das Positive als solches, abstract Positives und das Positive in der Form und als Gesetz der Freiheit. Das Gesetz der Freiheit soll nicht gelten, weil es ist, sondern weil es die Bestimmung unserer Vernünftigkeit selbst ist; so ist es nichts Positives, nichts bloß Geltendes, wenn es als diese Bestimmung gewußt wird. Auch die Religion erscheint positiv im ganzen Inhalt ihrer Lehren, aber das soll sie nicht bleiben, nicht Sache der bloßen Vorstellung, des bloßen Gedächtnisses seyn.

Das Positive in Rücksicht der Beglaubigung der Religion ist, daß das Aeußerliche die Wahrheit einer Religion bezeugen, als Grund der Wahrheit einer Religion angesehen werden soll. Da hat die Beglaubigung ein Mal die Gestalt eines Positiven als solchen: da sind Wunder und Zeugnisse, die die Göttlichkeit des offenbarenden Individuums beweisen sollen und daß das Individuum diese und jene Lehren gegeben.

Wunder sind sinnliche Veränderungen, Veränderungen im Sinnlichen, die wahrgenommen werden, und dieß Wahrnehmen selbst ist sinnlich, weil es sinnliche Veränderungen betrifft. In Ansehung dieses Positiven, der Wunder ist früher bemerkt worden, daß dieß allerdings für den sinnlichen Menschen eine Beglaubigung hervorbringen kann, aber es ist das nur der Anfang der Beglaubigung, die ungeistige Beglaubigung, durch die das Geistige nicht beglaubigt werden kann.

Das Geistige als solches kann nicht direct durch das Ungeistige, Sinnliche beglaubigt werden. Die Hauptsache in dieser Seite der Wunder ist, daß man sie in dieser Weise auf die Seite stellt.

Der Verstand kann versuchen, die Wunder natürlich zu erklären, viel Wahrscheinliches gegen sie vorbringen, d. h. an das Aeußerliche, Geschehene als solches sich halten und gegen dieses sich kehren. Der Hauptstandpunkt der Vernunft in Ansehung der Wunder ist, daß das Geistige nicht äußerlich beglaubigt werden kann: denn das Geistige ist höher als das Aeußerliche, es kann nur durch sich und in sich beglaubigt werden, nur durch sich und an sich selbst sich bewähren. Das ist das, was das Zeugniß des Geistes genannt werden kann.

In der Geschichte der Religion ist dieß selbst ausgesprochen: Moses thut Wunder vor Pharao, die ägyptischen Zauberer machen es ihm nach; damit ist selbst gesagt, daß kein großer Werth darauf zu legen ist. Die Hauptsache aber ist, Christus selbst sagt: es werden Viele kommen, die in meinem Namen Wunder thun, ich habe sie nicht erkannt. Hier verwirft er selbst die Wunder als wahrhaftes Kriterium der Wahrheit. Das ist der Hauptgesichtspunkt und dieß ist festzuhalten: die Beglaubigung durch Wunder, wie das Angreifen derselben ist eine Sphäre, die uns nichts angeht, das Zeugniß des Geistes ist das wahrhafte.

Dieses kann mannigfach seyn: es kann unbestimmt, allgemeines seyn, was dem Geist überhaupt zusagt, was einen tieferen Anklang in ihm erregt. In der Geschichte spricht das Edle, Hohe, Sittliche, Göttliche uns an, ihm giebt unser Geist Zeugniß. Dieses nun kann dieser allgemeine Anklang bleiben, dieses Zustimmen des Inneren, diese Sympathie. Es kann

aber auch mit Einsicht, Denken verbunden werden; diese Einsicht, insofern sie keine sinnliche ist, gehört sogleich dem Denken an; es seyen Gründe, Unterscheidungen u. s. w., es ist Thätigkeit mit und nach den Denkbestimmungen, Kategorien. Es kann ausgebildeter oder wenig ausgebildet erscheinen, es kann ein solches seyn, das die Voraussetzung macht seines Herzens, seines Geistes überhaupt, Voraussetzungen von allgemeinen Grundsätzen, die ihm gelten und die den Menschen durchs Leben begleiten. Diese Maximen brauchen nicht bewußte zu seyn, sondern sie sind die Art und Weise, wie sein Charakter gebildet ist, das Allgemeine, das in seinem Geist festen Fuß gefaßt; dieses ist ein Festes in seinem Geist, dieses regiert ihn dann.

Von solcher festen Grundlage, Voraussetzung kann sein Raisonniren, Bestimmen anfangen. Da sind der Bildungsstufen, Lebenswege sehr viele, die Bedürfnisse sind sehr verschieden. Aber das höchste Bedürfniß des menschlichen Geistes ist das Denken, das Zeugniß des Geistes, so, daß es nicht vorhanden nur sey auf solche nur anklingende Weise der ersten Sympathie, noch auf die andere Weise, daß solche feste Grundlagen und Grundsätze im Geiste sind, auf welche Betrachtungen gebaut werden, feste Voraussetzungen, aus denen Schlüsse, Herleitungen gemacht werden.

Das Zeugniß des Geistes in seiner höchsten Weise ist die Weise der Philosophie, daß der Begriff rein als solcher ohne Voraussetzung, aus sich die Wahrheit entwickelt, und man entwickelnd erkennt und in und durch diese Entwickelung die Nothwendigkeit derselben einsieht.

Man hat oft den Glauben dem Denken so entgegengesetzt, daß man gesagt hat: Von Gott, von den Wahrheiten der Religion kann man auf keine andere Weise eine wahrhafte Ueberzeugung haben, als auf denkende Weise; so hat man die Beweise vom Daseyn Gottes als die einzige Weise angegeben, von der Wahrheit zu wissen und überzeugt zu seyn.

Aber das Zeugniß des Geistes kann auf mannigfache, verschiedene Weise vorhanden seyn: es ist nicht zu fordern, daß bei allen Menschen die Wahrheit auf philosophische Weise hervorgebracht werde. Die Bedürfnisse der Menschen sind eben nach ihrer Bildung und freien Entwicklung verschieden und nach dem verschiedenen Stande der Entwickelung ist auch die Forderung, das Vertrauen, daß auf Auctorität geglaubt werde.

Auch Wunder haben da ihren Platz, und es ist interessant, zu sehen, daß sie auf dieß Minimum eingeschränkt werden. Es ist also auch in dieser Form des Zeugnisses des Geistes noch Positives vorhanden. Die Sympathie, diese unmittelbare Gewißheit ist um ihrer Unmittelbarkeit willen selbst ein Positives und das Räsonnement, das von einem Gesetzten, Gegebenen ausgeht, hat eben solche Grundlage. Nur der Mensch hat Religion und die Religion hat ihren Sitz, Boden im Denken. Das Herz, Gefühl ist nicht das Herz, Gefühl eines Thiers, sondern das Herz des denkenden Menschen, denkendes Herz, Gefühl, und was in diesem Herzen, Gefühl von Religion ist, ist im Denken dieses Herzens, Gefühls. Insofern man anfängt, zu schließen, zu raisonniren, Gründe anzugeben, an Gedankenbestimmungen fortzugehen, geschieht das immer denkend.

Indem die Lehren der christlichen Religion in der Bibel vorhanden sind, sind sie hiermit auf positive Weise gegeben, und wenn sie subjectiv werden, wenn der Geist ihnen Zeugniß giebt, so kann das auf ganz unmittelbare Weise seyn, daß des Menschen Innerstes, sein Geist, sein Denken, seine Vernunft davon getroffen ist und diesem zusagt. So ist die Bibel für den Christen diese Grundlage, die Hauptgrundlage, die diese Wirkung auf ihn hat, in ihm anschlägt, diese Festigkeit seinen Ueberzeugungen giebt.

Das Weitere ist aber, daß er, weil er denkend ist, nicht bei diesem unmittelbaren Zusagen, Zeugniß stehen bleiben kann, sondern sich auch ergeht in Gedanken, Betrachtungen, Nachden-

ken darüber. Dieß giebt dann weitere Ausbildung in der Religion, und in der höchsten ausgebildeten Form ist es die Theologie, die wissenschaftliche Religion, dieser Inhalt als Zeugniß des Geistes auf wissenschaftliche Weise gewußt.

Da tritt dann dieser Gegensatz ein, daß gesagt wird: man solle sich bloß an die Bibel halten. Das ist einer Seits ein ganz richtiger Grundsatz. Es giebt Menschen, die sehr religiös sind, Nichts thun, als die Bibel lesen und Sprüche daraus hersagen, eine hohe Frömmigkeit, Religiosität haben, aber Theologen sind sie nicht; da ist noch keine Wissenschaftlichkeit, Theologie. Götze, der lutherische Zelot, hatte eine berühmte Bibelsammlung; auch der Teufel citirt die Bibel, aber das macht eben noch nicht den Theologen.

So wie dieß nur nicht mehr bloß ist Lesen und Wiederholen der Sprüche, so wie das sogenannte Erklären anfängt, das Schließen, Exegesiren, was es zu bedeuten habe, so tritt der Mensch ins Raisonniren, Reflectiren, ins Denken hinüber, und da kommt es darauf an, ob sein Denken richtig ist oder nicht, wie er sich in seinem Denken verhalte.

Es hilft Nichts, zu sagen: diese Gedanken oder diese Sätze seyen auf die Bibel gegründet. Sobald sie nicht mehr bloß die Worte der Bibel sind, ist diesem Inhalt eine Form gegeben, bekommt der Inhalt eine logische Form, oder es werden bei diesem Inhalt gewisse Voraussetzungen gemacht und mit diesen an die Erklärung gegangen, sie sind das Bleibende für die Erklärung, man bringt Vorstellungen mit, die das Erklären leiten. Die Erklärung der Bibel zeigt den Inhalt der Bibel in der Form, Denkweise jeder Zeit; das erste Erklären war ein ganz anderes, als das jetzige.

Solche Voraussetzungen sind z. B. die Vorstellung, daß der Mensch von Natur gut ist, oder daß man Gott nicht erkennen kann. Wer solche Vorurtheile im Kopfe hat, wie muß der die Bibel verdrehen? Das bringt man hinzu, obgleich die christliche

Religion gerade dieß ist, Gott zu erkennen, worin Gott sogar sich geoffenbart, gezeigt hat, was er ist.

Da kann nun eben wieder das Positive in anderer Weise eintreten. Da kommt es gar sehr darauf an, ob dieser Inhalt, diese Vorstellungen, Sätze wahrhafte sind.

Das ist nicht mehr die Bibel, das sind die Worte, die der Geist innerlich auffaßt. Spricht der Geist sie aus, so ist das schon eine Form, die der Geist gegeben, Form des Denkens. Diese Form, die man jenem Inhalt giebt, ist zu untersuchen. Da kommt das Positive wieder herein. Es hat hier den Sinn, daß z. B. die formelle Logik des Schließens vorausgesetzt worden, Gedankenverhältnisse des Endlichen.

Da kann nach dem gewöhnlichen Verhältniß des Schließens nur Endliches gefaßt, erkannt werden, nur Verständiges; göttlichem Inhalt ist es nicht adäquat. Dieser Inhalt wird so von Grund aus verdorben.

Die Theologie, so wie sie nicht ein Hersagen der Bibel ist und über die Worte der Bibel hinausgeht, sie es darauf ankommen läßt, was für Gefühle im Innern sind, gebraucht Formen des Denkens, tritt ins Denken. Gebraucht sie diese Formen nun nach Zufall, so daß sie Voraussetzungen hat, Vorurtheile, so ist dies etwas Zufälliges, Willkürliches, und die Untersuchung dieser Denkformen ist allein die Philosophie.

Die Theologie gegen die Philosophie sich kehrend ist entweder bewußtlos darüber, daß sie solche Formen braucht, daß sie selbst denkt und es darauf ankommt, nach dem Denken fortzugehen, oder es ist nicht Ernst damit, sondern bloß Täuschung: sie will das beliebige, zufällige Denken, das hier das Positive ist, sich vorbehalten.

Diesem willkürlichen Denken thut das Erkennen der wahrhaften Natur des Denkens Eintrag. Dieses zufällige, beliebige Denken ist das Positive, das herein kömmt: nur der Begriff für sich befreit sich wahrhaft durch und durch von jenem Po-

sitiven: denn in der Philosophie und Religion ist diese höchste Freiheit, die das Denken selbst als solches ist.

Die Lehre, der Inhalt erhält auch die Form des Positiven, er ist ein Gültiges, gilt in der Gesellschaft. Alles Gesetz, alles Vernünftige, überhaupt was gilt, hat diese Form, daß es ein Seyendes ist und als solches für Jeden das Wesentliche, ein Geltendes. Das ist aber nur die Form des Positiven, der Inhalt muß der wahrhafte Geist seyn.

Die Bibel ist diese Form des Positiven, aber es ist selbst einer ihrer Sprüche: der Buchstabe tödtet, der Geist macht lebendig; da kommt es darauf an, welchen Geist man herbeibringt, welcher Geist das Wort belebt. Man muß wissen, daß man einen concreten Geist mitbringt, einen denkenden, oder reflectirenden, oder empfindenden Geist, und muß Bewußtseyn haben über diesen Geist, der thätig ist, diesen Inhalt auffaßt.

Das Fassen ist nicht ein passives Aufnehmen, sondern indem der Geist auffaßt, ist dieß Fassen zugleich seine Thätigkeit; nur beim Mechanischen verhält sich die eine Seite im Aufnehmen passiv. Der Geist also kommt daran hin, dieser Geist hat seine Vorstellungen, Begriffe, ist ein logisches Wesen, ist denkende Thätigkeit, diese Thätigkeit muß der Geist kennen. Dieß Denken kann aber auch in diesen und jenen Kategorien der Endlichkeit so hingehen.

Es ist der Geist, der auf solche Weise anfängt vom Positiven, aber wesentlich dabei ist: er soll seyn der wahrhafte, rechte, der heilige Geist, der das Göttliche und diesen Inhalt als göttlich auffaßt und weiß. Das ist das Zeugniß des Geistes, das mehr oder weniger entwickelt seyn kann.

Das ist also in Hinsicht des Positiven die Hauptsache, daß der Geist sich denkend verhält, Thätigkeit ist in den Kategorien, Denkbestimmungen, daß der Geist da thätig ist, sey er empfindend, räsonnirend u. s. f. Dieß wissen Einige nicht, haben kein Bewußtseyn über das Aufnehmen, daß sie dabei thätig sind.

Viele Theologen, indem sie sich exegetisch verhalten, und wie sie meinen, recht rein aufnehmend, wissen dieß nicht, daß sie dabei thätig sind, reflectiren. Ist dieß Denken so ein zufälliges, so überläßt es sich den Kategorien der Endlichkeit, und ist damit unfähig, das Göttliche im Inhalt aufzufassen; es ist nicht der göttliche, sondern der endliche Geist, der in solchen Kategorien sich fortbewegt.

Durch solch endliches Erfassen des Göttlichen, dessen, was an und für sich ist, durch dieß endliche Denken des absoluten Inhalts ist es geschehen, daß die Grundlehren des Christenthums größten Theils aus der Dogmatik verschwunden sind. Nicht allein, aber vornehmlich ist die Philosophie jetzt wesentlich orthodox; die Sätze, die immer gegolten, die Grundwahrheiten des Christenthums werden von ihr erhalten und aufbewahrt.

Indem wir diese Religion betrachten, gehen wir nicht historisch zu Werke nach der Weise des Geistes, der vom Aeußerlichen anfängt, sondern wir gehen vom *Begriff* aus. Jene Thätigkeit, die vom Aeußerlichen anfängt, erscheint nur nach *einer* Seite als auffassend, nach der andern ist sie Thätigkeit. Hier verhalten wir uns wesentlich als solche *Thätigkeit* und zwar mit *Bewußtseyn des Denkens über sich*, über den Gang der Denkbestimmungen, — eines Denkens, das sich geprüft hat, erkannt, das weiß, wie es denkt, und weiß, was die endlichen und was die wahrhaften Denkbestimmungen sind. Daß wir auf der andern Seite vom Positiven anfingen, ist in der Erziehung geschehen und nothwendig, hier aber auf der Seite zu lassen, insofern wir wissenschaftlich verfahren.

3. Die absolute Religion ist so die Religion der *Wahrheit und Freiheit*. Denn die Wahrheit ist, sich im Gegenständlichen nicht verhalten als zu einem Fremden. Die Freiheit drückt dasselbe, was die Wahrheit ist, mit einer Bestimmung der Negation aus. Der Geist ist für den Geist: dieß ist er; er ist also seine Voraussetzung; wir fangen mit dem

Geist als Subject an, er ist identisch mit sich, ist ewige Anschauung seiner selbst, er ist so zugleich nur als Resultat, als Ende gefaßt. Er ist das Sichvoraussetzen und ebenso das Resultat, und ist nur als Ende. Dieß ist die Wahrheit, dieß adaequat seyn, dieß Object und Subject seyn. Daß er sich selbst der Gegenstand ist, ist die Realität, Begriff, Idee, und dieß ist die Wahrheit. Ebenso ist sie die Religion der Freiheit. Freiheit ist abstract das Verhalten zu einem Gegenständlichen als nicht zu einem Fremden, es ist dieselbe Bestimmung wie die der Wahrheit, nur ist bei der Freiheit noch die Negation des Unterschiedes des Andersseyn herausgehoben, so erscheint sie in der Form der Versöhnung. Diese fängt damit an, daß Unterschiedene gegeneinander sind, Gott, der eine ihm entfremdete Welt gegenüber hat, eine Welt, die ihrem Wesen entfremdet ist. Die Versöhnung ist die Negation dieser Trennung, dieser Scheidung, sich in einander zu erkennen, sich und sein Wesen zu finden. Die Versöhnung ist so die Freiheit, ist nicht ein Ruhendes oder Seyendes, sondern Thätigkeit. Alles dieß, Versöhnung, Wahrheit, Freiheit ist allgemeiner Proceß, und daher nicht in einem einfachen Satz auszusprechen, ohne Einseitigkeit. Die Hauptvorstellung ist die von der Einheit der göttlichen und menschlichen Natur: Gott ist Mensch geworden. Diese Einheit ist zunächst nur das Ansich, aber als dieß, ewig hervorgebracht zu werden, und dieß Hervorbringen ist die Befreiung, Versöhnung, die eben nur möglich ist durch das Ansich; die mit sich identische Substanz ist diese Einheit, die als solche die Grundlage ist, aber als Subjectivität ist sie das, was sich ewig hervorbringt.

Daß nur diese Idee die absolute Wahrheit ist, das ist Resultat der ganzen Philosophie, in seiner reinen Form ist es das Logische, aber ebenso Resultat der Betrachtung der concreten Welt. Dieß ist die Wahrheit, daß die Natur, das Leben, der

Geist durch und durch organisch ist, daß jedes Unterschiedene nur ist der Spiegel dieser Idee, so daß sie sich an ihm als Vereinzeltem darstellt, als Prozeß an ihm, so daß es diese Einheit an ihm selbst manifestirt.

Die Naturreligion ist die Religion auf dem Standpunkt nur des Bewußtseyns, in der absoluten Religion ist auch dieser Standpunkt, aber nur innerhalb als transitorisches Moment, in der Naturreligion ist Gott als Anderes vorgestellt, in natürlicher Gestaltung, oder die Religion hat nur die Form des Bewußtseyns. Die zweite Form war die der geistigen Religion, des Geistes, der endlich bestimmt bleibt, es ist insofern die Religion des Selbstbewußtseyns, nämlich der absoluten Macht, der Nothwendigkeit, die wir gesehen haben; der Eine, die Macht ist das Mangelhafte, weil es nur die abstracte Macht ist, seinem Inhalte nach nicht absolute Subjectivität ist, nur abstracte Nothwendigkeit, abstract einfaches Beisichselbstseyn.

Die Abstraction, in der die Macht und die Nothwendigkeit noch auf jener Stufe gefaßt worden, macht die Endlichkeit aus, und die besonderen Mächte, Götter, bestimmt nach geistigem Inhalt, machen erst die Totalität, indem sie zu jener Abstraction den realen Inhalt hinzubringen. Endlich die dritte ist nun die Religion der Freiheit, des Selbstbewußtseyns, das aber zugleich Bewußtseyn der umfassenden Realität, die die Bestimmtheit der ewigen Idee Gottes selbst bildet, und in dieser Gegenständlichkeit bei sich selbst ist. Freiheit ist die Bestimmung des Selbstbewußtseyns.

B. Der metaphysische Begriff der Idee Gottes.

Der metaphysische Begriff Gottes ist hier, daß wir nur vom reinen Begriff zu sprechen haben, der durch sich selbst real ist. Die Bestimmung Gottes ist also hier, daß er die absolute Idee ist d. h. daß er der Geist ist. Aber der Geist, die absolute Idee ist dieß, nur als Einheit des Begriffs und der Realität zu seyn und so daß der Begriff an ihm

selbst als die Totalität ist und eben so die Realität. Diese Realitat aber ist die Offenbarung, die für sich seyende Manifestation. Indem die Manifestation auch das Moment des Unterschiedes in sich hat, so liegt darin auch die Bestimmung des endlichen Geistes, der menschlichen Natur, die als endlich jenem Begriff gegenüber ist; indem wir aber den absoluten Begriff die göttliche Natur nennen, so ist die Idee des Geistes, die Einheit der göttlichen und menschlichen Natur zu seyn. Aber die göttliche Natur ist selbst nur dieß, der absolute Geist zu seyn, also eben die Einheit der göttlichen und menschlichen Natur ist selbst der absolute Geist. Aber in einem Satze läßt sich die Wahrheit nicht aussprechen. Beide sind verschieden, der absolute Begriff und die Idee als die absolute Einheit von ihrer Realität. Der Geist ist daher der lebendige Proceß, daß die an sich seyende Einheit der göttlichen und menschlichen Natur für sich und hervorgebracht werde.

Die abstracte Bestimmung nun dieser Idee ist die Einheit des Begriffes mit der Realität. In der Form des Beweises vom Daseyn Gottes ist ein Beweis dieser Uebergang, diese Vermittelung, daß aus dem Begriff Gottes das Seyn folgt. Zu bemerken ist, daß wir bei den übrigen Beweisen ausgegangen sind vom endlichen Seyn, welches das unmittelbare war und von dem auf das Unendliche, auf das wahrhafte Seyn geschlossen wurde, das in der Form von Unendlichkeit, Nothwendigkeit, absoluter Macht, die zugleich Weisheit ist, die Zwecke in sich selbst hat, erschien. Hier wird dagegen vom Begriff ausgegangen und übergegangen zum Seyn. Beides ist nothwendig, und diese Einheit aufzuzeigen, ist nothwendig, indem man sowohl vom Einen ausgeht, als auch vom Andern, denn die Identität beider ist das Wahrhafte. Sowohl der Begriff, als auch das Seyn, die Welt, das Endliche, beides sind einseitige Bestimmungen, deren jede in die andere umschlägt und sich zeigt, einmal unselbstständiges Moment zu

seyn und zweitens die andere Bestimmung, welche sie in sich trägt, zu produciren. Nur in der Idee ist ihre Wahrheit, d. h. beide sind als Gesetzte, keines von beiden muß nur die Bestimmung haben, ein Anfangendes, Ursprüngliches zu bleiben, sondern muß sich darstellen als übergehend ins Andere, d. h. muß als Gesetztes seyn. Dieser Uebergang hat eine entgegengesetzte Bedeutung, jedes wird als Moment dargestellt, d. h. es ist ein Uebergehendes vom Unmittelbaren zum Anderen, so daß jedes ein Gesetztes ist, anderer Seits hat es aber auch die Bedeutung, daß es ein das Andere Hervorbringendes sey, wie das Andere Setzendes. Es ist so die eine Seite die Bewegung und eben so auch die andere.

Wenn nun in dem Begriff soll der Uebergang in das Seyn aufgezeigt werden, so muß man zunächst sagen, daß die Bestimmung Seyn ganz arm ist, es ist die abstracte Gleichheit mit sich selbst, diese letzte Abstraction, Affirmation aber in ihrer letzten Abstraction, die ganz bestimmungslose Unmittelbarkeit. Wenn im Begriff weiter nichts wäre, so muß ihm doch wenigstens diese letzte Abstraction zukommen, der Begriff ist nämlich. Selbst nur als Unendlichkeit bestimmt, oder in concreterer Bedeutung die Einheit vom Allgemeinen und Besonderen, die Allgemeinheit, die sich besondert und so in sich zurückkehrt, ist diese Negation des Negativen, diese Beziehung auf sich selbst, das Seyn ganz abstract genommen. Diese Identität mit sich, diese Bestimmung ist sogleich im Begriff wesentlich enthalten.

Doch muß auch gesagt werden, der Uebergang vom Begriff zum Seyn ist sehr viel und reich und enthält das tiefste Interesse der Vernunft. Dieß Verhältniß zu fassen vom Begriff zum Seyn ist besonders auch das Interesse unserer Zeit. Es ist näher die Ursache anzugeben, warum dieser Uebergang ein solch Interesse hat. Die Erscheinung dieses Gegensatzes ist ein Zeichen, daß die Subjectivität die Spitze ihres Fürsichseyns erreicht hat, zur Totalität gekommen ist, sich in sich selbst

als unendlich und absolut zu wissen. Die wesentliche Bestimmung der offenbaren Religion ist die Form, wodurch die Substanz Geist ist. Die eine Seite im Gegensatze ist das Subject wieder selbst, das ist die Realisation der Idee in ihrer concreten Bedeutung. Daß nun dieser Gegensatz als so schwierig, unendlich erscheint, hat seinen Grund darin, daß diese eine Seite der Realität, die Seite der Subjectivität, der endliche Geist in sich zu diesem Erfassen seiner Unendlichkeit gekommen ist. Erst wenn das Subject die Totalität ist, diese Freiheit in sich erreicht hat, ist es Seyn; dann ist es aber auch der Fall, daß diesem Subject dieß Seyn gleichgültig ist, das Subject für sich ist und das Seyn als ein gleichgültiges Anderes drüben steht. Dieß macht den näheren Grund aus, daß der Gegensatz als ein unendlicher erscheinen kann und deshalb und zugleich ist der Trieb in der Lebendigkeit vorhanden, den Gegensatz aufzulösen. In seiner Totalität liegt zugleich die Forderung, diesen Gegensatz aufzulösen, aber das Aufheben ist dadurch unendlich schwierig geworden, weil der Gegensatz so unendlich ist, das Andere so ganz frei ist, als ein Drüben, ein Jenseits.

Die Größe des Standpunkts der modernen Welt ist also diese Vertiefung des Subjects in sich, daß das Endliche sich selbst als Unendliches weiß und dennoch mit dem Gegensatz behaftet ist, den es getrieben ist aufzulösen. Denn so steht dem Unendlichen ein Unendliches entgegen und es setzt sich das Unendliche selbst so als ein Endliches, so, daß das Subject seiner Unendlichkeit wegen gedrungen ist, diesen Gegensatz, der selbst zu seiner Unendlichkeit sich vertieft hat, aufzuheben. Der Gegensatz ist: ich bin Subject, frei, bin Person für mich, darum entlasse ich auch das Andere frei, welches drüben ist und so bleibt. Die Alten sind nicht zum Bewußtseyn dieses Gegensatzes gekommen, nicht zu dieser Entzweiung, die nur der für sich seyende Geist ertragen kann. Geist ist nur dieß selbst, im Gegensatz unendlich sich zu erfassen. Wie wir den Standpunkt hier haben,

so ist er der, daß wir einer Seits den Begriff Gottes und anderer Seits das Seyn dem Begriff gegenüber haben, die Forderung ist dann die Vermittelung beider, so daß der Begriff sich selbst zum Seyn entschließe, oder das Seyn aus dem Begriff begriffen werde, daß das Andere, der Gegensatz, aus dem Begriff hervorgehe. Die Art und Weise, wie dieß geschieht, ist, so wie die Verstandesform, kurz zu exponiren.

Die Gestalt, welche diese Vermittelung hat, ist die des ontologischen Beweises vom Daseyn Gottes, wobei vom Begriff angefangen wird. Was ist nun der Begriff Gottes? Er ist das aller Realste, er ist nur affirmativ zu fassen, ist bestimmt in sich, der Inhalt hat keine Beschränkung, er ist alle Realität, und nur als Realität ohne Schranke, damit bleibt eigentlich nur das todte Abstractum übrig, dieß ist schon früher bemerkt. Von diesem Begriff wird die Möglichkeit, d. h. seine widerspruchslose Identität aufgezeigt in der Form des Verstandes. Das Zweite ist, es wird gesagt, Sein ist eine Realität, Nichtseyn ist Negation, ein Mangel, schlechthin dagegen, das Dritte ist der Schluß: Seyn ist also Realität, welche zum Begriff Gottes gehört.

Was Kant dagegen vorgebracht hat, ist eine Zernichtung des Beweises und ist das Vorurtheil der Welt geworden. Kant sagt, aus dem Begriff Gottes kann man das Seyn nicht herausklauben; denn das Seyn ist ein Anderes als der Begriff, man unterscheidet beide, sie sind einander entgegengesetzt, der Begriff kann also nicht das Seyn enthalten, dieses steht drüben. Er sagt ferner: das Seyn ist keine Realität, Gott kommt alle Realität zu, folglich ist es nicht im Begriff Gottes enthalten, nämlich so, daß das Seyn keine Inhaltsbestimmung sey, sondern die reine Form. Wenn ich mir hundert Thaler vorstelle oder sie besitze, so werden sie dadurch nicht verändert, es ist dann der eine und selbe Inhalt, ob ich sie habe oder nicht. Kant nimmt so den Inhalt für das, was den Be-

griff ausmacht, er sey dieß nicht, was im Begriff enthalten sey. Man kann dieß allerdings sagen, nämlich wenn man unter Begriff die Inhaltsbestimmung versteht und von dem Inhalt die Form unterscheidet, die den Gedanken enthält und anderer Seits das Seyn, aller Inhalt ist so auf der Seite des Begriffs und der andern Seite bleibt nur die Bestimmung des Seyns. Mit kurzen Worten ist dieß also folgendes. Der Begriff ist nicht das Seyn, beide sind unterschieden. Wir können von Gott nichts erkennen, nichts wissen, wir können uns zwar Begriffe von Gott machen, aber damit ist noch nicht gesagt, daß sie auch so sind.

Dieß wissen wir freilich, daß man sich Luftschlösser bauen kann, die deshalb noch nicht sind. Es ist so an etwas Populares appellirt und dadurch hat Kant eine Vernichtung im allgemeinen Urtheil hervorgebracht und den großen Haufen für sich gewonnen.

Anselmus von Canterbury, ein gründlich gelehrter Theologe, hat den Beweis so vorgetragen. Gott ist das Vollkommenste, der Inbegriff aller Realität; ist nun Gott bloß Vorstellung, subjective Vorstellung, so ist er nicht das Vollkommenste, denn wir achten nur das für vollkommen, was nicht bloß vorgestellt ist, sondern auch Seyn hat. Dieß ist ganz richtig und eine Voraussetzung, die jeder Mensch in sich enthält, nämlich daß das nur Vorgestellte unvollkommen ist, und nur vollkommen das, was auch Realität hat, Wahrheit nur sey, was ebenso sey, als gedacht sey. Gott ist nun das Vollkommenste, also muß er auch ebenso real, seyend seyn, als er auch Begriff ist. Man hat ferner auch in seiner Vorstellung, daß die Vorstellung und der Begriff verschieden sind, ebenso auch die Vorstellung, daß das bloß Vorgestellte unvollkommen, Gott aber ferner das Vollkommenste ist. Die Verschiedenheit von Begriff und Seyn beweist Kant nicht, sie ist populärer Weise angenommen, man läßt es gelten, hat aber im gesunden

Menschensinn nur von den unvollkommenen Dingen eine Vorstellung.

Der Anselmische Beweis, so wie die Form, die ihm in dem ontologischen Beweis gegeben wird, enthält, daß Gott der Inbegriff aller Realität ist, folglich enthält er auch das Seyn. Dieß ist ganz richtig. Seyn ist eine so arme Bestimmung, daß sie dem Begriff unmittelbar zukommt. Das Andere ist, daß auch Seyn und Begriff von einander unterschieden sind; Seyn und Denken, Idealität und Realität, beides ist unterschieden und entgegengesetzt, der wahrhafte Unterschied ist auch Entgegensetzung, und dieser Gegensatz soll aufgehoben werden, und die Einheit beider Bestimmungen ist so aufzuzeigen, daß sie das Resultat aus der Negation des Gegensatzes ist. In dem Begriff ist das Seyn enthalten. Diese Realität unbeschränkt giebt nur leere Worte, leere Abstractionen. Also die Bestimmung vom Seyn ist als affirmativ enthalten im Begriff aufzuzeigen; dieß ist denn die Einheit vom Begriff und Seyn.

Es sind aber auch unterschiedene, und so ist ihre Einheit die negative Einheit beider und um das Aufheben des Unterschiedes ist es zu thun. Der Unterschied muß zur Sprache kommen und die Einheit hergestellt, aufgezeigt werden, nach diesem Unterschied. Dieß aufzuzeigen gehört der Logik an. Daß der Begriff diese Bewegung ist, sich zum Seyn zu bestimmen, diese Dialektik, diese Bewegung sich zum Seyn, zum Gegentheil seiner selbst zu bestimmen, dieß Logische ist eine weitere Entwickelung, die dann in dem ontologischen Beweise nicht gegeben ist, und dieß ist das Mangelhafte daran.

Was die Form des Gedankens von Anselm betrifft, so ist bemerkt worden, daß der Inhalt dahin geht, daß der Begriff Gottes vorausgesetzt habe die Realität, weil Gott das Vollkommenste sey. Es kommt darauf an, daß der Begriff sich für sich objectivirt.

Gott ist so das Vollkommenste, nur in der Vorstellung

gesetzt; an dem Vollkommensten gemessen ist es, daß der bloße Begriff Gottes als mangelhaft erscheint. Der Begriff der Vollkommenheit ist der Maaßstab und da ist denn Gott als bloßer Begriff, Gedanke diesem Maaßstabe unangemessen.

Die Vollkommenheit ist nur eine unbestimmte Vorstellung. Was ist denn vollkommen? Die Bestimmung des Vollkommenen sehen wir unmittelbar an dem, was dem, auf was sie hier angewendet wird, entgegengesetzt ist, nämlich die Unvollkommenheit ist nur der Gedanke Gottes und so ist das Vollkommene die Einheit des Gedankens, des Begriffs mit der Realität, diese Einheit wird also hier *vorausgesetzt*. Indem Gott gesetzt ist als das Vollkommenste, so hat er hier keine weitere Bestimmung, er ist nur das Vollkommene, er ist nur als solches, und dieß ist seine Bestimmtheit. Es erhellt daraus, daß es sich eigentlich nur um diese Einheit des Begriffs und der Realität handelt. Diese Einheit ist die Bestimmung der Vollkommenheit und zugleich die der Gottheit selbst, dieß ist auch in der That die Bestimmung der Idee. Es gehört aber freilich noch mehr zur Bestimmung Gottes.

Bei der Anselmischen Weise des Begriffs ist die Voraussetzung in der That die Einheit des Begriffs und der Realität; dieß ist es denn, was diesem Beweis die Befriedigung nicht gewährt für die Vernunft, weil die Voraussetzung das ist, um was es sich handelt. Daß aber der Begriff *sich an sich* bestimme, sich objectivire, sich selbst realisire, ist eine weitere Einsicht, die erst aus der Natur des Begriffs hervorgekommen ist und nicht seyn konnte. Dieß ist die Einsicht, in wiefern der Begriff selbst seine Einseitigkeit aufhebt.

Wenn wir dieß mit der Ansicht unserer Zeit vergleichen, die besonders von Kant ausgegangen ist, so heißt es hier: der Mensch denkt, schaut an, will, und sein Wollen ist neben dem Denken, er denkt auch, begreift auch, ist ein sinnlich concretes und auch Vernünftiges. Der Begriff Gottes, die Idee, das

Unendliche, Unbegrenzte ist ferner nach dieser Ansicht nur ein Begriff, den wir uns machen, aber wir dürfen nicht vergessen, daß es nur ein Begriff ist, der in unserem Kopfe ist. Warum sagt man: es ist *nur* ein Begriff? Der Begriff ist etwas Unvollkommenes, indem das Denken nur Eine Qualität, Eine Thätigkeit ist neben anderem im Menschen, d. h. wir messen den Begriff an der *Realität*, die wir vor uns haben, am *concreten Menschen*. Der Mensch ist freilich nicht bloß denkend, er ist auch sinnlich und kann sogar auch im Denken sinnliche Gegenstände haben. Dieß ist in der That nur das Subjective des Begriffs, wir finden ihn seines *Maaßstabes* wegen unvollkommen, weil dieser der concrete Mensch ist. Man könnte sagen, man erklärt den Begriff nur für einen Begriff und das Sinnliche für Realität, was man sieht, fühlt, empfindet sey Realität; man könnte dieß behaupten und es machen es Viele so, die nichts als Wirklichkeit erkennen, als was sie empfinden, schmecken; allein so schlimm wird es nicht seyn, daß Menschen sind, die Wirklichkeit nur dem Sinnlichen zuschreiben, nicht dem Geistigen. Es ist die concrete, totale Subjectivität des Menschen, die als Maaßstab vorschwebt, an dem gemessen das Begreifen nur ein Begreifen ist.

Wenn wir nun beides vergleichen, des Anselmus Gedanken und den Gedanken der modernen Zeit, so ist gemeinsam, daß sie beide *Voraussetzungen* machen, Anselm die unbestimmte *Vollkommenheit*, die moderne Ansicht die *concrete Subjectivität des Menschen* überhaupt; gegen jene Vollkommenheit und anderer Seits gegen dieß empirisch concrete erscheint der Begriff als etwas Einseitiges, nicht Befriedigendes. Im Gedanken Anselms hat die Bestimmung von Vollkommenheit in der That auch den Sinn, daß sie sey *die Einheit des Begriffs und der Realität*. Auch bei *Descartes* und *Spinoza* ist Gott das Erste, die absolute Einheit des Denkens und des Seyns, cogito, ergo sum, die absolute Sub-

stanz, ebenso auch bei Leibnitz. Was wir so auf einer Seite haben, ist eine Voraussetzung, die das Concrete in der That ist, Einheit des Subjects und Objects, und an diesem gemessen erscheint der Begriff mangelhaft. Die moderne Ansicht sagt, dabei müssen wir stehen bleiben, daß der Begriff nur der Begriff ist, nicht entspricht dem Concreten. Anselm dagegen sagt, wir müssen es aufgeben, den subjectiven Begriff als fest und selbstständig bestehen lassen zu wollen, wir müssen im Gegentheil von seiner Einseitigkeit abgehen. Beide Ansichten haben das Gemeinschaftliche, daß sie Voraussetzungen haben; das Verschiedene ist, das die moderne Welt das Concrete zum Grunde legt, die Anselmische Ansicht, die metaphysische, dagegen legt den absoluten Gedanken, die absolute Idee, die die Einheit des Begriffs und der Realität ist, zum Grunde. Diese alte Ansicht steht insofern höher, daß sie das Concrete nicht als empirischen Menschen, als empirische Wirklichkeit nimmt, sondern als Gedanken, auch darin steht sie höher, daß sie nicht am Unvollkommenen festhält. In der modernen Ansicht ist der Widerspruch des Concreten und des nur Begriffs nicht aufgelöst; der subjective Begriff ist, gilt, muß als subjectiv behalten werden, ist das Wirkliche. Die ältere Seite steht so bei weitem im Vortheil, weil sie den Grundton auf die Idee legt, die moderne Ansicht steht in einer Bestimmung weiter als sie, indem sie das Concrete als Einheit des Begriffs und der Realität setzt, wogegen die ältere Ansicht bei einem Abstractum von Vollkommenheit stehen blieb.

C. Die Eintheilung.

Die absolute, ewige Idee ist

I. an und für sich Gott in seiner Ewigkeit, vor Erschaffung der Welt, außerhalb der Welt;

II. Erschaffung der Welt. Dieses Erschaffene, dieses Andersseyn spaltet sich an ihm selbst in diese zwei Seiten, die physische Natur und den endlichen Geist. Dieses so Geschaffene

ist so ein Anderes, zunächst gesetzt außer Gott. Gott ist aber wesentlich, dieß Fremde, dieß Besondere, von ihm Getrenntgesetzte sich zu versöhnen, so wie die Idee sich dirimirt hat, abgefallen ist von sich selbst, diesen Abfall zu seiner Wahrheit zurückzubringen.

III. Das ist der Weg, der Proceß der Versöhnung, wodurch der Geist, was er von sich unterschieden in seiner Diremtion, seinem Urtheil, mit sich geeinigt hat, und so der heilige Geist ist, der Geist ist in seiner Gemeinde.

Das sind also nicht Unterschiede nach äußerlicher Weise, die wir machen, sondern das Thun, die entwickelte Lebendigkeit des absoluten Geistes selbst, das ist selbst ein ewiges Leben, das eine Entwickelung und Zurückführung dieser Entwickelung in sich selbst ist.

Die nähere Explication dieser Idee ist nun, daß der allgemeine Geist, das Ganze was er ist, sich selbst in seine drei Bestimmungen setzt, sich entwickelt, realisirt, und daß erst am Ende vollendet ist, was zugleich seine Voraussetzung ist. Er ist im Ersten als Ganzes, setzt sich voraus und ist ebenso nur am Ende. Der Geist ist so in den drei Formen, den drei Elementen zu betrachten, in die er sich setzt.

Diese drei angegebenen Formen sind: das ewige in und bei sich Seyn, die Form der Allgemeinheit; die Form der Erscheinung, die der Particularisation, das Seyn für Anderes; die Form der Rückkehr aus der Erscheinung in sich selbst, die absolute Einzelnheit.

In diesen drei Formen explicirt sich die göttliche Idee. Geist ist die göttliche Geschichte, der Proceß des Sichunterscheidens, Dirimirens und dieß in sich Zurücknehmens, er ist die göttliche Geschichte und diese Geschichte ist in jeder der drei Formen zu betrachten.

Sie sind in Rücksicht auf das subjective Bewußtseyn auch so zu bestimmen: Die erste Form als das Element des

Gedankens. Gott ist im reinen Gedanken, wie er an und für sich ist, offenbar ist, aber noch nicht zur Erscheinung gekommen ist. Gott in seinem ewigen Wesen bei sich selbst, aber offenbar. Die zweite Form ist, daß er im Element der Vorstellung ist, im Element der Particularisation, daß das Bewußtseyn befangen ist in Beziehung auf Anderes, dieß ist die Erscheinung. Das dritte Element ist das der Subjectivität als solcher. Diese Subjectivität ist theils die unmittelbare als Gemüth, Vorstellung, Empfindung, theils aber auch Subjectivität, die der Begriff ist, denkende Vernunft, Denken des freien Geistes, der erst durch die Rückkehr frei in sich ist.

In Beziehung auf Ort, Raum sind die drei Formen so zu erklären, indem sie als Entwicklung und Geschichte gleichsam an verschiedenen Orten vorgehen. So ist die erste göttliche Geschichte außer der Welt, raumlos außer der Endlichkeit, Gott wie er an und für sich ist. Das Zweite ist die göttliche Geschichte als real in der Welt, Gott im vollkommenen Daseyn. Das Dritte ist der innere Ort, die Gemeinde, zunächst in der Welt, aber zugleich sich zum Himmel erhebend, als Kirche ihn auf Erden schon in sich habend, voll Gnade, in der Welt wirksam, präsent.

Man kann auch nach der Zeit die drei Elemente unterschieden bestimmen. Im ersten Elemente ist Gott außer der Zeit, als ewige Idee, in dem Element der Ewigkeit, der Ewigkeit, insofern sie der Zeit gegenüber gestellt wird. So explicirt sich diese an und für sich seyende Zeit und legt sich auseinander in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. So ist die göttliche Geschichte zweitens als Erscheinung, ist als Vergangenheit, sie ist, hat Seyn, aber ein Seyn, das zum Schein herabgesetzt ist, als Erscheinung ist sie unmittelbares Daseyn, das auch zugleich negirt ist, dieß ist Vergangenheit. Die göttliche Geschichte ist so als Vergangenheit, als das eigentlich Geschichtliche. Das dritte Element ist die Gegenwart, aber nur die beschränkte Gegenwart, nicht die ewige Gegenwart, sondern die, die Vergangenheit und Zukunft von sich unterscheidet, die das Element des Gemüths ist, der unmittelbaren Subjectivität geistiges Jetztseyn. Aber die Gegenwart soll auch das dritte seyn, die Gemeinde erhebt sich auch in den Himmel, so ist es auch eine Gegenwart, die sich erhebt, wesentlich versöhnt, vollendet durch die Negation ihrer Unmittelbarkeit zur Allgemeinheit, eine Vollendung, die aber noch nicht ist, und die so als Zukunft zu fassen ist. Ein Jetzt der Gegenwart, das die Vollendung vor sich hat, aber diese ist unterschieden von diesem Jetzt, das noch Unmittelbarkeit ist, und ist als Zukunft gesetzt.

Wir haben überhaupt die Idee zu betrachten als göttliche Selbstoffenbarung und diese Offenbarung ist in den drei angegebenen Bestimmungen zu nehmen.

Nach der ersten ist Gott für den endlichen Geist rein nur als Denken: dieß ist das theoretische Bewußtseyn, worin das denkende Subject sich ganz ruhig verhält, noch nicht in dieß Verhältniß selbst, in den Proceß gesetzt ist, sondern in der ganz unbewegten Stille des denkenden Geistes sich verhält, da ist Gott gedacht für ihn und dieser ist so in dem einfachen Schlusse, daß er sich durch seinen Unterschied, der aber hier nur noch in der reinen Idealität ist und nicht zur Aeußerlichkeit kommt, mit sich selbst zusammenschließt, unmittelbar bei sich selbst ist. Dieß ist das erste Verhältniß, das nur für das denkende Subject ist, welches von dem reinen Inhalt allein eingenommen ist. Dieß ist das Reich des Vaters.

Die zweite Bestimmung ist das Reich des Sohnes, worin Gott für die Vorstellung im Elemente des Vorstellens überhaupt ist — das Moment der Besonderung überhaupt. In diesem zweiten Standpunkt erhält jetzt das, was im ersten das Andre Gottes war, ohne aber diese Bestimmung zu haben, die Bestimmung des Andern. Dort auf dem ersten

Standpunkte ist Gott als der Sohn, nicht unterschieden vom Vater, aber nur in der Weise der Empfindung ausgesprochen: im zweiten Elemente erhält aber der Sohn die Bestimmung als Anderes, und aus der reinen Idealität des Denkens wird so in die Vorstellung hinübergetreten. Wenn nach der ersten Bestimmung Gott nur einen Sohn erzeugt, so bringt er hier die Natur hervor; hier ist das Andere die Natur, der Unterschied kommt so zu seinem Rechte: das Unterschiedene ist die Natur, die Welt überhaupt und der Geist, der sich darauf bezieht, der natürliche Geist; hier tritt das, was wir vorhin Subject geheißen haben, selbst als Inhalt ein: der Mensch ist hier verflochten mit dem Inhalt. Indem der Mensch sich hier auf die Natur bezieht und selbst natürlich ist, so ist er dieß nur innerhalb der Religion: es ist somit die religöse Betrachtung der Natur und des Menschen. Der Sohn tritt in die Welt, dieß ist der Beginn des Glaubens; es ist schon im Sinne des Glaubens gesagt, wenn wir vom Hereintreten des Sohnes sprechen. Für den endlichen Geist als solchen kann Gott eigentlich nicht seyn, denn insofern er für ihn ist, so liegt unmittelbar darin, daß der endliche Geist seine Endlichkeit nicht als ein Seyendes festhalte, sondern daß er im Verhältniß zum Geist ist, sich mit Gott versöhne. Als endlicher Geist ist er gestellt als Abfallen, als Trennung gegen Gott; so ist er in Widerspruch gegen dieß sein Object, seinen Inhalt und dieser Widerspruch ist zunächst das Bedürfniß seiner Aufhebung. Dieß Bedürfniß ist der Anfang und das Weitere ist, daß Gott für den Geist werde, daß sich der göttliche Inhalt ihm vorstelle, aber dann zugleich der Geist in empirisch endlicher Weise ist, so erscheint es ihm in empirischer Weise, was Gott ist. Aber indem das Göttliche in dieser Geschichte für ihn hervortritt, so verliert sie den Character äußerliche Geschichte zu seyn, sie wird göttliche Geschichte, die Geschichte der Manifestation Gottes selbst. — Dieß macht den Uebergang zum Reiche des Geistes, welches das Bewußtseyn enthält, daß der Mensch an sich mit Gott versöhnt ist, und daß die Versöhnung für den Menschen ist; der Proceß der Versöhnung selbst ist im Cultus enthalten.

Zu bemerken ist noch, daß wir nicht, wie früher, die Unterschiede gemacht haben von Begriff, Gestalt und Cultus, in der Abhandlung selbst wird sich das Verhältniß zeigen, wie der Cultus unmittelbar überall eingreift. Im Allgemeinen kann hier Folgendes bemerkt werden. Das Element, in dem wir sind, ist der Geist, der Geist ist sich manifestiren, ist schlechthin für sich, wie er gefaßt ist, ist er nie allein, sondern immer mit der Bestimmung offenbar zu seyn, für ein Anderes, für sein Anderes, d. h. für die Seite, die der endliche Geist ist, und der Cultus ist das Verhältniß des endlichen Geistes zum absoluten, deshalb haben wir die Seite des Cultus in jedem dieser Elemente vor uns.

Wir haben dabei den Unterschied zu machen, wie die Idee in den verschiedenen Elementen für den Begriff ist, und wie dieß zur Vorstellung kommt. Die Religion ist allgemein, nicht nur für den ausgebildeten, begreifenden Gedanken, für das philosophische Bewußtseyn, sondern die Wahrheit der Idee Gottes ist offenbar auch für das vorstellende Bewußtseyn und hat die nothwendigen Bestimmungen, die von der Vorstellung unzertrennlich sind.

I.

Gott in seiner ewigen Idee an und für sich.

So betrachtet im Element des Gedankens ist Gott, so zu sagen, vor oder außer Erschaffung der Welt. Insofern er so in sich ist, ist dieß die ewige Idee, die noch nicht in ihrer Realität gesetzt ist, selbst nur noch die abstracte Idee.

Gott in seiner ewigen Idee ist so noch im abstracten Element des Denkens, nicht des Begreifens. Diese reine Idee ist es, was wir schon kennen. Es ist dieß das Element des Ge-

dankens, die Idee in ihrer ewigen Gegenwart, wie sie für den freien Gedanken ist, der dieß zur Grundbestimmung hat, ungetrübtes Licht, Identität mit sich zu seyn: ein Element, das noch nicht mit dem Andersseyn behaftet ist.

In diesem Elemente ist

1. Bestimmung nothwendig, insofern das Denken überhaupt verschieden ist vom begreifenden Denken. Die ewige Idee ist an und für sich im Gedanken, Idee in ihrer absoluten Wahrheit. Die Religion hat also Inhalt und der Inhalt ist Gegenstand, die Religion ist Religion der Menschen und der Mensch ist denkendes Bewußtseyn unter andern auch, also muß die Idee auch für das denkende Bewußtseyn seyn; aber der Mensch ist nicht nur auch so, sondern im Denken erst ist er wahrhaft, nur dem Denken ist der allgemeine Gegenstand, ist das Wesen des Gegenstandes, und da in der Religion Gott der Gegenstand ist, so ist er wesentlich dem Denken der Gegenstand. Er ist Gegenstand wie der Geist Bewußtseyn ist, und für das Denken ist er, weil es Gott ist, der der Gegenstand ist.

Sinnlich, reflectirendes Bewußtseyn ist nicht das, für welches Gott als Gott seyn kann, d. h. nach seiner ewig an und für sich seyenden Wesenheit, seine Erscheinung ist etwas Anderes, diese ist für sinnliches Bewußtseyn. Wäre Gott nur in der Empfindung, so ständen die Menschen nicht höher wie der Thiere, er ist zwar auch für das Gefühl, aber nur in der Erscheinung. Er ist auch nicht für das raisonnirende Bewußtseyn; das Reflectiren ist wohl auch Denken, aber auch Zufälligkeit, für welche der Inhalt dieser und jener Beliebige und Beschränkte ist; solcher Inhalt ist Gott auch nicht. Er ist also wesentlich für den Gedanken. Dieß müssen wir sagen, wenn wir vom Subjectiven, vom Menschen ausgehen. Aber eben dahin gelangen wir auch, wenn wir von Gott anfangen. Der Geist ist nur als sich offenbarend, sich unterscheidend für den Geist, für den er ist, dieß ist die ewige Idee, der denkende Geist,

Geist im Elemente seiner Freiheit. In diesem Felde ist Gott das Sichoffenbaren, weil er Geist ist, er ist aber noch nicht das Erscheinen. Es ist also wesentlich, daß Gott für den Geist ist.

Der Geist ist der denkende. In diesem reinen Denken ist das Verhältniß unmittelbar und ist kein Unterschied, der sie schiede, es ist nichts zwischen ihnen, Denken ist die reine Einheit mit sich selbst, wo alles Finstere, alles Dunkele verschwindet. Dieß Denken kann auch reine Anschauung genannt werden, als diese einfache Thätigkeit des Denkens, so daß zwischen dem Subject und Object nichts ist, beide eigentlich noch nicht vorhanden sind. Dieß Denken hat keine Beschränkung, ist diese allgemeine Thätigkeit, der Inhalt ist nur das Allgemeine selbst; es ist das reine Pulsiren in sich selbst. Es kommt aber auch

2. zur absoluten Diremtion. Wie findet diese Unterscheidung statt? Actu ist das Denken unbeschränkt. Der nächste Unterschied ist, daß die zwei Seiten, die wir gesehen haben als die zweierlei Weisen des Princips, nach den Ausgangspunkten unterschieden sind. Die eine Seite, das subjective Denken, ist die Bewegung des Denkens, insofern es ausgeht vom unmittelbaren, einzelnen Seyn, sich darin erhebt zu dem Allgemeinen, Unendlichen, wie dieß bei den ersten Beweisen vom Daseyn Gottes ist. Insofern es bei dem Allgemeinen angekommen ist, ist das Denken unbeschränkt, sein Ende ist unendlich reines Denken, so daß aller Nebel der Endlichkeit verschwunden ist, da denkt es Gott, alle Besonderung ist verschwunden, und so fängt die Religion, das Denken Gottes an. Die zweite Seite ist die, die den anderen Ausgangspunkt hat, die von dem Allgemeinen, von dem Resultat jener ersten Bewegung, vom Denken, vom Begriff ausgeht. Das Allgemeine ist aber auch wieder in sich selbst Bewegung und es ist dieß, sich in sich zu unterscheiden, den Unterschied so in sich zu hal-

ten, aber so, daß er die Allgemeinheit nicht trübe. Hier ist die Allgemeinheit einen Unterschied in sich habend und mit sich zusammengehend. Dieß ist der abstracte Inhalt des Denkens, welches abstractes Denken das Resultat ist, das sich ergeben hat.

Beide Seiten stellen sich so einander gegenüber. Das subjective Denken, das Denken des endlichen Geistes ist auch Proceß, Vermittelung in sich, aber dieser Proceß fällt außer ihm, hinter ihm, erst insofern es sich erhoben hat, fängt die Religion an, es ist so in der Religion reines, bewegungsloses, abstractes Denken, das Concrete fällt hingegen in seinen Gegenstand, denn dieß ist das Denken, das vom Allgemeinen anfängt, sich unterscheidet und damit zusammengeht, dieß Concrete ist der Gegenstand für das Denken, als Denken überhaupt. Dieß Denken ist so das abstracte Denken und darum das Endliche, denn das Abstracte ist endlich, das Concrete ist die Wahrheit, ist der unendliche Gegenstand.

3. Gott ist der Geist; er ist in abstracter Bestimmung so bestimmt als der allgemeine Geist, der sich besondert; dieß ist die absolute Wahrheit, und die Religion ist die wahre, die diesen Inhalt hat.

Der Geist ist dieser Proceß, ist Bewegung, Leben, dieß ist, sich zu unterscheiden, bestimmen und die erste Unterscheidung ist, daß er ist als diese allgemeine Idee selbst. Dieß Allgemeine enthält die ganze Idee, aber enthält sie auch nur, ist nur Idee an sich.

In dem Urtheil ist das Andere, das dem Allgemeinen Gegenüberstehende, das Besondere, Gott als das von ihm Unterschiedene, aber so daß dieses Unterschiedene seine ganze Idee ist an und für sich, so daß diese zwei Bestimmungen auch für einander dasselbe, diese Identität, das Eine sind, daß dieser Unterschied nicht nur an sich aufgehoben ist, daß nicht nur wir dieß wissen, sondern daß es gesetzt ist, daß sie dasselbe sind, daß insofern diese Unterschiede sich aufheben,

als dieses Unterscheiden eben so ist, den Unterschied als keinen zu setzen und so das Eine in dem Andern bei sich selbst ist.

Dieß, daß es so ist, ist nun der Geist selbst oder nach Weise der Empfindung ausgedrückt, die ewige Liebe. Der heilige Geist ist die ewige Liebe. Wenn man sagt: Gott ist die Liebe, so ist es sehr groß, wahrhaft gesagt, aber es wäre sinnlos, dieß nur so einfach als einfache Bestimmung aufzufassen, ohne es zu analysiren, was die Liebe ist.

Denn die Liebe ist ein Unterscheiden Zweier, die doch für einander schlechthin nicht unterschieden sind. Das Gefühl und Bewußtseyn dieser Identität ist die Liebe, dieses außer mir zu seyn: ich habe mein Selbstbewußtseyn nicht in mir, sondern im Andern, aber dieses Andere, in dem ich nur befriedigt bin, meinen Frieden mit mir habe — und ich bin nur, indem ich Frieden in mir habe; habe ich diesen nicht, so bin ich der Widerspruch, der auseinandergeht — dieses Andere, indem es eben so außer mir ist, hat sein Selbstbewußtseyn nur in mir und Beide sind nur dieses Bewußtseyn ihres Außerseyns und ihrer Identität, dieß Anschauen, dieß Fühlen, dieß Wissen der Einheit — das ist die Liebe.

Gott ist die Liebe, d. i. dieß Unterscheiden und die Nichtigkeit dieses Unterschieds, ein Spiel dieses Unterscheidens, mit dem es kein Ernst ist, das eben so als aufgehoben gesetzt ist d. h. die ewige, einfache Idee.

Diese ewige Idee ist denn in der christlichen Religion ausgesprochen als das, was die heilige Dreieinigkeit heißt, das ist Gott selbst, der ewig dreieinige.

Gott ist hier nur für den denkenden Menschen, der sich still für sich zurückhält. Die Alten haben das Enthusiasmus geheißen; es ist die rein theoretische Betrachtung, die höchste Ruhe des Denkens, aber zugleich die höchste Thätigkeit, die reine Idee Gottes zu fassen und sich derselben bewußt zu werden. — Das Mysterium des Dogma's von dem, was Gott ist, wird den

Menschen mitgetheilt, sie glauben daran und werden schon der höchsten Wahrheit gewürdigt, wenn sie es nur in ihre Vorstellung aufnehmen, ohne daß sie sich der Nothwendigkeit dieser Wahrheit bewußt sind, ohne daß sie dieselbe *begreifen*. Die Wahrheit ist die Enthüllung dessen, was der Geist an und für sich ist; der Mensch ist selbst Geist, also ist für ihn die Wahrheit, aber zunächst hat die Wahrheit, die an ihn kommt, noch nicht die Form der Freiheit für ihn und sie ist nur ein Gegebenes und Empfangenes für ihn, das er aber nur empfangen kann, weil er der Geist ist. Diese Wahrheit, diese Idee ist das *Dogma der Dreieinigkeit* genannt worden — Gott ist der Geist, die *Thätigkeit des reinen Wissens*, die bei sich selbst seyende Thätigkeit. *Aristoteles* vornehmlich hat Gott in der abstracten Bestimmung der Thätigkeit aufgefaßt. Die reine Thätigkeit ist Wissen (in der scholastischen Zeit: actus purus), um aber als Thätigkeit gesetzt zu seyn, muß sie in ihren Momenten gesetzt seyn: zum Wissen gehört ein *Anderes*, das gewußt wird, und indem das Wissen es weiß, so ist es ihm angeeignet. Hierin liegt, daß Gott, das ewig an und für sich Seyende, sich ewig erzeugt als seinen Sohn, sich von sich unterscheidet — das absolute Urtheil. Was er aber so sich von sich unterscheidet, hat *nicht* die *Gestalt eines Andersseyns*, sondern das Unterschiedne ist unmittelbar nur das, von dem es geschieden worden. *Gott ist Geist*, keine Dunkelheit, keine Färbung oder Mischung tritt in dieß reine Licht. Das Verhältniß von Vater und Sohn ist aus dem organischen Leben genommen und ist vorstellungsweise gebraucht: dieß natürliche Verhältniß ist nur bildlich und daher nie ganz dem entsprechend, was ausgedrückt werden soll. Wir sagen, Gott erzeugt ewig seinen Sohn, Gott unterscheidet sich von sich, so fangen wir von Gott zu sprechen an, er thut dieß und ist in dem gesetzten Andern schlechthin bei sich selbst (die Form der Liebe): aber wir müssen wohl wissen, daß Gott dieß *ganze*

Thun selbst ist. Gott ist der Anfang, er thut dieß, aber er ist eben so auch nur das Ende, die Totalität: so als Totalität ist Gott der Geist. Gott als bloß der Vater ist noch nicht das Wahre (so ohne den Sohn ist er in der jüdischen Religion gewußt), er ist vielmehr *Anfang und Ende*; er ist seine Voraussetzung, macht sich selbst zur Voraussetzung (dieß ist nur eine andere Form des Unterscheidens), er ist der ewige Proceß. — Es hat etwa die Form eines Gegebenen, daß dieß die Wahrheit und die absolute Wahrheit ist; daß es aber als das an und für sich Wahre gewußt wird, das ist das Thun der Philosophie und der ganze Inhalt derselben. In ihr zeigt sichs, daß aller Inhalt der Natur, des Geistes sich dialektisch in diesen Mittelpunkt als seine absolute Wahrheit drängt. Hier ist es nicht mehr darum zu thun, zu beweisen, daß das Dogma, dieß stille Mysterium, die ewige Wahrheit ist: dieß geschieht, wie gesagt, in der ganzen Philosophie.

Zur nähern Erläuterung dieser Bestimmungen kann noch Folgendes bemerkt werden.

a. Wenn von Gott ausgesagt wird, was er ist, so werden zunächst die *Eigenschaften* angegeben: das ist Gott, er wird durch *Prädicate* bestimmt: dieß ist die Weise der Vorstellung, des Verstandes. Prädicate sind Bestimmtheiten, Besonderungen: Güte, Allmacht ꝛc.

Die Prädicate sind zwar nicht natürliche Unmittelbarkeit, aber durch die Reflexion sind sie stehend gemacht und dadurch ist der bestimmte Inhalt eben so unbeweglich fest für sich geworden als es der natürliche Inhalt ist, unter dem Gott in der Naturreligion vorgestellt wurde. Die natürlichen Gegenstände, wie die Sonne, Meer u. s. w. *sind*, die Reflexionsbestimmungen sind aber eben so *identisch mit sich* als die natürliche Unmittelbarkeit.

Indem die Morgenländer das Gefühl haben, daß dieß nicht die wahrhafte Weise sey, die Natur Gottes auszusprechen,

so sagen sie: er sey πολυώνυμος, lasse sich nicht erschöpfen durch Prädicate: denn Namen sind in diesem Sinn dasselbe als Prädicate.

Das eigentlich Mangelhafte dieser Weise, Gott durch Prädicate zu bestimmen, besteht darin, wodurch eben diese unendliche Menge von Prädicaten kommt, daß diese Prädicate nur *besondere* Bestimmungen sind und *viele* solche besondere Bestimmungen, deren Träger das in sich selbst unterschiedslose Subject ist. Indem es besondere Bestimmungen sind und man diese Besonderheiten nach ihrer *Bestimmtheit* betrachtet, man sie *denkt*, kommen sie in *Entgegensetzung*, *Widerspruch* und diese Widersprüche sind dann nicht *aufgelöst*.

Dieß erscheint auch so, daß diese Prädicate ausdrücken sollen *Beziehung Gottes auf die Welt*, die Welt ist ein Anderes als Gott. Als Besonderheiten sind sie seiner Natur nicht angemessen: darin liegt die andere Weise, sie zu betrachten als Beziehungen Gottes auf die Welt, Allgegenwart, Allweisheit Gottes in der Welt.

Sie enthalten nicht die wahrhafte Beziehung Gottes auf sich selbst, sondern auf Anderes, die Welt, so sind sie *beschränkt*, dadurch kommen sie in Widerspruch. Wir haben das Bewußtseyn, daß Gott so nicht lebendig dargestellt ist, wenn so viele Besonderheiten nacheinander aufgezählt werden. Ihr Widerspruch wird auch nicht wahrhaft aufgelöst durch die Abstraction ihrer Bestimmtheit, wenn der Verstand fordert, man solle sie nur sensu eminentiori nehmen. Die wahre Auflösung des Widerspruchs ist in der *Idee* enthalten, die das sich Bestimmen Gottes zum Unterschiedenen seiner von sich selbst, aber das ewige Aufheben des Unterschiedes ist.

Der belassene Unterschied wäre Widerspruch: wenn der Unterschied fest bliebe, so entstände die Endlichkeit — Beide sind selbstständig gegen einander und auch in Beziehung. Die Idee ist nicht, den Unterschied zu belassen, sondern ihn ebenso aufzulösen: Gott setzt sich in diesen Unterschied und hebt ihn ebenso auch auf.

Wenn wir nun von Gott Prädicate angeben, so, daß sie besondere sind, so sind wir zunächst bemüht, diesen Widerspruch aufzulösen. Das ist ein äußerliches Thun, *unsere* Reflexion und damit, daß es *äußerlich* ist, *in uns* fällt, nicht Inhalt der göttlichen Idee ist, so ist darin enthalten, daß die Widersprüche *nicht* aufgelöst werden können. Die Idee ist selbst dieß, den Widerspruch aufzuheben, das ist ihr eigener Inhalt, Bestimmung, diesen Unterschied zu setzen und absolut aufzuheben, und das ist die Lebendigkeit der Idee selbst.

b. In den metaphysischen Beweisen vom Daseyn Gottes sehen wir den Gang, vom Begriff zum Seyn zu kommen, daß der Begriff nicht nur Begriff ist, sondern auch *ist*, Realität hat. Auf dem Standpunkt, den wir jetzt haben, entsteht das Interesse, vom Begriff zum Seyn überzugehen.

Der göttliche Begriff ist der reine Begriff, der Begriff ohne alle Beschränkung; die Idee enthält, daß der Begriff sich bestimmt, damit als das Unterschiedene seiner sich setzt: das ist Moment der göttlichen Idee selbst, und weil der denkende, reflectirende Geist diesen Inhalt vor sich hat, so liegt darin das Bedürfniß dieses Uebergangs, dieser Fortbewegung.

Das Logische des Uebergangs ist in jenen sogenannten Beweisen enthalten: es soll am Begriff selbst, vom Begriff aus und zwar durch den Begriff zur Objectivität, zum Seyn übergegangen werden im Element des Denkens. Dieß, was als subjectives Bedürfniß erscheint, ist Inhalt, ist das *eine* Moment der göttlichen Idee selbst.

Wenn wir sagen: Gott hat eine Welt erschaffen, so ist das auch ein Uebergang vom Begriff zur Objectivität, allein die Welt ist da bestimmt als das wesentlich Andere Gottes, die Negation von Gott außer, ohne Gott, gottlos seyend. Insofern die *Welt* als dieß *Andere* bestimmt ist, haben wir nicht vor

uns den Unterschied als am Begriff selbst, im Begriff gehalten, d. h. das Seyn, die Objectivität soll am Begriff aufgezeigt werden, als Thätigkeit, Folge, Bestimmen des Begriffs selbst.

Es ist damit also aufgezeigt, daß dieß derselbe Inhalt an sich ist, der Bedürfniß ist in der Form jenes Beweises vom Daseyn Gottes. In der absoluten Idee, im Element des Denkens ist Gott dieß schlechthin concrete Allgemeine, d. i. sich als Anderes zu setzen, so aber, daß dieß Andere unmittelbar sogleich bestimmt ist als Gott selbst, daß der Unterschied nur ideell, unmittelbar aufgehoben ist, nicht die Gestalt der Aeußerlichkeit gewinne, und das heißt eben, daß das Unterschiedene an und im Begriff aufgezeigt werden soll.

Es ist das Logische, in welchem es sich zeigt, daß aller bestimmte Begriff dieß ist, sich selbst aufzuheben, als der Widerspruch seiner zu seyn, damit das Unterschiedene seiner zu werden, und sich als solches zu setzen, und so ist der Begriff selbst noch mit dieser Einseitigkeit, Endlichkeit behaftet, daß er ein Subjectives ist, die Bestimmungen des Begriffs, die Unterschiede nur als ideell, nicht in der That als Unterschiede gesetzt sind. Das ist der Begriff, der sich objectivirt.

Wenn wir sagen: Gott, so haben wir nur sein Abstraktum gesagt, oder Gott der Vater, das Allgemeine, so haben wir ihn nur nach der Endlichkeit gesagt. Seine Unendlichkeit ist eben dieß, daß er diese Form der abstracten Allgemeinheit, der Unmittelbarkeit aufhebt, wodurch der Unterschied gesetzt ist, aber er ist ebenso, diesen Unterschied aufzuheben. Damit ist er erst wahrhafte Wirklichkeit, Wahrheit, Unendlichkeit.

Diese Idee ist die speculative Idee, d. h. das Vernünftige, insofern es gedacht wird, das Denken des Vernünftigen. Das nicht speculative, das verständige Denken ist, in welchem stehen geblieben wird beim Unterschied als Unterschied, so Endliches und Unendliches. Es wird den Beiden Absolutheit zugeschrieben, doch auch Beziehung aufeinander, insofern Einheit, damit Widerspruch.

c. Diese speculative Idee ist dem Sinnlichen entgegengesetzt, auch dem Verstande: sie ist daher ein Geheimniß für die sinnliche Betrachtungsweise und auch für den Verstand. Für Beide ist sie ein μυστήριον, d. h. in Absicht auf das, was das Vernünftige darin ist. Ein Geheimniß im gewöhnlichen Sinn, ist die Natur Gottes nicht, in der christlichen Religion am wenigsten, da hat sich Gott zu erkennen gegeben, gezeigt, was er ist, da ist er offenbar; aber ein Geheimniß ist es für das sinnliche Wahrnehmen, Vorstellen, für die sinnliche Betrachtungsweise und für den Verstand.

Das Sinnliche überhaupt hat zu seiner Grundbestimmung die Aeußerlichkeit, das Außereinander: im Raum sind die Unterschiede neben, in der Zeit nach einander: Raum und Zeit ist die Aeußerlichkeit, in der sie sind. Die sinnliche Betrachtungsweise ist gewohnt, so Verschiedenes vor sich zu haben, das außereinander ist. Da liegt zu Grunde, daß die Unterschiede so für sich, außereinander bleiben.

Für sie ist so das, was in der Idee ist, ein Geheimniß: denn da ist eine ganz andere Weise, Verhältniß, Kategorie, als die Sinnlichkeit hat. Die Idee ist dieß Unterscheiden, das eben so kein Unterschied ist, das nicht beharrt bei diesem Unterschied. Gott schaut in dem Unterschiedenen sich an, ist in seinem Anderen nur mit sich selbst verbunden, ist darin nur bei sich selbst, nur mit sich zusammengeschlossen, er schaut sich in seinem Anderen an.

Das ist dem Sinnlichen ganz zuwider: im Sinnlichen ist Eines hier und das Andere da, Jedes gilt als ein Selbstständiges, es gilt dafür, nicht so zu seyn, daß es ist, indem es sich selbst in einem Anderen hat. Im Sinnlichen können nicht zwei Dinge an Einem und demselben Orte seyn, sie schließen sich aus.

In der Idee sind die Unterschiede gesetzt nicht sich ausschließend, sondern so, daß sie nur sind in diesem sich Zusammenschließen des Einen mit dem Andern. Das ist das wahrhaft Uebersinnliche, nicht das gewöhnliche Uebersinnliche, das droben seyn soll: denn das ist ebenso ein Sinnliches, d. h. außereinander und gleichgültig. Sofern Gott als Geist bestimmt ist, so ist die Aeußerlichkeit aufgehoben; darum ist das ein Mysterium für die Sinne.

Ebenso ist diese Idee über dem Verstand, ein Geheimniß für ihn, denn der Verstand ist dieß Festhalten, Perenniren bei den Denkbestimmungen als schlechthin außereinander, verschieden, selbstständig gegeneinander bleibender, feststehender. Das Positive ist nicht, was das Negative, Ursache — Wirkung.

Aber ebenso wahr ist es auch für den Begriff, daß diese Unterschiede sich aufheben. Weil sie Unterschiedene sind, bleiben sie endlich und der Verstand ist, beim Endlichen zu beharren und beim Unendlichen selbst hat er auf der einen Seite das Unendliche und auf der anderen das Endliche.

Das Wahre ist, daß das Endliche und das Unendliche, das dem Endlichen gegenübersteht, keine Wahrheit haben, sondern selbst nur Vorübergehende sind. Insofern ist dieß ein Geheimniß für die sinnliche Vorstellung und für den Verstand, und sie sträuben sich gegen das Vernünftige der Idee. Die Gegner der Dreieinigkeitslehre sind nur die sinnlichen und die Verstandes-Menschen.

Der Verstand kann ebenso wenig irgend etwas Anderes, die Wahrheit von irgend Etwas fassen. Das thierisch-Lebendige existirt auch als Idee, als Einheit des Begriffs, der Seele und der Leiblichkeit. Für den Verstand ist Jedes für sich: allerdings sind sie unterschieden, aber ebenso dieß, den Unterschied aufzuheben; die Lebendigkeit ist nur dieser perennirende Proceß. Das Lebendige ist, hat Triebe, Bedürfniß, damit hat es den Unterschied in ihm selbst, daß er in ihm entsteht. So ist es

ein Widerspruch und der Verstand faßt solche Unterschiede so auf, der Widerspruch löse sich nicht auf: wenn sie in Beziehung gebracht werden, so sey eben nur der Widerspruch, der nicht zu lösen sey.

Das ist so, er kann nicht aufhören, wenn die Unterschiedenen festgehalten werden als perennirend Unterschiedene, eben weil bei diesen Unterschieden beharrt wird. Das Lebendige hat Bedürfnisse und ist so Widerspruch, aber die Befriedigung ist Aufheben des Widerspruchs.

Im Trieb, Bedürfniß bin ich in mir selbst von mir unterschieden. Aber das Leben ist dieß, den Widerspruch, das Bedürfniß zu befriedigen, zum Frieden zu bringen, aber so, daß der Widerspruch auch wieder entsteht: es ist die Abwechslung des Unterscheidens, des Widerspruchs und des Aufhebens des Widerspruchs.

Beides ist der Zeit nach verschieden, das Nacheinander ist da vorhanden, es ist deshalb endlich. Aber für sich Trieb und Befriedigung betrachtend faßt der Verstand auch dieß nicht, daß im Affirmativen, im Selbstgefühl selbst zugleich die Negation des Selbstgefühls, die Schranke, der Mangel ist, ich aber als Selbstgefühl greife zugleich über diesen Mangel über.

Das ist die bestimmte Vorstellung von μυστήριον. Mysterium heißt man auch das Unbegreifliche; was unbegreiflich heißt, ist eben der Begriff selbst, das Speculative, daß das Vernünftige gedacht wird: durchs Denken ist es eben, daß der Unterschied bestimmt auseinandertritt.

Das Denken des Triebs ist nur die Analyse dessen, was der Trieb ist: die Affirmation und darin die Negation, das Selbstgefühl, die Befriedigung und der Trieb. Ihn denken heißt das Unterschiedene erkennen, was darin ist. Ist nun der Verstand dazu gekommen, so sagt er: dieß ist ein Widerspruch, und er bleibt dabei, bleibt bei ihm stehen gegen die Erfahrung, daß das Leben selbst es ist, den Widerspruch aufzuheben.

Wenn nun der Trieb analysirt wird, erscheint der Widerspruch und da kann man sagen: der Trieb ist etwas Unbegreifliches. Die Natur Gottes ist ebenso das Unbegreifliche. Dieß Unbegreifliche ist eben nichts Anderes, als der Begriff selbst, der dieß in sich enthält, zu unterscheiden, und der Verstand bleibt bei diesem Unterschied stehen.

So sagt er: das ist nicht zu fassen; denn das Princip des Verstandes ist die abstracte Identität mit sich, nicht die concrete, daß diese Unterschiede in Einem sind. Für den Verstand ist Gott das Eine, das Wesen der Wesen. Diese unterschiedslose, leere Identität ist das falsche Gebilde des Verstandes und der modernen Theologie. Gott ist Geist, das sich Gegenständlichmachende und sich darin selbst wissend, das ist die concrete Identität und so ist die Idee auch ein wesentliches Moment. Aber nach der abstracten Identität sind das Eine und das Andere selbstständig für sich und ebenso beziehen sie sich aufeinander: also ist der Widerspruch da.

Das heißt nun das Unbegreifliche. Das Auflösen des Widerspruchs ist der Begriff; zur Auflösung des Widerspruchs kommt der Verstand nicht, weil er von seiner Voraussetzung ausgeht: sie sind und bleiben schlechthin selbstständig gegeneinander.

Dazu, daß man sagt, die göttliche Idee sey unbegreiflich, trägt bei, daß, indem die Religion, die Wahrheit für alle Menschen ist, der Inhalt der Idee erscheint in sinnlicher Form, oder in Form des Verständigen. In sinnlicher Form — so haben wir die Ausdrücke Vater und Sohn, ein Verhältniß, das im Lebendigen Statt findet, eine Bezeichnung, die vom Sinnlichlebendigen hergenommen ist.

Es ist in der Religion die Wahrheit dem Inhalt nach geoffenbart, aber ein Anderes ist, daß er in Form des Begriffs, des Denkens, der Begriff in speculativer Form ist. Wie glücklich daher jene dem Glauben gegebenen, naiven Formen seyen,

wie: Erzeugen, Sohn u. s. f., wenn sich der Verstand daran macht und seine Kategorien hineinbringt, so werden sie sogleich verkehrt und wenn er Lust hat, braucht er gar nicht aufzuhören, Widersprüche darin aufzuzeigen. Dazu hat er die Macht und das Recht durch die Unterscheidung und die Reflexion derselben in sich. Aber Gott, der Geist, ist es eben selbst auch, der diese Widersprüche aufhebt. Er hat nicht erst auf diesen Verstand gewartet, diese Bestimmungen, welche den Widerspruch enthalten, wegzubringen. Der Geist ist eben dieß, sie wegzubringen. Aber ebenso dieß, diese Bestimmungen zu setzen, in sich zu unterscheiden, diese Diremtion.

Eine weitere Form der Verständigkeit ist, daß, wenn wir sagen: Gott in seiner ewigen Allgemeinheit ist dieß, sich zu unterscheiden, zu bestimmen, ein Anderes seiner zu setzen und den Unterschied ebenso aufzuheben, darin bei sich zu seyn und nur durch dieß Hervorgebrachtseyn ist der Geist — da kommt der Verstand hinzu, bringt seine Kategorien der Endlichkeit dazu, zählt eins, zwei, drei, mischt die unglückliche Form der Zahl hinein. Von der Zahl ist aber hier nicht die Rede; das Zählen ist das Gedankenloseste; bringt man also diese Form hinein, so bringt man die Begrifflosigkeit hinein.

Man kann mit der Vernunft alle Verstandesverhältnisse gebrauchen: aber sie vernichtet sie auch; so auch hier; aber das ist hart für den Verstand; denn er meint, damit, daß man sie gebraucht, ein Recht gewonnen zu haben; aber man mißbraucht sie, wenn man sie so, wie hier, gebraucht, indem man sagt: drei ist eins. Widersprüche sind daher leicht in solchen Ideen aufzuzeigen, Unterschiede, die bis zum Entgegengesetzten gehen und der kahle Verstand weiß sich groß damit, dergleichen zu häufen. Alles Concrete, alles Lebendige ist, wie gezeigt, dieser Widerspruch in sich; nur der todte Verstand ist identisch in sich. Aber in der Idee ist der Widerspruch auch aufgelöst und die Auflösung erst ist die geistige Einheit selbst.

Die Momente der Idee zu zählen, drei Eins, scheint etwas ganz Unbefangenes, Natürliches, sich von selbst Verstehendes zu seyn. Allein ist nach der Weise der Zahl, die hier eingemischt wird, jede Bestimmung als Eins fixirt und drei Eins als nur Ein Eins zu fassen, so scheint das die härteste, wie man sagt etwa, unvernünftigste Forderung zu seyn. Allein dem Verstande schwebt nur jene absolute Selbstständigkeit des Eins vor, die absolute Trennung und Zersplitterung. Die logische Betrachtung zeigt hingegen das Eins als in sich dialektisch und nicht wahrhaft selbstständig zu seyn. Man brauchte sich nur an die Materie zu erinnern, die das wirkliche Eins ist, das Widerstand leistet — aber schwer ist, d. h. das Streben zeigt, nicht als Eins zu seyn, sondern ebenso sein Fürsichseyn aufzuheben, es als ein Nichtiges so selbst bekennt; freilich weil sie nur Materie, diese äußerste Aeußerlichkeit bleibt, bleibt es ebenso nur beim Sollen; die Materie ist noch die schlechteste, äußerste, ungeistigste Weise des Daseyns; aber die Schwere, dieß Aufheben des Eins, macht die Grundbestimmung der Materie aus.

Eins ist zunächst ganz abstract: diese Eins werden noch vertiefter auf geistige Weise ausgesprochen, indem sie als Personen bestimmt werden. Die Persönlichkeit ist dieß, was sich auf die Freiheit gründet, die erste, tiefste, innerste Freiheit, aber auch die abstracteste Weise, wie die Freiheit sich im Subject kund thut, daß es weiß: ich bin Person, ich bin für mich, das ist das schlechthin Spröde.

Indem also diese Unterschiede so bestimmt sind, Jedes als Eins oder gar als Person, durch diese unendliche Form, daß jedes Moment als Subject sey, scheint noch unüberwindlicher gemacht zu seyn, was die Idee fordert, diese Unterschiede zu betrachten als solche, die nicht unterschieden, sondern schlechthin Eins sind, das Aufheben dieses Unterschieds.

Zwei können nicht Eins seyn, jede Person ist ein Starres, Sprödes, Selbstständiges, Fürsichseyn. Die Kategorie des Eins zeigt die Logik, daß sie eine schlechte Kategorie ist — ganz abstractes Eins. Was aber die Persönlichkeit betrifft, so scheint damit der Widerspruch so weit getrieben, daß er keiner Auflösung fähig ist; aber sie ist doch darin, daß es nur Einer ist, diese dreifache Persönlichkeit, diese somit nur als verschwindendes Moment gesetzte Persönlichkeit spricht aus, daß der Gegensatz absolut, nicht als niedriger Gegensatz zu nehmen sey und gerade auf dieser Spitze hebt er sich selbst auf. Es ist der Charakter der Person, des Subjects vielmehr, seine Isolirung, Abgesondertheit aufzuheben.

Die Sittlichkeit, Liebe ist, seine Besonderheit, besondere Persönlichkeit aufzugeben, zur Allgemeinheit zu erweitern, ebenso Familie, Freundschaft, da ist diese Identität Eines mit dem Anderen vorhanden. Indem ich recht handle gegen den Anderen, betrachte ich ihn als identisch mit mir. In der Freundschaft, Liebe gebe ich meine abstracte Persönlichkeit auf und gewinne sie dadurch, die concrete.

Das Wahre der Persönlichkeit ist also eben dieß, sie durch dieß Versenken, Versenktseyn in das Andere zu gewinnen. Solche Formen des Verstandes zeigen sich unmittelbar in der Erfahrung als solche, die sich selbst aufheben.

In der Liebe, in der Freundschaft ist es die Person, die sich erhält und durch ihre Liebe ihre Subjectivität hat, die ihre Persönlichkeit ist. Wenn man hier in der Religion die Persönlichkeit abstract festhält, so hat man drei Götter und da ist die unendliche Form, die absolute Negativität vergessen, oder wenn die Persönlichkeit als unaufgelöst ist, so hat man das Böse, denn die Persönlichkeit, die sich nicht in der göttlichen Idee aufgiebt, ist das Böse. In der göttlichen Einheit ist die Persönlichkeit als aufgelöst gesetzt, nur in der Erscheinung ist die Negativität der Persönlichkeit unterschieden von dem, wodurch sie aufgehoben wird.

Die Dreieinigkeit ist in das Verhältniß vom Vater, Sohn und Geist gebracht worden, es ist dieß ein kindliches Verhältniß, eine kindliche, natürliche Form. Der Verstand hat keine solche Kategorie, kein solches Verhältniß, das hiermit in Rücksicht auf das Passende zu vergleichen wäre, es muß aber dabei gewußt werden, daß es nur bildlich ist, der Geist tritt nicht deutlich in dieß Verhältniß ein. Liebe wäre noch passender, der Geist ist aber das Wahrhafte.

Der abstracte Gott, der Vater, ist das Allgemeine, die ewige, umfangende, totale Besonderheit. Wir sind auf der Stufe des Geistes, das Allgemeine schließt hier alles in sich, das Andere, der Sohn, ist die unendliche Besonderheit, die Erscheinung, das Dritte, der Geist ist die Einzelnheit als solche, aber das Allgemeine als Totalität ist selbst Geist, alle Drei sind der Geist. Im Dritten sagen wir, ist Gott der Geist, aber dieser ist auch voraussetzend, das Dritte ist auch das Erste. Dieß ist wesentlich festzuhalten. Nämlich indem wir sagen: Gott an sich nach seinem Begriff ist die unmittelbare, sich dirimirende und in sich zurückkehrende Macht, so ist er dieß nur als die sich unmittelbar auf sich selbst beziehende Negativität, d. i. die absolute Reflexion in sich, was schon die Bestimmung des Geistes ist. Indem wir daher von Gott als in seiner ersten Bestimmung sprechen wollen, nach seinem Begriff und von da zu den anderen Bestimmungen kommen wollen, so sprechen wir hier schon von der dritten; das Letzte ist das Erste. Indem wir, um dieß, wenn man abstract anfängt, zu vermeiden, oder indem die Unvollkommenheit des Begriffs veranlaßt, von dem Ersten nur nach seiner Bestimmung zu sprechen, so ist es das Allgemeine und jene Thätigkeit, Erzeugen, Schaffen, ist schon ein vom abstract-Allgemeinen verschiedenes Princip, das als zweites Princip so erscheint und erscheinen kann, als das Manifestirende, sich Aeußernde (Logos, Sophia), wie das

erste als Abgrund. Es erläutert sich dieß durch die Natur des Begriffs. Bei jedem Zweck und bei jeder Lebendigkeit kommt es vor. Das Leben erhält sich, erhalten heißt in den Unterschied gehen, in den Kampf mit der Besonderheit, sich unterschieden finden gegen eine unorganische Natur. Das Leben ist so nur Resultat, indem es sich erzeugt hat, ist Product, das zweitens wieder producirt, dieß Producirte ist das Lebendige selbst, d. h. es ist die Voraussetzung seiner, es geht durch seinen Proceß hindurch und aus diesem kommt nicht Neues hervor, das Hervorgebrachte ist schon von Anfang. Ebenso ist es in der Liebe und Gegenliebe, insofern die Liebe ist, so ist der Anfang und alle Handlung nur Bestätigung ihrer, wodurch sie zugleich hervorgebracht und unterhalten wird, aber das Hervorgebrachte ist schon, es ist eine Bestätigung, wobei nichts herauskommt, als was schon ist. Ebenso setzt sich auch der Geist voraus, ist das Anfangende.

Der Unterschied, durch den das göttliche Leben hindurchgeht, ist nicht ein äußerlicher, sondern muß nur als innerlich bestimmt werden, so daß das Erste, der Vater, wie das Letzte zu fassen ist. Der Proceß ist so nichts als ein Spiel der Selbsterhaltung, der Vergewisserung seiner selbst.

Diese Bestimmung ist in der Rücksicht wichtig, weil sie das Kriterium ausmacht, viele Vorstellungen Gottes zu beurtheilen und das Mangelhafte darin zu beurtheilen und zu erkennen, und es kommt besonders davon her, daß oft diese Bestimmung übersehen oder verkannt wird.

Wir betrachten die Idee in ihrer Allgemeinheit, wie sie im reinen Denken, durch das reine Denken bestimmt ist. Diese Idee ist alle Wahrheit und die Eine Wahrheit, eben damit muß alles Besondere, was als Wahrhaftes aufgefaßt wird, nach der Form dieser Idee aufgefaßt werden.

Die Natur und der endliche Geist ist Product Gottes, es ist also Vernünftigkeit in ihnen: daß es von Gott gemacht ist,

enthält, daß es in sich Wahrheit, die göttliche Wahrheit überhaupt, d. i. die Bestimmung dieser Idee überhaupt hat.

Die Form dieser Idee ist nur in Gott als Geist: ist die göttliche Idee in Formen der Endlichkeit, so ist sie nicht gesetzt, wie sie an und für sich ist, — nur im Geist ist sie so gesetzt, — sie existirt da auf endliche Weise, aber die Welt ist ein von Gott Hervorgebrachtes, also macht die göttliche Idee immer die Grundlage aus dessen, was sie überhaupt ist. Die Wahrheit von Etwas erkennen, heißt: es nach der Form dieser Idee überhaupt erkennen, bestimmen.

In früheren Religionen haben wir Anklänge an diese Dreieinigkeit als die wahrhafte Bestimmung, besonders in der indischen Religion. Es ist zwar zum Bewußtseyn gekommen diese Dreiheit, daß das Eine nicht als Eines bleiben kann, nicht ist, wie es Wahrhaftes seyn soll, daß das Eine nicht das Wahrhafte ist, sondern als diese Bewegung, dieß Unterscheiden überhaupt und die Beziehung aufeinander. Trimurti ist die wildeste Weise dieser Bestimmung.

Das Dritte ist aber da nicht der Geist, nicht wahrhafte Versöhnung, sondern Entstehen und Vergehen, die Veränderung, — eine Kategorie, die Einheit dieser Unterschiede ist, aber eine sehr untergeordnete Vereinigung.

Nicht in der unmittelbaren Erscheinung, sondern erst, indem der Geist eingekehrt ist in die Gemeinde, der Geist, der unmittelbarer, glaubender Geist ist, sich zum Denken erhebt — ist die Idee vollkommen. Es hat Interesse, die Gährungen dieser Idee zu betrachten und in den wunderbaren Erscheinungen, die vorkommen, ihren Grund erkennen zu lernen. Die Bestimmung Gottes als des Dreieinigen ist der Philosophie nach gerade ganz ausgegangen, in der Theologie ist es kein Ernst mehr damit. Man hat vielmehr dort und hier die christliche Religion deshalb verkleinern wollen, daß diese ihre Bestimmung schon älter sey und sie dieselbe da oder dorther genommen

habe. Allein zunächst dieß Geschichtliche entschiede ohnehin gar nichts über die innere Wahrheit. Man muß aber auch einsehen, daß jene älteren, Völker und Einzelne, selbst nicht gewußt haben, was sie daran haben, nicht erkannt haben, daß sie das absolute Bewußtseyn der Wahrheit enhalte; sie haben sie nur so unter anderen Bestimmungen und als Anderes. Aber ein Hauptgesichtspunkt ist, ob eine solche Bestimmung die erste, absolute Bestimmung ist, die allen anderen zu Grunde liegt, oder ob sie nur so unter anderen auch eine Form ist, die vorkommt, wie auch Brahma der Eine ist, aber nicht einmal Gegenstand des Cultus. In der Religion der Schönheit und äußeren Zweckmäßigkeit kann diese Form freilich am wenigsten erscheinen; das beschränkende, in sich zurückkehrende Maaß ist in dieser Vielheit und Particularisation nicht anzutreffen. Aber sie ist nicht ohne Spuren jener Einheit. Aristoteles, indem er von den pythagoräischen Zahlen, der Trias, spricht, sagt: wir glauben die Götter erst ganz angerufen zu haben, wenn wir sie dreimal angerufen haben. Bei den Pythagoräern und Plato findet sich die abstracte Grundlage der Idee, aber die Bestimmungen sind ganz in dieser Abstraction geblieben, theils in der Abstraction von Eins, Zwei, Drei; bei Plato etwas concreter: die Natur des Einen und des Andern, das in sich Verschiedene, θάτερον, und das Dritte, das die Einheit von Beiden ist.

Es ist hier nicht in der Weise der Phantasie der Indier, sondern in der bloßen Abstraction. Das sind Gedankenbestimmungen, besser als Zahlen, als die Kategorie der Zahl, aber noch ganz abstracte Gedankenbestimmungen.

Vornehmlich aber zu den Zeiten um Christi Geburt und mehrere Jahrhunderte nachher sehen wir eine philosophische Vorstellung entstehen, der die Vorstellung vom Verhältniß der Dreieinigkeit zu Grunde liegt. Es sind dieß theils philosophische Systeme für sich, wie das des Philo, der sich in

pythagoräische und platonische Philosophie einstudirt hatte, dann die spätern Alexandriner; besonders aber sind es Vermischungen der christlichen Religion mit solchen philosophischen Vorstellungen, Vermischungen, die einen großen Theil der Ketzereien, besonders der gnostischen ausmachen. Im Allgemeinen sehen wir in diesen Versuchen, die Idee des Dreieinigen zu fassen, die abendländische Wirklichkeit durch den orientalischen Idealismus zu einer Gedankenwelt verflüchtigt. Es sind freilich nur erst Versuche, die es nur zu trüben, phantastischen Vorstellungen gebracht haben. Man sieht aber darin wenigstens das Ringen des Geistes nach der Wahrheit und dieses verdient Anerkennung.

Da kann eine ganz unzählbare Menge von Formen bemerklich gemacht werden: das Erste ist, der Vater, das Ὄν, was als Abgrund, Tiefe, d. i. eben das noch Leere, das Unfaßbare, Unbegreifliche ausgesagt worden, das über alle Begriffe ist.

Denn allerdings das Leere, Unbestimmte ist das Unbegreifliche, ist das Negative des Begriffs, und es ist seine Begriffsbestimmung, dieß Negative zu seyn, da es nur die einseitige Abstraction ist, nur ein Moment des Begriffes ausmacht. Das Eine für sich ist noch nicht der Begriff, das Wahre.

Wenn man das Erste als das nur Allgemeine bestimmt, und die Bestimmungen auf das Allgemeine, auf das ον nur nachfolgen läßt, so ist dieß freilich das Unbegreifliche; denn es ist ohne Inhalt; das Begreifliche ist concret und nur zu begreifen, indem es als Moment bestimmt wird. Hier ist denn der Mangel, daß das Erste nicht selbst als Totalität gefaßt wird.

Eine andere Vorstellung ist die, daß das Erste der βυθός, der Abgrund, die Tiefe ist, αἰών, der Ewige, dessen Wohnung, in unaussprechlicher Höhe ist, der über alle Berührung mit den endlichen Dingen erhaben, aus dem nichts entwickelt ist, das Princip, der Vater alles Daseyns, Propator, nur in der Vermittelung Vater, προαρχη, vor dem Anfang. Das Offenbaren von diesem Abgrund, diesem verborgenen Gott, wird als Selbstbetrachtung bestimmt, die Reflexion in sich, concrete Bestimmung überhaupt; die Selbstbetrachtung erzeugt, ist das Erzeugen selbst des Eingebornen; dieß ist das Begreiflichwerden des Ewigen, weil es da auf die Bestimmung ankommt.

Dieses Zweite, das Andersseyn, Bestimmen, überhaupt die Thätigkeit sich zu bestimmen ist die allgemeinste Bestimmung als λόγος, die vernünftig bestimmende Thätigkeit, auch das Wort. Das Wort ist dieß einfache sich Vernehmenlassen, das keinen festen Unterschied macht, kein fester Unterschied wird, sondern unmittelbar vernommen ist, das, so unmittelbar es ist, ebenso in die Innerlichkeit aufgenommen, zu seinem Ursprung zurückgegangen ist; dann als σοφία die Weisheit, der ursprüngliche, ganz reine Mensch, ein Existirendes, Anderes als jene erste Allgemeinheit, ein Besonderes, Bestimmtes. Gott ist Schöpfer und zwar in der Bestimmung des Logos, als das sich äußernde, aussprechende Wort, als die ὅρασις, das Sehen Gottes.

Damit ist es bestimmt worden als Urbild des Menschen, Adam Kadmon, der Eingeborne; das ist nicht ein Zufälliges, sondern ewige Thätigkeit, nicht zu einer Zeit bloß: in Gott ist nur Eine Geburt, die Thätigkeit als ewige Thätigkeit, eine Bestimmung, die zum Allgemeinen wesentlich selbst gehört.

Da ist wahrhafte Unterscheidung, die die Qualität beider betrifft; aber diese ist nur eine und dieselbe Substanz und der Unterschied ist daher da noch nur oberflächlich, selbst als Person bestimmt.

Das Wesentliche ist, daß diese σοφία, der Eingeborene, ebenso im Schooße Gottes bleibt, der Unterschied keiner ist.

In solchen Formen hat die Idee gegährt: der Hauptgesichtspunkt muß seyn, diese Erscheinungen, so wild sie sind, als vernünftig zu wissen, um zu sehen, wie sie in der Vernunft ihren Grund haben und welche Vernunft darin ist; aber man

muß zugleich zu unterscheiden wissen die Form der Vernünftigkeit, die vorhanden und noch nicht adäquat ist dem Inhalt.

Diese Idee ist häufig *jenseits des Menschen*, des Gedankens, der Vernunft gestellt worden, so ihr gegenüber, daß diese Bestimmung, welche alle Wahrheit und allein die Wahrheit ist, betrachtet worden ist als etwas *nur Gott Eigenthümliches*, jenseits Stehenbleibendes, das nicht sich reflectirt im Andern, das als Welt, Natur, Mensch erscheint. Insofern ist diese Grundidee nicht betrachtet worden als *allgemeine Idee*.

Dem *Jakob Böhm* ist dieß Geheimniß der Dreifaltigkeit auf eine andere Weise aufgegangen. Die Weise seines Vorstellens, seines Denkens ist allerdings mehr phantastisch und wild; er hat sich nicht erhoben in reine Formen des Denkens, aber dieß ist die herrschende Gründlichkeit seines Gährens und Kämpfens gewesen, die Dreieinigkeit *in Allem*, überall zu erkennen, z. B. „sie muß im Herzen des Menschen geboren werden."

Sie ist die allgemeine Grundlage von Allem, was nach der Wahrheit betrachtet wird, zwar als Endliches, aber in seiner Endlichkeit als die Wahrheit, die in ihm ist. So hat *Jakob Böhm* die Natur und das Herz, den Geist des Menschen in dieser Bestimmung sich vorstellig zu machen versucht.

In neuerer Zeit ist durch die *Kantische* Philosophie die Dreiheit als Typus äußerlicher Weise, gleichsam als Schema wieder in Anregung gebracht worden, schon in sehr bestimmten Gedankenformen. Das Weitere ist, daß, indem dieß als die wesentliche und Eine Natur Gottes gewußt wird, es nicht drüben gehalten, diese Idee nicht als ein Jenseits genommen werden muß, sondern daß es das Ziel des Erkennens ist, die Wahrheit auch im Besondern zu erkennen, und wird diese erkannt, so enthält Alles, was im Besondern das Wahre ist, diese Bestimmung.

Erkennen heißt: in seiner Bestimmtheit Etwas wissen, seine Natur ist aber die Natur der Bestimmtheit selbst und sie ist in

der Idee exponirt worden. Daß diese Idee das Wahre ist überhaupt, alle Gedankenbestimmungen diese Bewegung des Bestimmens sind, ist die logische Exposition und Nothwendigkeit.

II.

Die ewige Idee Gottes im Elemente des Bewußtseyns und Vorstellens, oder die Differenz, das Reich des Sohnes.

Es ist hier zu betrachten diese Idee, wie sie aus ihrer Allgemeinheit, Unendlichkeit heraustritt in die *Bestimmung der Endlichkeit*. Gott ist gegenwärtig überall, die Gegenwart Gottes ist eben diese Wahrheit, die in Allem ist.

Zuerst war die Idee im Element des Denkens, dieß ist die Grundlage, und wir haben damit angefangen; das Allgemeine, damit das Abstractere muß in der Wissenschaft vorangehen, in der wissenschaftlichen Weise ist es das Erste, in der That aber ist es das Spätere in der Existenz, es ist das Ansich, aber was im Wissen später erscheint, zum Bewußtseyn und Wissen später kommt.

Die *Form* der Idee kommt zur Erscheinung als *Resultat*, das aber wesentlich das *Ansich* ist; wie der Inhalt der Idee so ist, daß das Letzte das Erste und das Erste das Letzte ist, so ist, was als Resultat erscheint, die Voraussetzung, das Ansich, die Grundlage. Diese Idee ist nun im zweiten Element, im Element der Erscheinung überhaupt zu betrachten. Als Objectivität, oder als an sich ist die absolute Idee fertig, aber nicht die *subjective* Seite, weder an ihr selbst als solche, noch die Subjectivität in der göttlichen Idee als für sie. Wir können von zwei Seiten diesen Fortgang auffassen.

Die *erste* ist: Das *Subject*, für welches diese Idee ist, ist das *denkende* Subject. Auch die Formen der Vorstellung nehmen der Natur der Grundform nichts, verhindern nicht, daß diese Grundform für den Menschen als denkend ist. Das Sub-

ject verhält sich überhaupt denkend, denkt diese Idee, es ist aber concretes Selbstbewußtseyn: diese Idee muß für das Subject seyn als concretes Selbstbewußtseyn, als wirkliches Subject.

Oder: Jene Idee ist die absolute Wahrheit, diese ist für das Denken, aber für das Subject muß die Idee nicht nur Wahrheit seyn, sondern das Subject muß auch die Gewißheit der Idee haben, d. h. die Gewißheit, die diesem Subject als solchem, als endlichem, dem empirisch-concreten, dem sinnlichen Subject angehört.

Gewißheit hat die Idee für das Subject, hat das Subject nur, insofern die Idee eine wahrgenommene ist, insofern sie für das Subject ist. Von Dem ich sagen kann: „Das ist," das hat Gewißheit für mich, das ist unmittelbares Wissen, das ist Gewißheit. Zu beweisen, daß das, was ist, auch nothwendig, daß es wahr ist, was gewiß ist, das ist die weitere Vermittelung. Das ist dann der Uebergang in das Allgemeine.

Indem wir von der Form der Wahrheit angefangen haben, ist zu dieser Bestimmung überzugehen, daß diese Form Gewißheit erhält, daß sie mir ist.

Die andere Weise des Fortgangs ist von Seiten der Idee.

1. Das ewige an und für sich Seyn ist dieß, sich aufzuschließen, zu bestimmen, zu urtheilen, sich als Unterschiedenes seiner zu setzen, aber der Unterschied ist eben so ewig aufgehoben, das an und für sich Seyende ist ewig darin in sich zurückgekehrt und nur insofern ist es Geist.

Das Unterschiedene ist so bestimmt, daß der Unterschied unmittelbar verschwunden sey, daß dieß ein Verhältniß Gottes, der Idee nur sey zu sich selbst. Es ist dies Unterscheiden nur eine Bewegung, ein Spiel der Liebe mit sich selbst, worin es nicht zur Ernsthaftigkeit des Andersseyns kommt, zur Trennung und Entzweiung.

Das Andere ist bestimmt als Sohn. Die Liebe der Empfindung nach, in höherer Bestimmung der Geist, der bei sich selbst, der frei ist. In der Idee ist in dieser Bestimmung die Bestimmung des Unterschieds noch nicht vollendet, es ist nur der abstracte Unterschied im Allgemeinen, wir sind noch nicht beim Unterschied in seiner Eigenthümlichkeit, der Unterschied ist nur eine Bestimmung.

Wir können insofern sagen, wir sind noch nicht beim Unterschied. Die Unterschiedenen sind als dasselbe gesetzt; es ist noch nicht zur Bestimmung gekommen, daß die Unterschiedenen verschiedene Bestimmung hätten. Von dieser Seite ist das Urtheil der Idee so zu fassen, daß der Sohn die Bestimmung erhält des Andern als solchen, daß er ist als ein Freies, für sich selbst, daß er erscheint als ein Wirkliches außer, ohne Gott, als ein Solches, das ist.

Seine Idealität, sein ewiges Zurückgekehrtseyn in das an und für sich Seyende ist unmittelbar identisch gesetzt in der ersten Idee. Damit der Unterschied sey und damit er zu seinem Rechte komme, so ist erforderlich das Andersseyn, daß das Unterschiedene sey das Andersseyn als Seyendes.

Es ist nur die absolute Idee, die sich bestimmt, und die, indem sie sich bestimmt, als absolut frei in sich in ihr selbst sicher ist; so ist sie dieß, indem sie sich bestimmt, dieß Bestimmte als Freies zu entlassen, daß es als Selbstständiges ist, als selbstständiges Object. Das Freie ist nur für das Freie vorhanden, nur für den freien Menschen ist ein anderer auch als frei.

Es ist die absolute Freiheit der Idee, daß sie in ihrem Bestimmen, Urtheil das Andere als ein Freies, Selbstständiges entläßt. Dieses Andere, als ein Selbstständiges entlassen, ist die Welt überhaupt. Das absolute Urtheil, welches der Seite des Andersseyns die Selbstständigkeit gibt, können wir auch die Güte nennen, welche dieser Seite in ihrer Entfremdung

die ganze Idee, sofern sie und in der Weise als sie dieselbe in sich aufnehmen und repräsentiren kann, verleiht.

2. Die Wahrheit der Welt ist nur ihre Idealität, nicht daß sie wahrhafte Wirklichkeit hätte: sie ist dieß, zu seyn, aber nur ein Ideelles, nicht ein Ewiges an sich selbst, sondern ein Erschaffenes, ihr Seyn ist nur ein gesetztes.

Das Seyn der Welt ist dieß, einen Augenblick des Seyns zu haben, aber diese ihre Trennung, Entzweiung von Gott aufzuheben, nur dieß zu seyn, zurückzukehren zu ihrem Ursprung, in das Verhältniß des Geistes, der Liebe zu treten.

Damit haben wir den Proceß der Welt, aus dem Abfall, der Trennung zur Versöhnung überzugehen. — Das erste in der Idee ist nur das Verhältniß von Vater und Sohn, aber das Andere erhält auch die Bestimmung des Andersseyns, des Seyenden.

Es ist am Sohn, an der Bestimmung des Unterschieds, daß die Fortbestimmung fortgeht zu weiterem Unterschiede, daß der Unterschied sein Recht erhält, das Recht der Verschiedenheit. Diesen Uebergang am Moment des Sohns hat Jakob Böhm so ausgedrückt: daß der erste eingeborne Lucifer, der Lichtträger, das Helle, das Klare gewesen, aber sich in sich hinein imaginirt, d. h. sich für sich gesetzt habe, zum Seyn fortgegangen und so abgefallen sey, aber unmittelbar sey an seine Stelle gesetzt der ewig Eingeborne.

Auf dem ersten Standpunkt ist das Verhältniß dieß, daß Gott in seiner ewigen Wahrheit ist und dieß ist als der Zustand vor der Zeit gedacht, als der Zustand, wie er war, da Gott die seligen Geister und die Morgensterne, die Engel, seine Kinder lobten. Dieß Verhältniß ist so als Zustand ausgesprochen, aber es ist ewiges Verhältniß des Denkens zu dem Gegenstand. Späterhin ist ein Abfall eingetreten, wie es heißt, dieß ist das Setzen des zweiten Standpunkts, einer Seits die Analyse des Sohns, das Auseinanderhalten der beiden Momente, die in ihm enthalten sind. Aber die andere Seite ist das subjective Bewußtseyn, der endliche Geist, daß dieß als reines Denken an sich der Proceß sey, vom Unmittelbaren angefangen und sich zur Wahrheit erhoben hat. Dieß ist die zweite Form.

So treten wir in die Sphäre der Bestimmung ein, in den Raum und die Welt des endlichen Geistes. Näher ist dieß nun auszudrücken, als Setzen der Bestimmungen, als ein augenblicklich festgehaltener Unterschied, dieß ist ein Herausgehen, Erscheinen Gottes in der Endlichkeit, denn dieß ist die eigentliche Endlichkeit, die Trennung dessen, was an sich identisch ist, aber was festgehalten wird in der Trennung. Von der anderen Seite aber, vom subjectiven Geist aus, so ist dieß gesetzt als reines Denken, an sich ist es aber Resultat, und dieß ist zu setzen, wie es ist an sich als diese Bewegung, oder das reine Denken hat in sich zu gehen, hierdurch setzt es sich erst als endlich.

Dieses Andere haben wir so auf diesem Standpunkt nicht als Sohn, sondern als äußerliche Welt, als die endliche Welt, die außer der Wahrheit ist, Welt der Endlichkeit, wo das Andere hat die Form zu seyn und doch ist es seiner Natur nach nur das ἕτερον, das Bestimmte, das Unterschiedene, Beschränkte, Negative.

Das Verhältniß dieser zweiten Sphäre zur ersten ist hiemit so bestimmt, daß es dieselbe Idee an sich ist, aber in dieser andern Bestimmung; der absolute Act jenes ersten Urtheils ist an sich derselbe als dieser zweite; nur die Vorstellung hält beide auseinander als zwei ganz verschiedene Boden und Actus.

Und in der That sind sie auch zu unterscheiden und auseinanderzuhalten und wenn gesagt worden, sie sind an sich dasselbe, so ist genau zu bestimmen, wie dieß zu verstehen ist, sonst kann der falsche Sinn und die unrichtige Auffassung entstehen, als ob der ewige Sohn des Vaters, der sich selbst

gegenständlich seyenden Göttlichkeit, *dasselbe* sey als die *Welt* und unter jenem nur diese zu verstehen sey.

Es ist aber schon erinnert worden und versteht sich eigentlich von selbst, daß nur die Idee Gottes, wie sie vorhin in dem, was die erste Sphäre genannt worden, explicirt ist, der *ewige wahrhafte Gott* ist und dann seine höhere Realisation und Manifestation im ausführlichen Proceß des Geistes, was in der *dritten* Sphäre betrachtet werden wird.

Wenn die Welt, wie sie unmittelbar ist, als an und für sich seyend, das Sinnliche, Zeitliche als *seyend* genommen würde, so würde entweder jener falsche Sinn damit verbunden oder auch zunächst würden *zwei ewige Actus* Gottes angenommen werden müssen. Gottes Thätigkeit ist aber überhaupt schlechthin nur *Eine und dieselbe*, nicht eine Mannigfaltigkeit von unterschiedenen Thätigkeiten, nicht ein jetzt und nachher, ein außereinander u. dergl.

So aber ist dieß Unterscheiden als Selbstständigkeit nur das *für sich negative Moment des Andersseyns*, des Außersichseyns, das als solches keine Wahrheit hat, sondern nur ein Moment, der Zeit nach nur ein Augenblick und selbst kein Augenblick ist, sondern nur *dem endlichen Geiste gegenüber* diese Weise der Selbstständigkeit hat, insofern *er selbst* in seiner Existenz diese Art und Weise der Selbstständigkeit ist. In Gott selbst ist dieses Jetzt und Fürsichseyn das *verschwindende Moment* der *Erscheinung*.

Dieß Moment hat nun allerdings diese Weite, Breite und Tiefe einer Welt, ist Himmel und Erde und deren in sich und nach außen unendliche Organisation. Wenn wir nun sagen, das Andere ist ein verschwindendes Moment, es ist nur das Leuchten des Blitzes, der in seiner Erscheinung unmittelbar verschwunden ist, es ist das Tönen eines Wortes, das, indem es gesprochen und vernommen, in seiner äußerlichen Existenz verschwunden ist, so schwebt uns leicht in diesem Momentanen

immer noch das Augenblickliche der Zeit vor mit einem *Vor* und *Nach*, aber es *ist* weder in dem einen noch in dem andern von beiden. Es ist überhaupt jede *Zeitbestimmung* zu entfernen, es sey der Dauer oder des Jetzt und es ist nur der *einfache Gedanke des Andern* festzuhalten, der *einfache* Gedanke, denn das Andere ist eine *Abstraction*. Daß nun diese Abstraction zur räumlichen und zeitlichen *Welt ausgebreitet* ist, beruht darin, daß sie das *einfache Moment der Idee* selbst ist und daher sie *ganz* an ihr empfängt; weil es aber das Moment des *Andersseyns* ist, so ist es die *unmittelbare, sinnliche* Ausbreitung.

Fragen wie diese, ob die Welt oder die Materie *ewig* oder von Ewigkeit her ist oder in *der Zeit* angefangen hat, gehören der leeren Metaphysik des Verstandes an. „Von Ewigkeit her" ist die Ewigkeit selbst als eine *unendliche* nach *schlechter* Unendlichkeit *vorgestellte Zeit*, ist nur Reflexions-Unendlichkeit und Bestimmung. Die Welt ist eben die *Region des Widerspruches*, in ihr ist die Idee in einer ihr unangemessenen Bestimmung. So wie die Welt in die Vorstellung tritt, so tritt Zeit und dann durch die Reflexion jene Unendlichkeit oder Ewigkeit ein; aber wir müssen das Bewußtseyn haben, daß diese Bestimmung *den Begriff* selbst nichts angeht.

Eine andere Frage oder zum Theil ein weiterer Sinn der Frage ist, daß die Welt oder Materie, insofern sie von Ewigkeit her seyn sollte, *unerschaffen, unmittelbar für sich* ist. Es liegt hiebei die Verstandestrennung von Form und Materie zu Grunde; Materie und Welt sind aber vielmehr ihrer Grundbestimmung nach dieß *Andere*, das *Negative*, das eben selbst nur das Moment des *Gesetztseyns* ist. Dieß ist das Gegentheil des Selbstständigen und in seinem Daseyn nur dieß, sich aufzuheben und Moment des Processes zu seyn. Die natürliche Welt ist relativ, ist Erscheinung d. h. sie ist es

nicht nur für uns, sondern an sich und dieß ist ihre Qualität, überzugehen und sich in die letzte Idee zurückzunehmen. In der Bestimmung der Selbstständigkeit des Andersseyns ist es, daß die vielerlei metaphysischen Bestimmungen über die ὕλη bei den Alten, auch bei den philosophirenden Christen, vornämlich den Gnostikern ihren Grund haben.

Das Andersseyn der Welt ist es, wodurch sie schlechthin das Erschaffene, nicht An und für sich seyende ist und wenn zwischen Anfang als Schöpfung und Erhaltung des Vorhandenen unterschieden wird, so ist eben dieß vor der Vorstellung, daß eine solche sinnliche Welt in der That vorhanden und ein Seyendes sey. Mit Recht ist daher von jeher statuirt worden, daß, weil ihr das Seyn, die für sich bestehende Selbstständigkeit nicht zukommt, die Erhaltung eine Schöpfung sey. Aber, kann man sagen, Schöpfung ist auch Erhaltung, insofern würde man es sagen, als das Moment des Andersseyns selbst Moment der Idee ist oder vielmehr die Voraussetzung wäre vorhanden, wie vorhin, daß der Schöpfung ein Seyendes vorherginge.

Indem nun das Andersseyn als Totalität der Erscheinung bestimmt ist, so drückt es an ihm selbst die Idee aus und dieß ist es überhaupt, was mit der Weisheit Gottes bezeichnet wird. Die Weisheit ist aber noch ein allgemeiner Ausdruck und es ist Sache der philosophischen Erkenntniß, diesen Begriff in der Natur zu erkennen, sie als ein System zu fassen, worin sich die göttliche Idee abspiegelt. Diese wird manifestirt, aber ihr Inhalt ist selbst die Manifestation, sich als Anderes zu unterscheiden und dieß in sich zurückzunehmen, so daß dieß Zurück eben so das Außen als das Innen ist. In der Natur fallen dann diese Stufen auseinander als ein System der Reiche der Natur, deren höchstes das Reich des Lebendigen ist.

Aber das Leben, die höchste Darstellung der Idee in der Natur ist nur dieß, sich aufzuopfern — das ist die Negativität

der Idee gegen diese ihre Existenz — und zum Geiste zu werden. Der Geist ist dieß Hervorgehen vermittelst der Natur, d. h. an ihr hat er seinen Gegensatz, durch dessen Aufhebung er für sich und Geist ist.

Die endliche Welt ist die Seite des Unterschieds gegen die Seite, die in ihrer Einheit bleibt; so zerfällt sie in die natürliche Welt und in die Welt des endlichen Geistes. Die Natur tritt nur in dem Verhältniß zum Menschen, nicht für sich in das Verhältniß zu Gott, denn die Natur ist nicht Wissen, Gott ist der Geist, die Natur weiß nicht vom Geist.

Sie ist von Gott geschaffen, aber sie tritt nicht von sich aus in das Verhältniß zu Gott, in dem Sinne, daß sie nicht wissend ist. Sie ist nur im Verhältniß zum Menschen, in diesem Verhältniß des Menschen ist sie das, was die Seite seiner Abhängigkeit heißt.

Insofern sie vom Denken erkannt wird, daß sie von Gott geschaffen, Verstand, Vernunft in ihr ist, wird sie vom denkenden Menschen gewußt; insofern wird sie in Verhältniß zum Göttlichen gesetzt, indem ihre Wahrheit erkannt wird.

Die mannigfaltigen Formen des Verhältnisses des endlichen Geistes zur Natur gehören nicht hierher, ihre wissenschaftliche Betrachtung fällt in die Phänomenologie des Geistes oder die Geisteslehre. — Hier ist dieses Verhältniß innerhalb der Sphäre der Religion zu betrachten, so daß die Natur für den Menschen nicht nur diese unmittelbare, äußerliche Welt ist, sondern eine Welt, worin der Mensch Gott erkennt; die Natur ist so für den Menschen eine Offenbarung Gottes. — Dieses Verhältniß des Geistes zur Natur haben wir schon früher in den ethnischen Religionen gesehen, wo wir die Formen des Aufsteigens des Geistes vom Unmittelbaren, indem die Natur als zufällig genommen wird, zum Nothwendigen und zu einem weise und zweckmäßig Handelnden gehabt haben. — Also ist das Bewußtseyn des endlichen Geistes von Gott durch die Natur vermittelt.

Der Mensch sieht durch die Natur Gott; die Natur ist nur noch die Umhüllung und unwahre Gestaltung. —

Das von Gott Unterschiedene ist hier wirklich ein Anderes und hat die Form eines Andern: es ist die Natur, die für den Geist und für den Menschen ist. Dadurch soll die Einheit vollbracht und das Bewußtseyn bewirkt werden, daß das Ende und die Bestimmung der Religion die Versöhnung ist. Das Erste ist das abstracte Bewußtwerden Gottes, daß der Mensch sich an der Natur zu Gott erhebt: das haben wir in den Beweisen vom Daseyn Gottes gesehen; hierin fallen auch die frommen Betrachtungen, wie herrlich Gott Alles gemacht, wie weise er Alles eingerichtet habe. Diese Erhebungen gehen einfach zu Gott und können mit diesem oder jenem Stoffe ansangen. Die Frömmigkeit macht solche erbauliche Betrachtungen, fängt mit dem Besondersten und Geringsten an und erkennt darin überhaupt ein Höheres. Sehr häufig mischt sich darein die schiefe Ansicht, daß man das, was in der Natur geschieht, als etwas Höheres ansieht als das Menschliche. Diese Betrachtung selbst aber, indem sie vom Einzelnen anfängt, ist unangemessen; es kann ihr eine andere Betrachtung entgegengesetzt werden: die Ursache nämlich soll der Erscheinung angemessen seyn, sie soll selbst die Beschränktheit, die die Erscheinung an ihr hat, enthalten: wir verlangen einen besonderen Grund, der dieses Besondere begründet habe. Die Betrachtung einer besondern Erscheinung hat immer dieß Unangemessene. Ferner sind diese besonderen Erscheinungen natürliche; Gott soll aber als Geist gefaßt werden, und das, worin wir ihn erkennen, muß also auch Geistiges seyn. „Gott donnert mit seinem Donner, sagt man, und wird doch nicht erkannt;" der geistige Mensch fordert aber etwas Höheres als bloß Natürliches. Um als Geist erkannt zu werden, muß Gott mehr thun als donnern.

Die höhere Betrachtung der Natur und das tiefere Verhältniß, in das sie zu Gott zu stellen ist, besteht vielmehr

darin, wenn sie selbst als Geistiges, d. h. als die Natürlichkeit des Menschen gefaßt wird. Erst wenn das Subject nicht mehr auf das unmittelbare Seyn des Natürlichen gerichtet ist, sondern als das gesetzt ist, was es an sich ist, nämlich als Bewegung und wenn es in sich gegangen ist, erst dann ist die Endlichkeit als solche gesetzt und zwar als Endlichkeit in dem Processe des Verhältnisses, in welchem für sie das Bedürfniß der absoluten Idee und die Erscheinung derselben wird. Das Erste ist hier das Bedürfniß der Wahrheit, das Zweite die Art und Weise der Erscheinung der Wahrheit.

Für's Erste, was das Bedürfniß betrifft, so ist dieß vorausgesetzt, daß im subjectiven Geist die Forderung vorhanden ist, die absolute Wahrheit zu wissen. Dieß Bedürfniß enthält unmittelbar dieß in sich, daß das Subject in der Unwahrheit sey; als Geist aber steht es zugleich an sich über dieser seiner Unwahrheit, und deswegen ist seine Unwahrheit ein Solches, das überwunden werden soll.

Die Unwahrheit ist näher so, daß das Subject in der Entzweiung seiner gegen sich selbst sey und das Bedürfniß drückt sich insofern so aus, daß diese Entzweiung in ihm und daß sie eben damit auch von der Wahrheit aufgehoben werde, daß es somit versöhnt werde, und diese Versöhnung in sich kann nur Versöhnung seyn mit der Wahrheit.

Das ist die nähere Form des Bedürfnisses; die Bestimmung ist diese, daß die Entzweiung überhaupt im Subject ist, daß das Subject böse ist, daß es die Entzweiung in sich ist, der Widerspruch, nicht der auseinander fallende, sondern das zugleich sich Zusammenhaltende, erst dadurch ist es entzweit als Widerspruch in ihm.

3. Dieß erfordert zu erinnern daran, zu bestimmen, was die Natur, Bestimmung des Menschen ist, und wie sie zu

betrachten ist, wie sie der Mensch betrachten soll, was er von sich wissen soll. Hier kommen wir

1) gleich auf die entgegengesetzten Bestimmungen: der Mensch ist *von Natur gut*, ist nicht entzweit in sich, sondern sein Wesen, sein Begriff ist, daß er von Natur gut, das mit sich Harmonische, der Frieden seiner in sich ist und — der Mensch ist *von Natur böse*.

Die erste Bestimmung heißt also: der Mensch ist von Natur gut, sein allgemeines, substantielles Wesen ist gut; ihr entgegen ist die zweite. Das sind diese Gegensätze zunächst für uns, für die äußere Betrachtung; das Weitere ist, daß es nicht nur eine Betrachtung ist, die wir machen, sondern daß der Mensch das Wissen seiner von sich selbst habe, wie er beschaffen, was seine Bestimmung ist.

Zunächst ist der eine Satz: der Mensch ist von Natur gut, das Unentzweite; so hat er nicht das Bedürfniß der Versöhnung: hat er keine Versöhnung nöthig, so ist dieser Gang, den wir hier betrachten, dieses Ganze etwas Ueberflüssiges.

Daß der Mensch von Natur gut ist, ist wesentlich zu sagen: der Mensch ist Geist an sich, Vernünftigkeit, er ist mit und nach dem Ebenbild Gottes geschaffen, Gott ist das Gute, und er ist als Geist der Spiegel Gottes, er ist das Gute an sich. Gerade auf diesen Satz gründet sich allein die Möglichkeit seiner Versöhnung; die Schwierigkeit, Zweideutigkeit liegt aber im Ansich.

Der Mensch ist *gut an sich* — damit ist noch nicht Alles gesagt; dieß *Ansich* ist eben die *Einseitigkeit*. Der Mensch ist gut an sich, d. h. er ist es nur auf *innerliche* Weise, seinem Begriff nach, eben darum *nicht seiner Wirklichkeit nach*.

Der Mensch, insofern er Geist ist, muß, was er wahrhaft ist, wirklich, für sich seyn; die physische Natur bleibt beim Ansich stehen, ist an sich der Begriff, in ihr aber kommt der

Begriff nicht zu seinem Fürsichseyn. Gerade dieß, daß der Mensch nur an sich gut ist, dieß Ansich enthält diesen Mangel.

Das Ansich der Natur sind die Gesetze der Natur, die Natur bleibt ihren Gesetzen treu, tritt nicht aus ihnen heraus, das ist ihr Substantielles, sie ist eben damit in der Nothwendigkeit. Die andere Seite ist, daß der Mensch für sich selbst seyn soll, was er an sich ist, daß er das für ihn werden soll.

Was von Natur gut ist, ist es *unmittelbar* und der Geist ist eben, nicht ein Natürliches und unmittelbar zu seyn, sondern als Geist ist der Mensch dieß, aus der Natürlichkeit herauszutreten, in diese Trennung überzugehen seines Begriffs und seines unmittelbaren Daseyns. In der physikalischen Natur tritt diese Trennung eines Individuums von seinem Gesetz, seinem substantiellen Wesen nicht ein, eben weil es nicht frei ist. — Der Mensch ist dieß, daß er dieser seiner Natur, seinem Insichseyn sich gegenüber setzt, in diese Trennung tritt.

Die andere Behauptung entspringt unmittelbar aus dem, was gesagt worden, daß der Mensch *nicht bleiben soll, wie er unmittelbar ist*, er soll über seine Unmittelbarkeit hinausgehen, das ist der Begriff des Geistes. Dieß Hinausgehen über seine Natürlichkeit, sein Ansichseyn, ist, was zunächst die Entzweiung begründet, womit die Entzweiung unmittelbar gesetzt ist.

Diese Entzweiung ist ein Heraustreten aus dieser Natürlichkeit, Unmittelbarkeit, aber dieß ist nicht so zu nehmen, als ob nur erst das Heraustreten das Böse sey, sondern dieß Heraustreten ist in der Natürlichkeit schon selbst enthalten. Das Ansich und die Natürlichkeit ist das Unmittelbare: weil es aber der Geist ist, so ist er *in seiner Unmittelbarkeit* das Heraustreten aus seiner Unmittelbarkeit, *der Abfall von seiner Unmittelbarkeit, seinem Ansichseyn*.

Darin liegt der zweite Satz: der Mensch ist von Natur böse; *sein Ansichseyn, sein Natürlichseyn ist das Böse*. In diesem seinem Natürlichseyn ist sein Mangel sogleich vor-

handen: weil er Geist ist, ist er von demselben unterschieden, die Entzweiung; die Einseitigkeit ist in dieser Natürlichkeit unmittelbar vorhanden. Wenn der Mensch nach der Natur nur ist, ist er böse.

Natürlicher Mensch ist der, der an sich, seinem Begriff nach gut ist; aber natürlich in concretem Sinn ist der Mensch, der seinen Leidenschaften und Trieben folgt, der in der Begierde steht, dem seine natürliche Unmittelbarkeit das Gesetz ist.

Er ist natürlich, aber in diesem seinem Natürlichseyn ist er zugleich ein Wollendes, und indem der Inhalt seines Wollens nur ist der Trieb, die Neigung, so ist er böse. Der Form nach, daß er Wille ist, ist er nicht mehr Thier; aber der Inhalt, die Zwecke seines Wollens sind noch das Natürliche. Das ist dieser Standpunkt und dieser höhere Standpunkt, daß der Mensch von Natur böse ist, er darum böse ist, weil er ein Natürliches ist.

Der Zustand, den man sich leerer Weise vorstellt, daß der erste Zustand der Stand der Unschuld gewesen ist, ist der Stand der Natürlichkeit, des Thiers. Der Mensch soll schuldig seyn: insofern er gut ist, soll er nicht seyn, wie ein natürliches Ding gut ist, sondern es soll seine Schuld, sein Wille seyn, es soll ihm imputabel seyn. Schuld heißt überhaupt Imputabilität.

Der gute Mensch ist es mit und durch seinen Willen, insofern mit seiner Schuld. Unschuld heißt willenlos seyn, ohne böse und eben damit ohne gut zu seyn. Die natürlichen Dinge, die Thiere sind alle gut, aber dieses Gutseyn kann dem Menschen nicht zukommen; insofern er gut ist, soll er es mit seinem Willen seyn.

Die absolute Anforderung ist, daß der Mensch nicht als Naturwesen, nicht als natürlicher Wille beharre: der Mensch hat zwar Bewußtseyn, aber er kann doch Naturwesen als Mensch seyn, insofern das Natürliche den Zweck, Inhalt, die Bestimmung seines Wollens ausmacht.

Näher muß man diese Bestimmung vor Augen haben: der Mensch ist Mensch als Subject, und als natürliches Subject ist er dieses einzelne Subject, und sein Wille ist dieser einzelne Wille, sein Wille ist erfüllt mit dem Inhalt der Einzelnheit, d. h. der natürliche Mensch ist selbstsüchtig.

Der Mensch, der gut heißt, von dem verlangen wir wenigstens, daß er sich nach allgemeinen Bestimmungen, Gesetzen richte. Die Natürlichkeit des Willens ist näher die Selbstsucht des Willens, unterschieden von der Allgemeinheit des Willens und entgegengesetzt der Vernünftigkeit des zur Allgemeinheit gebildeten Willens. Dieß Böse personificirt auf allgemeine Weise ist der Teufel. Dieser als das sich selbst wollende Negative ist darin die Identität mit sich und muß daher auch Affirmation haben, wie bei Milton, wo er in seiner charaktervollen Energie besser ist, als mancher Engel.

Aber damit, daß der Mensch, insofern er natürlicher Wille ist, böse ist, damit ist nicht die andere Seite aufgehoben, daß er an sich gut ist; das bleibt er immer seinem Begriff nach, aber der Mensch ist Bewußtseyn, damit Unterscheiden überhaupt, damit ein wirklicher, Dieser, Subject, unterschieden von seinem Begriff, und indem dieß Subject zunächst nur unterschieden ist von seinem Begriff, noch nicht zurückgekehrt zur Einheit seiner Subjectivität mit dem Begriff, zu dem Vernünftigen, so ist seine Wirklichkeit die natürliche Wirklichkeit und diese ist die Selbstsucht.

Das Böseseyn setzt sogleich die Beziehung der Wirklichkeit auf den Begriff voraus: es ist damit nur gesetzt der Widerspruch des Ansichseyns, des Begriffs und der Einzelnheit, des Guten und Bösen. Es ist falsch zu fragen: ist der Mensch gut von Natur oder nicht? das ist eine falsche Stellung; ebenso oberflächlich ist, zu sagen, er sey ebensowohl gut als böse.

Was noch besonders das anbetrifft, daß der Wille Willkür sey, gut oder böse wollen kann, so ist in der That diese

Willkür nicht Wille, dieß ist er erst insofern er sich entschließt, denn so weit er noch dieß oder jenes will, ist er nicht Wille. Der natürliche Wille ist Wille der Begierde, der Neigung, die das Unmittelbare will, die noch nicht dieß will, denn dazu gehört, daß er vernünftiger Wille wäre, daß er einsähe, daß das Gesetz das Vernünftige ist. Es ist die Anforderung an den Menschen, nicht als natürlicher Wille zu seyn, nicht zu seyn, wie er nur von Natur ist. Ein anderes ist der Begriff des Willens, so lange der Mensch noch darin existirt, ist er nur Wille an sich, noch nicht wirklicher Wille, noch nicht als Geist. Dieß ist das Allgemeine, das Specielle muß entfernt werden; von dem, was in die bestimmte Sphäre der Moralität gehört, kann erst die Rede seyn innerhalb eines besonderen Zustandes, es betrifft nicht die Natur des Geistes.

Dagegen, daß der Wille böse ist, damit haben wir dieß, daß wir, wenn wir den Menschen concret betrachten, vom Willen sprechen, und dieß Concrete, Wirkliche kann nicht bloß ein Negatives seyn, der böse Wille ist aber bloß als negatives Wollen gesetzt, dieß ist nur ein Abstractum, und wenn der Mensch von Natur nicht so ist, wie er seyn soll, so ist er doch an sich vernünftig, Geist, dieß ist das Affirmative in ihm, und daß er nicht in der Natur so ist, wie er seyn soll, betrifft daher nur die Form des Willens, das Wesentliche ist, daß der Mensch an sich Geist ist. Dieß was an sich ist, beharrt im Aufgeben des natürlichen Willens, ist der Begriff, das Beharrende, das sich Hervorbringende. Wenn wir hingegen sprechen, der Wille sey böse von Natur, so ist dieß der Wille nur als negativ, man hat also auch dabei dieß Concrete vor sich, dem diese Abstraction widerspricht. Dieß geht so weit, daß, wenn man den Teufel aufstellt, man zeigen muß, daß Affirmatives in ihm sey, Charakterstärke, Energie, Consequenz, es müssen im Concreten sogleich affirmative Bestimmungen hervortreten. Bei diesem Allen vergißt man, wenn man vom Menschen spricht, daß es

Menschen sind, die durch Sitten, Gesetze ꝛc. gebildet und erzogen sind. Man sagt, die Menschen sind doch nicht so böse, sieh dich doch nur um, aber da sind es schon sittlich, moralisch gebildete Menschen, schon reconstruirte, in eine Weise der Versöhnung gesetzte Menschen. Die Hauptsache ist, daß solche Zustände, wie der des Kindes, nicht vor Augen zu haben sind in der Religion, in der Darstellung der Wahrheit ist vielmehr wesentlich vorgestellt die auseinander gelegte Geschichte dessen, was der Mensch ist. Es ist eine speculative Betrachtung, die hier waltet, die abstracten Unterschiede des Begriffs werden hier nacheinander vorgeführt. Wenn der erzogene, gebildete Mensch betrachtet werden soll, so muß an ihm vorkommen die Umwandelung, Reconstruction, die Zucht, die er durchlaufen hat, der Uebergang vom natürlichen Willen zum wahrhaften, und sein unmittelbar natürlicher Wille muß darin als aufgehoben vorkommen. Wenn nun die erste Bestimmung ist, daß der Mensch unmittelbar nicht so ist, wie er seyn soll, so ist

2) zu bedenken, daß der Mensch sich so auch betrachten soll; das Böseseyn wird so in das Verhältniß der Betrachtung gesetzt. Dieß wird leicht so genommen, daß diese Erkenntniß es nur sey, nach welcher er als böse gesetzt werde, so daß diese Betrachtung eine Art äußerer Forderung, Bedingung sey, so daß, wenn er sich nicht so betrachten würde, auch die andere Bestimmung, daß er böse sey, wegfalle.

Indem diese Betrachtung zur Pflicht gemacht wird, kann man sich vorstellen, daß dieß nur das Wesentliche wäre und der Inhalt ohne dasselbe nicht sey. Ferner wird dann das Verhältniß der Betrachtung auch so gestellt, daß es die Betrachtung oder die Erkenntniß ist, die ihn böse mache, so daß sie das Böse sey, und diese Erkenntniß es sey, die nicht seyn soll, die der Quell des Bösen sey. In dieser Vorstellung liegt der Zusammenhang des Böseseyns mit der Erkenntniß. Dieß ist ein wesentlicher Punkt.

Die nähere Weise der Vorstellung dieses Bösen ist, daß der Mensch durch die Erkenntniß böse werde, wie die Bibel es vorstellt, daß er vom Baume der Erkenntniß gegessen habe. Hierdurch kommt die Erkenntniß, die Intelligenz, das Theoretische und der Wille in ein näheres Verhältniß, die Natur des Bösen kommt näher zur Sprache. Hierbei ist nun zu sagen, daß in der That die Erkenntniß es ist, welche der Quell alles Bösen ist, denn das Wissen, das Bewußtseyn ist dieser Act, durch den die Trennung gesetzt ist, das Negative, das Urtheil, die Entzweiung in der näheren Bestimmung des Fürsichseyns überhaupt. Die Natur des Menschen ist nicht, wie sie seyn soll, die Erkenntniß ist es, die ihm dieß aufschließt und das Seyn, wie er nicht seyn soll, hervorbringt. Dieß Soll ist sein Begriff und daß er nicht so ist, ist erst entstanden in der Trennung, in der Vergleichung mit dem, was er an und für sich ist. Die Erkenntniß ist erst das Setzen des Gegensatzes, in dem das Böse ist. Das Thier, der Stein, die Pflanze ist nicht böse, das Böse ist erst innerhalb des Kreises der Erkenntniß vorhanden, es ist das Bewußtseyn des Fürsichseyns gegen anderes, aber auch gegen das Object, was in sich allgemein ist in dem Sinn des Begriffs, des vernünftigen Willens. Erst durch diese Trennung bin ich für mich und darin liegt das Böse. Böseseyn heißt abstract, mich vereinzeln, die Vereinzelung, die sich abgetrennt vom Allgemeinen, dieß ist das Vernünftige, die Gesetze, die Bestimmungen des Geistes. Aber mit dieser Trennung entsteht das Fürsichseyn und erst das allgemeine Geistige, Gesetz, das was seyn soll.

Es ist also nicht, daß die Betrachtung zum Bösen ein äußeres Verhältniß hat, sondern das Betrachten selbst ist das Böse. Zu diesem Gegensatz ist es, daß der Mensch, indem er Geist ist, fortzugehen hat, für sich zu seyn überhaupt, so daß er zu seinem Object hat seinen Gegenstand, was für ihn ist, das Gute, das Allgemeine, seine Bestimmung. Der Geist ist

frei, die Freiheit hat das wesentliche Moment dieser Trennung in sich. In dieser Trennung ist das Fürsichseyn gesetzt und hat das Böse seinen Sitz, hier ist die Quelle des Uebels, aber auch der Punkt, wo die Versöhnung ihre letzte Quelle hat. Es ist das Krankmachen und die Quelle der Gesundheit. Wir können jedoch hier nicht näher die Art und Weise vergleichen, wie dieß in der Geschichte des Sündenfalles ist.

Die Sünde wird so beschrieben, daß der Mensch vom Baum des Erkenntnisses gegessen habe ꝛc. Damit ist die Erkennung, die Entzweiung, die Trennung, in der erst das Gute für den Menschen ist, aber damit auch das Böse. Es wird als verboten vorgestellt, davon zu essen, und so das Böse formell als Uebertretung eines göttlichen Gebots vorgestellt, welches einen Inhalt hätte haben können, welchen es wollte. Hier hat aber das Gebot wesentlich eben diese Erkenntniß zum Inhalt. Das Aufgehen des Bewußtseyns ist damit gesetzt, zugleich aber ist es vorzustellen als ein Standpunkt, bei dem nicht geblieben werden soll, der aufzuheben ist, denn in der Entzweiung des Fürsichseyns soll nicht stehen geblieben werden. Weiter sagt die Schlange, daß der Mensch durch das Essen Gott gleich werden würde, und hat so den Hochmuth des Menschen in Anspruch genommen. Gott spricht zu sich selbst: Adam ist worden wie unser einer. Die Schlange hat also nicht gelogen, Gott bestätigt, was sie sagte. Man hat sich mit der Erklärung dieser Stelle viele Mühe gegeben, und ist so weit gegangen, dieß selbst für Ironie zu erklären. Die höhere Erklärung aber ist, daß unter diesem Adam der zweite Adam, Christus verstanden ist. Die Erkenntniß ist das Princip der Geistigkeit, die aber, wie gesagt, auch das Princip der Heilung des Schadens der Trennung ist. Es ist in diesem Princip des Erkennens in der That auch das Princip der Göttlichkeit gesetzt, das durch fernere Ausgleichung zu seiner Versöhnung, Wahrhaftigkeit kommen muß; oder mit andern Worten, es

liegt darin die Verheißung und Gewißheit der wiederzuerreichenden Ebenbildlichkeit. Solche Weissagung findet man bildlich auch ausgedrückt in dem, was Gott zur Schlange sagt: „Ich will Feindschaft setzen u. s. w. Indem in der Schlange das Princip der Erkenntniß als selbstständig außerhalb Adams vorgestellt ist, so ist es allerdings ganz consequent, daß im Menschen als dem concreten Erkennen die andere Seite des Umkehrens und der Reflexion enthalten ist und daß diese andere Seite jener den Kopf zertreten werde.

Es wird vorgestellt, der erste Mensch habe dieß gethan, das ist auch wieder diese sinnliche Weise zu sprechen; der erste Mensch will dem Gedanken nach heißen: der Mensch als Mensch, nicht irgend ein einzelner, zufälliger, Einer von den Vielen, sondern der absolut erste, der Mensch seinem Begriff nach. Der Mensch als solcher ist Bewußtseyn, eben damit tritt er in diese Entzweiung, — das Bewußtseyn, das in seiner weiteren Bestimmung Erkennen ist.

Insofern der allgemeine Mensch als erster vorgestellt ist, ist er als von Anderen unterschieden, da entsteht die Frage: Es ist nur dieser, der es gethan hat, wie ist es an Andere gekommen? Da ist denn die Vorstellung der Erbschaft; durch diese wird corrigirt diese Mangelhaftigkeit, daß der Mensch als solcher vorgestellt ist als ein erster.

Die Entzweiung liegt im Begriff des Menschen überhaupt: die Einseitigkeit also, daß es vorgestellt wird als das Thun eines Einzelnen, wird integrirt durch die Vorstellung der Mittheilung, der Erbschaft.

Als Strafe der Sünde ist ausgesprochen die Arbeit ꝛc., das ist im Allgemeinen eine nothwendige Consequenz.

Das Thier arbeitet nicht, nur gezwungen, nicht von Natur, es ißt nicht sein Brot im Schweiß des Angesichts, bringt sein Brot sich nicht selbst hervor: von allen Bedürfnissen, die es hat, findet es unmittelbar in der Natur Befriedigung. Der

Mensch findet auch das Material dazu, aber, kann man sagen, das Material ist das Wenigste für den Menschen, die unendliche Vermittelung der Befriedigung seiner Bedürfnisse geschieht nur durch Arbeit.

Die Arbeit im Schweiß des Angesichts, die körperliche und die Arbeit des Geistes, bei der es saurer wird als bei jener, ist in unmittelbarem Zusammenhang mit der Erkenntniß des Guten und Bösen. Daß der Mensch sich zu dem machen muß, was er ist, daß er im Schweiße seines Angesichtes sein Brot ißt, hervorbringen muß, was er ist, das gehört zum Wesentlichen, zum Ausgezeichneten des Menschen und hängt nothwendig zusammen mit der Erkenntniß des Guten und Bösen.

Es wird weiter vorgestellt, auch der Baum des Lebens sey darin gestanden — es ist dieß in einfacher, kindlicher Vorstellung gesprochen. Es giebt zwei Güter für die Wünsche der Menschen; das eine ist: in ungestörtem Glück, in der Harmonie mit sich selbst und der äußeren Natur zu leben, und das Thier bleibt in dieser Einheit, der Mensch hat darüber hinauszugehen; der andere Wunsch ist etwa der, ewig leben — nach diesen Wünschen ist diese Vorstellung gemacht.

Wenn wir dieß näher betrachten, so zeigt es sich sogleich als eine nur kindliche Vorstellung. Der Mensch als einzelnes Lebendiges, seine einzelne Lebendigkeit, Natürlichkeit muß sterben. Aber wenn man die Erzählung näher ansieht, so wäre dieß das Wunderbare darin, das sich Widersprechende.

In diesem Widerspruch ist der Mensch als für sich seyend bestimmt. Das Fürsichseyn ist als Bewußtseyn, Selbstbewußtseyn, unendliches Selbstbewußtseyn abstract unendlich, daß er sich seiner Freiheit, ganz abstracten Freiheit bewußt ist, dieß ist sein unendliches Fürsichseyn, das in früheren Religionen nicht so zum Bewußtseyn gekommen ist, in denen der Gegensatz nicht zu dieser Absolutheit, dieser Tiefe fortgegangen ist. Dadurch, daß dieß hier geschehen, ist nun zugleich die Würde des

Menschen auf einen weit höheren Standpunkt gesetzt. Das Subject hat hierdurch absolute Wichtigkeit, ist wesentlicher Gegenstand des Interesses Gottes, denn es ist für sich seyendes Selbstbewußtseyn. Es ist als die reine Gewißheit seiner in sich selbst, es existirt in ihm der Punkt unendlicher Subjectivität, es ist zwar abstract, aber abstract an und für sich seyn. Dieß kommt in der Gestalt vor, daß der Mensch als Geist unsterblich ist, Gegenstand des Interesses Gottes, über die Endlichkeit, Abhängigkeit, über äußere Umstände erhaben, die Freiheit von Allem zu abstrahiren, es ist darin gesetzt, der Sterblichkeit entnommen zu seyn. Es ist in der Religion, weil ihr Gegensatz unendlich ist, daß die Unsterblichkeit der Seele Hauptmoment ist.

Sterblich ist etwas, was sterben kann, unsterblich ist das, was in den Zustand kommen kann, daß das Sterben nicht eintritt. Verbrennlich und unverbrennlich, da ist das Brennen nur eine Möglichkeit, die äußerlich an den Gegenstand kommt. Die Bestimmung von Seyn ist aber nicht so eine Möglichkeit, sondern affirmativ bestimmte Qualität, die es jetzt schon an ihm hat.

So muß bei der Unsterblichkeit der Seele nicht vorgestellt werden, daß sie erst späterhin in Wirklichkeit träte, es ist gegenwärtige Qualität, der Geist ist ewig, also deshalb schon gegenwärtig, der Geist in seiner Freiheit ist nicht im Kreise der Beschränktheit, für ihn als denkend, rein wissend ist das Allgemeine Gegenstand, dieß ist die Ewigkeit, die nicht bloß Dauer ist, wie die Berge dauern, sondern Wissen. Die Ewigkeit des Geistes ist hier zum Bewußtseyn gebracht, in diesem Erkennen, in dieser Trennung selbst, die zur Unendlichkeit des Fürsichseyns gekommen ist, die nicht mehr verwickelt ist im Natürlichen, Zufälligen, Aeußeren. Diese Ewigkeit des Geistes in sich ist, daß der Geist zunächst an sich ist, aber der nächste Standpunkt ist, daß der Geist nicht seyn soll, wie er nur natürlicher Geist ist, sondern daß er seyn soll, wie er an und für

sich ist. Der Geist soll sich betrachten und dadurch ist die Entzweiung, er soll nicht stehen bleiben auf diesem Standpunkt, daß er nicht ist, wie er an sich ist, soll seinem Begriff angemessen werden, der allgemeine Geist. Auf dem Standpunkt der Entzweiung ist dieß sein Ansichseyn ein Anderes für ihn und er selbst ist natürlicher Wille, er ist entzweit in sich, es ist diese Entzweiung insofern sein Gefühl oder Bewußtseyn des Widerspruchs, und es ist damit das Bedürfniß des Aufhebens des Widerspruchs gesetzt.

Einer Seits wird gesagt: der Mensch im Paradies ohne Sünde wäre unsterblich — die Unsterblichkeit auf Erden und die Unsterblichkeit der Seele wird in dieser Erzählung nicht getrennt — er würde leben ewiglich. Wenn dieser äußerliche Tod nur eine Folge der Sünde seyn soll, so wäre er an sich unsterblich; auf der anderen Seite wird dann auch vorgestellt: erst wenn der Mensch vom Baum des Lebens äße, würde er unsterblich seyn.

Die Sache ist überhaupt diese: daß der Mensch durch das Erkennen unsterblich ist, denn nur denkend ist er keine sterbliche, thierische Seele, ist er die freie, reine Seele. Das Erkennen, Denken ist die Wurzel seines Lebens, seiner Unsterblichkeit, als Totalität in sich selbst. Die thierische Seele ist in die Körperlichkeit versenkt, dagegen der Geist ist Totalität in sich selbst.

Das Weitere ist nun, daß diese Ansicht, die wir im Gedanken gefaßt haben, in dem Menschen wirklich werden soll, d. h. daß der Mensch zu der Unendlichkeit des Gegensatzes in sich komme, des Gegensatzes von Gut und Böse, daß er als Natürliches sich böse wisse und somit des Gegensatzes sich nicht nur überhaupt, sondern sich desselben in sich selbst bewußt werde, daß er es ist, der böse sey, daß die Forderung des Guten und somit das Bewußtseyn der Entzweiung und der Schmerz über den Widerspruch und über den Gegensatz in ihm erweckt werde.

Die Form des Gegensatzes haben wir in allen Religionen

gehabt, aber der Gegensatz gegen die Macht der Natur, gegen das sittliche Gesetz, den sittlichen Willen, die Sittlichkeit, das Schicksal — Alles das sind untergeordnete Gegensätze, die nur den Gegensatz gegen ein Besonderes enthalten.

Der Mensch, der ein Gebot übertritt, ist böse, aber auch nur in diesem particularen Fall, er ist nur im Gegensatz gegen dieß besondere Gebot. Das Gute und das Böse sahen wir in allgemeinem Gegensatz gegenüberstehen im Persischen: hier ist der Gegensatz außer dem Menschen, der selbst ist außer ihm, es ist nicht dieser abstracte Gegensatz innerhalb seiner selbst.

Es ist darum die Forderung, daß der Mensch diesen abstracten Gegensatz innerhalb seiner selbst habe und überwältige, nicht daß er nur dieses oder jenes Gebot nicht thue, sondern die Wahrheit ist, daß er böse ist an sich, böse im Allgemeinen, in seinem Innersten, einfach böse, böse in seinem Innern, daß diese Bestimmung des Bösen Bestimmung seines Begriffs ist und daß er dieß sich zum Bewußtseyn bringe.

3) Um diese Tiefe ist es zu thun: Tiefe heißt die Abstraction des Gegensatzes, die reine Verallgemeinerung des Gegensatzes, daß seine Seiten diese ganz allgemeine Bestimmung gegeneinander gewinnen.

Dieser Gegensatz hat nun überhaupt zwei Formen: einer Seits ist es der Gegensatz vom Bösen als solchem, daß er selbst es ist, der böse ist — dieß ist der Gegensatz gegen Gott; anderer Seits ist er der Gegensatz gegen die Welt, daß er in Entzweiung mit der Welt ist — das ist das Unglück, die Entzweiung nach der anderen Seite.

Daß das Bedürfniß der allgemeinen Versöhnung sey und darin der göttlichen Versöhnung, der absoluten Versöhnung im Menschen sey, dazu gehört, daß der Gegensatz diese Unendlichkeit gewonnen, daß diese Allgemeinheit das Innerste umfaßt, daß Nichts ist, das außer diesem Gegensatz wäre, der Gegensatz nicht etwas Besonderes ist. Das ist die tiefste Tiefe.

a) Zuerst betrachten wir das Verhältniß der Entzweiung zum einen Extrem, zu Gott. Der Mensch hat dieß Bewußtseyn in sich, daß er im Innersten dieser Widerspruch ist; so ist das der unendliche Schmerz über sich selbst. Schmerz ist nur vorhanden im Gegensatz gegen ein Sollen, ein Affirmatives. Was nicht ein Affirmatives mehr in sich ist, hat auch keinen Widerspruch, keinen Schmerz: Schmerz ist eben die Negativität im Affirmativen, daß das Affirmative in sich selbst dieß sich Widersprechende, Verletzte ist.

Dieser Schmerz ist das eine Moment des Bösen. Das Böse bloß für sich ist eine Abstraction, es ist nur im Gegensatz gegen das Gute, und indem es in der Einheit des Subjects ist, ist der Gegensatz gegen diese Entzweiung der unendliche Schmerz. Wenn im Subject selbst nicht ebenso das Bewußtseyn des Guten, die unendliche Forderung des Guten ist in seinem Innersten, so ist kein Schmerz da, so ist das Böse selbst nur ein leeres Nichts, es ist nur in diesem Gegensatz.

Das Böse und dieser Schmerz kann nur unendlich seyn, indem das Gute, Gott gewußt wird als Ein Gott, als reiner, geistiger Gott, und nur indem das Gute diese reine Einheit ist, beim Glauben an Einen Gott und nur in Beziehung auf diesen kann auch und muß das Negative fortgehen zu dieser Bestimmung des Bösen, die Negation ebenso fortgehen zu dieser Allgemeinheit.

Die eine Seite dieser Entzweiung ist auf diese Weise vorhanden durch die Erhebung des Menschen zur reinen, geistigen Einheit Gottes. Dieser Schmerz und dieß Bewußtseyn ist die Vertiefung des Menschen in sich und eben damit in das negative Moment der Entzweiung, des Bösen.

Dieß ist die negative, innerliche Vertiefung in das Böse; die innerliche Vertiefung affirmativ ist die Vertiefung in die reine Einheit Gottes. Auf diesem Punkte ist vorhanden, daß Ich als natürlicher Mensch dem, was das Wahrhafte ist, un-

angemessen und in die vielen natürlichen Besonderheiten befangen bin, und ebenso unendlich fest ist die Wahrheit des Einen Guten in mir, so bestimmt sich diese Unangemessenheit zu dem, was nicht seyn soll.

Die Aufgabe, die Forderung ist unendlich. Man kann sagen: indem ich natürlicher Mensch bin, habe ich einer Seits Bewußtseyn über mich, aber die Natürlichkeit besteht in der Bewußtlosigkeit in Ansehung meiner, in der Willenlosigkeit, ich bin ein Solches, das nach der Natur handelt und insofern bin ich nach dieser Seite, sagt man oft, schuldlos, insofern ich kein Bewußtseyn darüber habe, was ich thue, ohne eigentlichen Willen bin, es ohne Neigung thue, mich durch Triebe überraschen lasse.

Aber diese Schuldlosigkeit verschwindet hier in diesem Gegensatz. Denn eben das natürliche, das bewußtlose und willenlose Seyn des Menschen ist es, was nicht seyn soll, und es ist damit zum Bösen bestimmt vor der reinen Einheit, vor der vollkommenen Reinheit, die ich als das Wahrhafte, Absolute weiß. Es liegt in dem Gesagten, daß, auf diesen Punkt gekommen, das Bewußtlose, Willenlose wesentlich selbst als das Böse zu betrachten ist.

Aber der Widerspruch bleibt immer, mag man ihn so wenden oder so; indem sich diese sogenannte Schuldlosigkeit als Böses bestimmt, bleibt die Unangemessenheit meiner gegen das Absolute, gegen mein Wesen, und nach der einen oder anderen Seite weiß ich mich immer als das, was nicht seyn soll.

Das ist das Verhältniß zu dem einen Extrem und das Resultat, die bestimmtere Weise dieses Schmerzes ist die Demüthigung meiner, die Zerknirschung, daß es Schmerz über mich ist, daß ich als Natürliches unangemessen bin demjenigen, was ich zugleich selbst weiß, was in meinem Wissen, Wollen ist, daß ich sey.

b) Was das Verhältniß zum andern Extrem betrifft, so erscheint hier die Trennung als Unglück, daß der Mensch

nicht befriedigt wird in der Welt. Seine Befriedigung, seine Naturbedürfnisse haben weiter kein Recht, keine Ansprüche. Als Naturwesen verhält sich der Mensch zu Anderem, und Anderes verhält sich zu ihm als Mächte, und er ist insofern zufällig, wie die andern.

Aber seine Forderungen in Ansehung der Sittlichkeit, die höheren, sittlichen Anforderungen sind Forderungen, Bestimmungen der Freiheit. Insofern diese an sich berechtigten, in seinem Begriff — er weiß vom Guten und das Gute ist in ihm — begründeten Forderungen, insofern diese nicht ihre Befriedigung finden im Daseyn, in der äußerlichen Welt, so ist er im Unglück.

Das Unglück ist es, das den Menschen in sich zurücktreibt, in sich zurückdrängt, und indem diese feste Forderung der Vernünftigkeit der Welt in ihm ist, giebt er die Welt auf und sucht das Glück, die Befriedigung in sich selbst als die Zusammenstimmung seiner affirmativen Seite mit sich selbst. Daß er diese erlange, giebt er die äußerliche Welt auf, verlegt sein Glück in sich selbst, befriedigt sich in sich selbst.

Von dieser Forderung und von diesem Unglück hatten wir diese zwei Formen: jenen Schmerz, der von der Allgemeinheit, von Oben kommt, sahen wir im jüdischen Volk; dabei bleibt die unendliche Forderung der absoluten Reinheit in meiner Natürlichkeit, meinem empirischen Wollen, Wissen. Das Andere, das Zurücktreiben aus dem Unglück in sich ist der Standpunkt, in dem die römische Welt geendet hat — dieß allgemeine Unglück der Welt.

Wir sahen diese formelle Innerlichkeit, die in der Welt sich befriedigt, diese Herrschaft, den Zweck Gottes, der vorgestellt, gewußt, gemeint wird als weltliche Herrschaft. Beide Seiten haben ihre Einseitigkeit: die erste kann als Empfindung der Demüthigung ausgesprochen werden, die andere ist die abstracte

Erhebung des Menschen in sich, der Mensch, der sich in sich concentrirt. So ist es der Stoicismus oder Skepticismus.

Der stoische, skeptische Weise war auf sich gewiesen, sollte in ihm selbst befriedigt seyn, in dieser Unabhängigkeit, Starrheit des Beisichseyns sollte er das Glück haben, die Zusammenstimmung mit sich selbst, in dieser seiner abstracten, ihm gegenwärtigen, selbstbewußten Innerlichkeit sollte er beruhen.

In dieser Trennung, Entzweiung haben wir gesagt, bestimmt sich also hier das Subject, faßt sich auf als das Extrem des abstracten Fürsichseyns, der abstracten Freiheit, die Seele senkt sich in ihre Tiefe, in ihren ganzen Abgrund. Diese Seele ist die unentwickelte Monade, die nackte Monade, die leere, erfüllungslose Seele, indem sie aber an sich der Begriff, das Concrete ist, ist diese Leerheit, Abstraction widersprechend gegen ihre Bestimmung, concret zu seyn.

Das ist also das Allgemeine, daß in dieser Trennung, die als unendlicher Gegensatz entwickelt ist, diese Abstraction aufgehoben werden soll. Dieses abstracte Ich ist auch an ihm selbst ein Wille, ist concret, aber die unmittelbare Erfüllung, die es an ihm vorfindet, ist der natürliche Wille. Die Seele findet nichts vor als Begierde, Selbstsucht ꝛc. in ihr und es ist dieß eine der Formen des Gegensatzes, daß Ich, die Seele in ihrer Tiefe, und die reale Seite von einander unterschieden sind, so daß die reale Seite nicht eine solche ist, die dem Begriff angemessen gemacht ist, daher zurückgeführt ist, sondern an ihr selbst nur natürlichen Willen findet.

Der Gegensatz, worin die reale Seite weiter entwickelt ist, ist die Welt und der Einheit des Begriffs gegenüber ist so eine Gesammtheit des natürlichen Willens, dessen Princip Selbstsucht ist und die Verwirklichung desselben tritt als Verdorbenheit, Rohheit ꝛc. auf. Die Objectivität, die dieß reine Ich hat, die für dasselbe ist als eine ihm angemessene, ist nicht sein natürlicher Wille, auch nicht die Welt, sondern die angemessene Objectivität ist nur das allgemeine Wesen, dieser Eine, der in ihm nicht erfüllt ist, dem alle Erfüllung, Welt, gegenübersteht.

Das Bewußtseyn nun dieses Gegensatzes, dieser Trennung des Ich und des natürlichen Willens ist das eines unendlichen Widerspruchs. Dieß Ich ist mit dem natürlichen Willen, der Welt, in unmittelbarer Beziehung und zugleich davon abgestoßen. Dieß ist der unendliche Schmerz, das Leiden der Welt. Die Versöhnung, die wir bisher auf diesem Standpunkte fanden, ist nur partiell und deshalb ungenügend. Die Ausgleichung des Ich in sich selbst, die das Ich in der stoischen Philosophie gewinnt, wo es sich als denkend weiß und sein Gegenstand das Gedachte, das Allgemeine ist und dieß ihm schlechthin Alles, die wahrhafte Wesenheit ist, wo also dieß ihm gilt als ein Gedachtes und es dem Subjecte als von ihm gesetzt gilt: diese Versöhnung ist nur abstract, denn außer diesem Gedachten ist alle Bestimmung, es ist nur formelle Identität mit sich. Auf diesem absoluten Standpunkt kann und soll aber nicht eine solche abstracte Versöhnung stattfinden, auch der natürliche Wille kann nicht in sich befriedigt werden, denn er und der Weltzustand genügen ihm, der seine Unendlichkeit erfaßt hat, nicht. Die abstracte Tiefe des Gegensatzes erfordert das unendliche Leiden der Seele und damit eine Versöhnung, die ebenso vollkommen ist.

Es sind die höchsten, abstractesten Momente, der Gegensatz ist der höchste. Beide Seiten sind der Gegensatz in seiner vollkommensten Allgemeinheit, im Innersten, im Allgemeinen selbst, die Gegensätze in der größten Tiefe. Beide Seiten sind aber einseitig: die erste Seite enthält diesen Schmerz, diese abstracte Demüthigung; da ist das Höchste schlechthin diese Unangemessenheit des Subjects zum Allgemeinen, diese Entzweiung, Zerreißung, die nicht ausgefüllt, nicht ausgeglichen ist — der Standpunkt des Gegensatzes vom Unendlichen einer

Seits und von einer festen Endlichkeit anderer Seits. Diese Endlichkeit ist die abstracte Endlichkeit: was mir hierbei als das Meinige zukommt, das ist auf diese Weise nur das Böse.

Ihre Ergänzung hat diese Abstraction im Andern, das ist das Denken in sich selbst, die Angemessenheit meiner, daß ich befriedigt bin in mir selbst, befriedigt seyn kann in mir selbst. Aber für sich ist diese zweite Seite ebenso einseitig, nur das Affirmative, die Affirmation meiner in mir selbst. Die erste Seite, die Zerknirschung ist nur negativ, ohne Affirmation in sich; die zweite soll seyn diese Affirmation, Befriedigung seiner in sich. Aber diese Befriedigung meiner in mir ist eine nur abstracte Befriedigung durch die Flucht aus der Welt, aus der Wirklichkeit, durch die Thatlosigkeit. Indem es die Flucht aus der Wirklichkeit ist, ist es auch die Flucht aus meiner Wirklichkeit, nicht aus der äußerlichen Wirklichkeit, sondern aus der Wirklichkeit meines Willens.

Die Wirklichkeit meines Willens, Ich als dieses Subjekt, der erfüllte Wille bleibt mir nicht, aber es bleibt mir die Unmittelbarkeit meines Selbstbewußtseyns, dieses Selbstbewußtseyn, zwar ein vollkommen abstractes, aber diese letzte Spitze des Tiefen ist darin enthalten und ich habe mich darin erhalten.

Es ist nicht diese Abstraction von meiner abstracten Wirklichkeit in mir oder meinem unmittelbaren Selbstbewußtseyn, der Unmittelbarkeit meines Selbstbewußtseyns. Auf dieser Seite ist also die Affirmation das Ueberwiegende ohne jene Negation der Einseitigkeit des Unmittelbarseyns. Dort ist die Negation das Einseitige.

Diese zwei Momente sind es, die das Bedürfniß enthalten zum Uebergange. Der Begriff der vorhergehenden Religionen hat sich gereinigt zu diesem Gegensatz, und indem dieser Gegensatz sich als existirendes Bedürfniß gezeigt und dargestellt hat, ist dies so ausgedrückt worden: „Als die

Zeit erfüllet war," d. h. der Geist, das Bedürfniß des Geistes ist vorhanden, der die Versöhnung zeigt.

c) Die Versöhnung. Das tiefste Bedürfniß des Geistes besteht darin, daß der Gegensatz im Subject selbst zu seinen allgemeinen, d. h. abstractesten Extremen gesteigert ist. Dieß ist diese Entzweiung, dieser Schmerz. Dadurch, daß diese beiden Seiten nicht auseinanderfallen, sondern dieser Widerspruch sind in Einem, beweist sich zugleich das Subject als unendliche Kraft der Einheit, es kann diesen Widerspruch aushalten. Das ist die formelle, abstracte, aber unendliche Energie der Einheit, die es besitzt.

Das, wodurch das Bedürfniß befriedigt wird, ist das Bewußtseyn der Aussöhnung, des Aufhebens, der Nichtigkeit des Gegensatzes, daß dieser Gegensatz nicht ist die Wahrheit, sondern vielmehr dieß, die Einheit durch die Negation dieses Gegensatzes zu erreichen, d. i. der Friede, die Versöhnung, die das Bedürfniß fordert. Die Versöhnung ist die Forderung des Bedürfnisses des Subjects und es liegt in ihm als unendlich Einem, mit sich Identischen.

Dieses Aufheben des Gegensatzes hat zwei Seiten.

Es muß dem Subject das Bewußtseyn werden, daß dieser Gegensatz nicht an sich ist, daß die Wahrheit, das Innere ist das Aufgehobenseyn dieses Gegensatzes. Sodann, weil er an sich, der Wahrheit nach aufgehoben ist, kann das Subject als solches in seinem Fürsichseyn erreichen, erlangen das Aufheben dieses Gegensatzes, den Frieden, die Versöhnung.

1. Daß der Gegensatz an sich aufgehoben ist, macht die Bedingung, Voraussetzung aus, die Möglichkeit, daß das Subject auch für sich ihn aufhebe. Insofern wird gesagt: das Subject gelange nicht aus sich, d. i. aus sich als diesem Subject, durch seine Thätigkeit, sein Verhalten zur Versöhnung: es ist nicht sein Verhalten als des Subjects, wodurch die Versöhnung zu Stande gebracht wird und zu Stande gebracht werden kann.

Dieß ist die Natur des Bedürfnisses, wenn die Frage ist, wodurch kann es befriedigt werden? Die Versöhnung kann nur dadurch seyn, daß für dasselbe wird das Aufgehobenseyn der Trennung, daß das, was sich zu fliehen scheint, dieser Gegensatz nichtig ist, daß die göttliche Wahrheit für dasselbe werde der aufgelöste Widerspruch, worin beide ihre Abstraction gegeneinander abgelegt haben.

Es erhebt sich daher auch hier noch einmal die obige Frage: kann das Subject diese Versöhnung nicht aus sich zu Stande bringen durch seine Thätigkeit, daß es durch seine Frömmigkeit, Andacht sein Inneres der göttlichen Idee angemessen mache, und dieß durch Handlungen ausdrücke? Und kann dieß ferner nicht das einzelne Subject, können es dann nicht wenigstens alle Menschen, die recht wollten das göttliche Gesetz in sich aufnehmen, so daß der Himmel auf Erden wäre, der Geist in seiner Gnade gegenwärtig lebte, Realität hätte? Die Frage ist, ob das Subject nicht aus sich als Subject dieß hervorbringen kann. Es ist eine gemeine Vorstellung, daß es dieß könne. Zu beachten ist hier, was wir genau vor uns haben müssen, daß von dem Subject die Rede ist, welches auf einem Extrem steht, für sich ist. Die Subjectivität hat die Bestimmung des Setzens, daß dieß durch mich sey. Dieß Setzen, Handeln ꝛc. geschieht durch mich, der Inhalt mag seyn, welcher er will, das Hervorbringen ist damit selbst eine einseitige Bestimmung und das Product ist nur ein Gesetztes, es bleibt als solches nur in abstracter Freiheit. Jene Frage heißt daher, ob es durch sein Setzen dieß nicht hervorbringen kann. Dieß Setzen muß wesentlich seyn eine Voraussetzung, so daß das Gesetzte auch an sich ist. Die Einheit der Subjectivität und Objectivität, diese göttliche Einheit muß als Voraussetzung seyn für mein Setzen, dann hat dieß erst einen Inhalt, der Inhalt ist Geist, Gehalt — sonst ist es subjectiv, formell, so erhält es erst wahrhaften, substantiellen Inhalt. Mit der

Bestimmung dieser Voraussetzung verliert es seine Einseitigkeit, mit der Bedeutung solcher Voraussetzung benimmt es sich diese Einseitigkeit, verliert sie dadurch. Kant und Fichte sagen, der Mensch kann nur säen, Gutes zu thun in der Voraussetzung einer moralischen Weltordnung, er weiß nicht, ob es gedeihen, gelingen werde, er kann nur handeln mit der Voraussetzung, daß das Gute Gedeihen an und für sich habe, nicht nur ein Gesetztes sey, sondern seiner Natur nach objectiv. Die Voraussetzung ist wesentliche Bestimmung.

Die Harmonie dieses Widerspruchs muß also in der Weise vorgestellt werden, daß sie für das Subjekt eine Voraussetzung sey. Indem der Begriff die göttliche Einheit erkennt, so erkennt er, daß Gott an und für sich ist und damit die Einsicht, die Thätigkeit des Subjects nichts für sich ist, nur ist und Bestehen hat unter jener Voraussetzung. Dem Subject muß also erscheinen die Wahrheit als Voraussetzung und die Frage ist, wie, in welcher Gestalt die Wahrheit erscheinen könne auf diesem Standpunkt, auf dem wir uns befinden; er ist der unendliche Schmerz, diese reine Tiefe der Seele und für diesen Schmerz soll seyn die Auflösung des Widerspruchs. Diese ist nothwendig zunächst in der Weise der Voraussetzung, weil es dieß einseitige Extrem ist.

Des Subjects Verhalten ist also nur das Setzen, das Thun als nur die eine Seite, die andere ist die substantielle, zu Grunde liegende, welche die Möglichkeit enthält. Dieß ist, daß an sich dieser Gegensatz nicht vorhanden ist. Näher ist es, daß der Gegensatz ewig entsteht, ebenso sich ewig aufhebt, ebenso das ewige Versöhnen ist.

Daß dieses die Wahrheit ist, sahen wir in der ewigen göttlichen Idee, daß Gott dieß ist als lebendiger Geist: sich von sich zu unterscheiden, ein Anderes zu setzen und in diesem Anderen mit sich identisch zu bleiben, in diesem Anderen die Identität seiner mit sich selbst zu haben.

Das ist die Wahrheit; diese Wahrheit ist es, die die eine Seite dessen ausmachen muß, was dem Menschen zum Bewußtseyn kommen muß, die ansichseyende, substantielle Seite.

Näher kann es so ausgedrückt werden: daß der Gegensatz die Unangemessenheit überhaupt ist. Der Gegensatz, das Böse ist die Natürlichkeit des menschlichen Seyns und Wollens, die Unmittelbarkeit; das ist eben die Weise der Natürlichkeit, mit der Unmittelbarkeit ist eben die Endlichkeit gesetzt, und diese Endlichkeit oder Natürlichkeit ist unangemessen der Allgemeinheit Gottes, der in sich schlechthin freien, bei sich seyenden, unendlichen, ewigen Idee.

Diese Unangemessenheit ist der Ausgangspunkt, der das Bedürfniß ausmacht. Die nähere Bestimmung ist nicht, daß die Unangemessenheit von beiden Seiten verschwinde für das Bewußtseyn. Die Unangemessenheit ist; sie liegt in der Geistigkeit: der Geist ist das sich Unterscheiden, das Setzen von Unterschiedenen.

Wenn sie unterschieden sind, nach diesem Moment, daß sie Unterschiedene sind, sind sie nicht das Gleiche: sie sind verschieden, einander unangemessen. Die Unangemessenheit kann nicht verschwinden; wenn sie verschwände, so verschwände das Urtheil des Geistes, seine Lebendigkeit, so hörte er auf, Geist zu seyn.

2. Die weitere Bestimmung aber ist diese, daß dieser Unangemessenheit ungeachtet die Identität beider sey; daß das Andersseyn, die Endlichkeit, die Schwäche, die Gebrechlichkeit der menschlichen Natur keinen Eintrag thun könne jener Einheit, die das Substantielle der Versöhnung ist.

Auch dieses haben wir erkannt in der göttlichen Idee: denn der Sohn ist ein Anderes als der Vater, dieß Andersseyn ist Verschiedenheit, sonst ist es nicht Geist. Aber das Andere ist Gott, hat die ganze Fülle der göttlichen Natur in sich: diesem, daß dieser Andere der Sohn Gottes, damit Gott ist, thut die

Bestimmung des Andersseyns keinen Eintrag; ebenso auch nicht ihm in der menschlichen Natur.

Dieses Andersseyn ist das ewig sich aufhebende, das ewig sich setzende, ewig sich aufhebende und dieses sich Setzen und Aufheben des Andersseyns ist die Liebe, der Geist. Das Böse, die eine Seite ist abstract bestimmt worden als nur das Andere, Endliche, Negative, und Gott als das Gute, Wahrhafte auf die andere Seite gestellt. Aber dieß Andere, Negative enthält in sich selbst auch die Affirmation und das muß im endlichen Seyn zum Bewußtseyn kommen, daß das Princip der Affirmation darin enthalten ist, daß in diesem Princip der Affirmation das Princip der Identität liegt mit der anderen Seite: so wie Gott nicht nur als das Wahre die abstracte Identität mit sich ist, sondern das Andere, die Negation, das sich Andersetzen seine eigene wesentliche Bestimmung, die eigene Bestimmung des Geistes ist.

Die Möglichkeit der Versöhnung ist nur darin, daß gewußt wird die an sich seyende Einheit der göttlichen und menschlichen Natur; das ist die nothwendige Grundlage; so kann der Mensch sich aufgenommen wissen in Gott, insofern ihm Gott nicht ein Fremdes ist, er sich zu ihm nicht als äußerliches Accidenz verhält, sondern wenn er nach seinem Wesen, nach seiner Freiheit und Subjectivität in Gott aufgenommen ist; dieß ist aber nur möglich, insofern in Gott selbst diese Subjectivität der menschlichen Natur ist.

Dieses Ansichseyn muß dem unendlichen Schmerz zum Bewußtseyn kommen als die an sich seyende Einheit der göttlichen und menschlichen Natur, aber nur dem Ansichseyn, der Substantialität nach, so, daß diese Endlichkeit, Schwäche, dieß Andersseyn dieser substantiellen Einheit beider keinen Eintrag thut. —

Die Einheit der göttlichen und menschlichen Natur, der Mensch in seiner Allgemeinheit ist der Gedanke des Menschen und die an und für seyende Idee des absoluten Geistes.

An sich ist auch in dem Proceß, in welchem sich das Andersseyn aufhebt, diese Idee und die Objectivität Gottes real und zwar in allen Menschen unmittelbar: aus dem Kelch des ganzen Geisterreiches schäumt ihm die Unendlichkeit. Der Schmerz, den das Endliche in dieser seiner Aufhebung empfindet, schmerzt nicht, da es sich dadurch zum Moment in dem Proceß des Göttlichen erhebt.

„Sollte jene Qual uns quälen, da sie unsre Lust vermehrt?"

Aber hier, auf diesem Standpunkte ist es nicht um den Gedanken des Menschen zu thun. Auch kann es nicht bei der Bestimmung der Einzelnheit überhaupt bleiben, die selbst wieder allgemein und im abstracten Denken als solchen ist.

3. Soll vielmehr das Bewußtseyn von der Einheit der göttlichen und menschlichen Natur, von dieser Bestimmung des Menschen als Menschen überhaupt dem Menschen gegeben werden, oder soll diese Erkenntniß ganz in das Bewußtseyn seiner Endlichkeit eindringen als der Strahl des ewigen Lichtes, das ihm im Endlichen klar wird, so muß sie an ihn kommen als Menschen überhaupt d. h. ohne Bedingung einer besondern Bildung, sondern an ihn als unmittelbaren Menschen, und für das unmittelbare Bewußtseyn muß sie allgemein seyn.

Das Bewußtseyn der absoluten Idee, die wir im Denken haben, soll also nicht für den Standpunkt philosophischer Speculation, des speculativen Denkens hervorgebracht werden, sondern in der Form der Gewißheit für die Menschen überhaupt; nicht daß sie es denken, die Nothwendigkeit dieser Idee einsehen und erkennen, sondern darum ist es zu thun, daß sie ihnen gewiß wird, d. h. daß diese Idee, die Einheit der göttlichen und menschlichen Natur zur Gewißheit komme, daß sie für sie die Form unmittelbarer sinnlicher Anschauung, äußerlichen Daseyns erhalte, kurz, daß diese Idee als in der Welt gesehen und erfahren erscheine. So muß sich

diese Einheit in ganz zeitlicher, vollkommen gemeiner Erscheinung der Wirklichkeit, in einem diesen Menschen für das Bewußtseyn zeigen, in einem Diesen, der zugleich gewußt werde als göttliche Idee, nicht nur als höheres Wesen überhaupt, sondern als die höchste, die absolute Idee, als Gottessohn.

Göttliche und menschliche Natur in Einem ist ein harter, schwerer Ausdruck; aber die Vorstellung, die man damit verbindet, ist zu vergessen; es ist die geistige Wesenheit, an die dabei zu denken ist; in der Einheit der göttlichen und menschlichen Natur ist alles verschwunden, was zur äußern Particularisation gehört, das Endliche ist verschwunden.

Es ist das Substantielle der Einheit der göttlichen und menschlichen Natur, was dem Menschen zum Bewußtseyn kommt, so daß der Mensch ihm als Gott und Gott ihm als Mensch erscheint. Diese substantielle Einheit ist das Ansich des Menschen; indem aber dasselbe für den Menschen ist, ist es jenseits des unmittelbaren Bewußtseyns, des gewöhnlichen Bewußtseyns und Wissens; damit muß es drüben stehen für das subjective Bewußtseyn, das sich als gewöhnliches Bewußtseyn verhält und als solches bestimmt ist.

Hierin liegt es, daß dieß als einzelner, ausschließender Mensch erscheinen müsse für die Andern, nicht sie alle Einzelne, sondern Einer, von dem sie ausgeschlossen sind, aber nicht mehr als das Ansich, das drüben ist, sondern als die Einzelnheit auf dem Boden der Gewißheit.

Um diese Gewißheit und Anschauung ist es zu thun, nicht bloß um einen göttlichen Lehrer, ohnehin nicht bloß der Moral, aber auch nicht einmal bloß um einen Lehrer dieser Idee, nicht um Vorstellung und Ueberzeugung ist es zu thun, sondern um diese unmittelbare Gegenwart und Gewißheit des Göttlichen; denn die unmittelbare Gewißheit der Gegenwart ist die unendliche Form und Weise, wie das „Ist" für das natürliche Bewußtseyn ist. Dieses Ist vertilgt alle Spur der

Vermittlung, es ist die letzte Spitze, der letzte Lichtpunkt, der noch aufgetragen wird. Aller Vermittlung durch Gefühle, Vorstellung, Gründe fehlt dieß Ist und nur im philosophischen Erkennen durch den Begriff, im Elemente der Allgemeinheit kehrt es wieder.

Das Göttliche ist nicht zu fassen nur als ein allgemeiner Gedanke, oder als ein Inneres, nur Ansichseyendes, die Objectivirung des Göttlichen nicht nur eine solche, die in allen Menschen ist, zu fassen, so ist sie dann nur als die Vielheit des Geistigen überhaupt gefaßt und die Entwicklung, die der absolute Geist an ihm selbst hat und die bis zur Form des Ist, der Unmittelbarkeit fortzugehen hat, ist darin nicht enthalten.

Der Eine der jüdischen Religion ist im Gedanken, nicht in der Anschauung, eben darum nicht zum Geist vollendet. Die Vollendung zum Geiste heißt eben die Subjectivität, die sich unendlich entäußert und aus dem absoluten Gegensatze, aus der äußersten Spitze der Erscheinung zu sich zurückkehrt.

Das Princip der Individualität war zwar schon in dem griechischen Ideale vorhanden, aber hier mangelte eben jene an und für sich allgemeine Unendlichkeit; das Allgemeine als Allgemeines gesetzt ist nur in der Subjectivität des Bewußtseyns da, nur diese ist die unendliche Bewegung in sich, in der alle Bestimmtheit des Daseyns aufgelöst ist und die zugleich im endlichsten Daseyn ist.

Dieß Individuum nun, welches für die andern die Erscheinung der Idee ist, ist dieß Einzige, nicht Einige, denn an Einigen wird die Göttlichkeit zur Abstraction. Einige sind ein schlechter Ueberfluß der Reflexion, ein Ueberfluß, weil wider den Begriff der individuellen Subjectivität. Einmal ist im Begriff Allemal und das Subject muß sich ohne Wahl an Eine Subjectivität wenden. In der ewigen Idee ist nur Ein

Sohn, so ist es nur Einer, ausschließend gegen die Andern, in dem die absolute Idee erscheint. Diese Vollendung der Realität zur unmittelbaren Einzelnheit ist der schönste Punkt der christlichen Religion und die absolute Verklärung der Endlichkeit ist in ihr zur Anschauung gebracht.

Diese Bestimmung, daß Gott Mensch wird, damit der endliche Geist das Bewußtseyn Gottes im Endlichen selbst habe, ist das schwerste Moment in der Religion. Nach einer gewöhnlichen Vorstellung, die wir besonders bei den Alten finden, ist der Geist, die Seele, in diese Welt als in ein ihm Fremdartiges herabgestoßen: dieses Inwohnen im Körper und die Vereinzelung zur Individualität sey eine Erniedrigung des Geistes. Darin liegt die Bestimmung der Unwahrheit der bloß materiellen Seite, der unmittelbaren Existenz. Aber anderer Seits ist die Bestimmung der unmittelbaren Existenz zugleich auch eine wesentliche, die letzte Zuspitzung des Geistes in seiner Subjectivität. Der Mensch hat geistige Interessen und ist geistig thätig, er kann sich daran gehindert fühlen, indem er sich in physischer Abhängigkeit fühlt, indem er für seine Nahrung sorgen muß u. s. w., er fällt von seinen geistigen Interessen ab durch die Gebundenheit an die Natur. Das Moment der unmittelbaren Existenz ist aber im Geiste selbst enthalten. Es ist die Bestimmung des Geistes, zu diesem Momente fortzugehen. Die Natürlichkeit ist nicht bloß eine äußerliche Nothwendigkeit, sondern der Geist als Subject in seiner unendlichen Beziehung auf sich selbst hat die Bestimmung der Unmittelbarkeit an ihm. Insofern nun dem Menschen geoffenbart werden soll, was die Natur des Geistes ist, die Natur Gottes in der ganzen Entwickelung der Idee offenbar werden soll, so muß darin diese Form auch vorkommen, und das ist eben die Form der Endlichkeit. Das Göttliche muß in der Form der Unmittelbarkeit erscheinen. Diese unmittelbare Gegenwart ist nur Gegenwart des Geistigen in der geistigen

Gestalt, welche die menschliche ist. Auf keine andere Weise ist diese Erscheinung wahrhaft, nicht etwa als Erscheinung Gottes im feurigen Busch u. dgl. m. Gott erscheint als einzelne Person, an welche Unmittelbarkeit sich alle physische Bedürftigkeit anknüpft. Im indischen Pantheismus kommen unzählig viele Incarnationen vor, da ist die Subjectivität, das menschliche Seyn nur accidentelle Form, in Gott sie ist nur Maske, die die Substanz annimmt und in zufälliger Weise wechselt. Gott aber als Geist enthält das Moment der Subjectivität, der Einzigkeit an ihm; seine Erscheinung kann daher auch nur eine einzige seyn, nur einmal vorkommen.

Christus ist in der Kirche der Gottmensch genannt worden — diese ungeheure Zusammensetzung ist es, die dem Verstande schlechthin widerspricht; aber die Einheit der göttlichen und menschlichen Natur ist dem Menschen darin zum Bewußtseyn, zur Gewißheit gebracht worden, daß das Andersseyn, oder wie man es auch ausdrückt, die Endlichkeit, Schwäche, Gebrechlichkeit der menschlichen Natur nicht unvereinbar sey mit dieser Einheit, wie in der ewigen Idee das Andersseyn keinen Eintrag thue der Einheit, die Gott ist.

Dieß ist das Ungeheure, dessen Nothwendigkeit wir gesehen haben. Es ist damit gesetzt, daß die göttliche und menschliche Natur nicht an sich verschieden ist. Gott in menschlicher Gestalt. Die Wahrheit ist, daß nur Eine Vernunft, Ein Geist ist, daß der Geist als endlicher nicht wahrhafte Existenz hat.

Die Wesentlichkeit der Gestalt des Erscheinens ist explicirt. Weil es die Erscheinung Gottes ist, so ist diese für die Gemeinde wesentlich. Erscheinen ist Seyn für Anderes, dieß Andere ist die Gemeinde.

Diese historische Erscheinung kann aber sogleich auf zweierlei Weise betrachtet werden. Einmal als Mensch, seinem äußerlichen Zustand nach, wie er der irreligiösen Betrachtung als gewöhnlicher Mensch erscheint. Und dann nach der Betrachtung im Geiste und mit dem Geiste, der zu seiner Wahrheit dringt, darum weil er diese unendliche Entzweiung, diesen Schmerz in sich hat, die Wahrheit will, das Bedürfniß der Wahrheit und die Gewißheit der Wahrheit haben will und soll. Dieß ist die wahrhafte Betrachtung in der Religion. Diese zwei Seiten sind hier zu unterscheiden, die unmittelbare Betrachtung und die durch den Glauben.

Durch den Glauben wird dieses Individuum als von göttlicher Natur gewußt, wodurch das Jenseits Gottes aufgehoben werde. Wenn man Christus betrachtet wie Sokrates, so betrachtet man ihn als gewöhnlichen Menschen, wie die Muhamedaner Christus betrachten als Gesandten Gottes, wie alle großen Menschen Gesandte, Boten Gottes in allgemeinem Sinne sind. Wenn man von Christus nicht mehr sagt, als daß er Lehrer der Menschheit, Märtyrer der Wahrheit ist, so steht man nicht auf dem christlichen Standpunkte, nicht auf dem der wahren Religion.

Die eine Seite ist diese menschliche Seite, diese Erscheinung als des lebenden Menschen. Ein unmittelbarer Mensch ist in aller äußerlichen Zufälligkeit, in allen zeitlichen Verhältnissen, Bedingungen: er wird geboren, hat die Bedürfnisse aller andern Menschen als Mensch, allein daß er nicht eingeht in das Verderben, die Leidenschaften, die besonderen Neigungen derselben, in die besonderen Interessen der Weltlichkeit, bei denen auch Rechtschaffenheit und Lehre Statt finden kann, sondern daß er nur der Wahrheit, der Verkündigung der Wahrheit lebt, seine Wirksamkeit nur ist, das höhere Bewußtseyn der Menschen auszufüllen.

Auf diese menschliche Seite gehört also zunächst die Lehre Christi. Die Frage ist, wie kann diese Lehre seyn, wie ist sie beschaffen? Die erste Lehre kann nicht beschaffen seyn, wie nachher die Lehre in der Kirche ist — sie muß Eigenthümlichkeiten

haben, die in der Kirche nothwendiger Weise zum Theil eine andere Bestimmung erhalten, zum Theil auf der Seite bleiben. Christus Lehre kann als diese unmittelbare nicht christliche Dogmatik, nicht Lehre der Kirche seyn. Wenn die Gemeinde etablirt ist, das Reich Gottes seine Wirklichkeit, sein Daseyn erlangt hat, so kann diese Lehre nicht mehr dieselbe Bestimmung haben, wie zuvor.

Der Hauptinhalt dieser Lehre kann nur allgemein, abstract seyn. Wenn ein Neues, eine neue Welt, eine neue Religion, ein neuer Begriff von Gott in der vorstellenden Welt gegeben werden soll, ist das erste der allgemeine Boden, das zweite das Besondere, Bestimmte, Concrete. Die vorstellende Welt, insofern sie denkt, denkt nur abstract, denkt nur das Allgemeine; es ist nur dem begreifenden Geiste vorbehalten, aus dem Allgemeinen das Besondere zu erkennen, dieß Besondere durch sich selbst aus dem Begriff hervorgehen zu lassen; für die vorstellende Welt ist der Boden des allgemeinen Gedankens und die Besonderung und Entwicklung getrennt. Dieser allgemeine Boden kann also durch die Lehre für den wahrhaften Begriff Gottes hervorgebracht werden.

Indem es um ein neues Bewußtseyn der Menschen, eine neue Religion zu thun ist, so ist es das Bewußtseyn der absoluten Versöhnung; damit ist bedingt eine neue Welt, eine neue Religion, eine neue Wirklichkeit, ein anderer Weltzustand: denn das äußerliche Daseyn, die Existenz, hat zu ihrem Substantiellen die Religion.

Dieß ist die negative, polemische Seite gegen das Bestehen in dieser Aeußerlichkeit in dem Bewußtseyn und Glauben der Menschen. Die neue Religion spricht sich aus als ein neues Bewußtseyn — Bewußtseyn der Versöhnung des Menschen mit Gott; diese Versöhnung als Zustand ausgesprochen ist das Reich Gottes, das Ewige als die Heimath für den Geist, eine Wirklichkeit, in der Gott herrscht; die Geister, Herzen, sie sind versöhnt mit ihm, so ist es Gott, der zur Herrschaft gekommen ist. Dieß ist insofern der allgemeine Boden.

Dieses Reich Gottes, die neue Religion hat also an sich die Bestimmung der Negation gegen das Vorhandene, das ist die revolutionäre Seite der Lehre, die alles Bestehende theils auf die Seite wirft, theils vernichtet, umstößt. Alle irdischen, weltlichen Dinge fallen weg ohne Werth und werden so ausgesprochen. Das Vorhergehende verändert sich, das vorige Verhältniß, der Zustand der Religion, der Welt kann nicht bleiben, wie vorher; es ist darum zu thun, den Menschen, dem das Bewußtseyn der Versöhnung werden soll, daraus herauszuziehen, zu verlangen diese Abstraction von der vorhandenen Wirklichkeit.

Diese neue Religion ist selbst noch concentrirt, nicht als Gemeinde vorhanden, sondern in dieser Energie, welche das einige Interesse des Menschen ausmacht, der zu kämpfen, zu ringen hat, sich dieß zu erhalten, weil es noch nicht in Uebereinstimmung ist mit dem Weltzustand, noch nicht im Zusammenhang mit dem Weltbewußtseyn.

Das erste Auftreten enthält also die polemische Seite, die Forderung, sich von den endlichen Dingen zu entfernen: es ist gefordert eine Erhebung zu einer unendlichen Energie, in der das Allgemeine fordert für sich festgehalten zu seyn, und der alle andern Bande gleichgültig zu werden haben, was sonst sittlich, recht ist, alle anderen Bande auf die Seite zu setzen sind.

„Wer ist meine Mutter und mein Bruder? ꝛc.“ Laß die Todten ihre Todten begraben ꝛc.“ „Wer seine Hand legt an den Pflug und sieht zurück, ist nicht geschickt zum Reich Gottes.“ „Ich bin gekommen, das Schwerdt zu bringen ꝛc.“

Wir sehen hierin das Polemische ausgesprochen gegen die sittlichen Verhältnisse. „Sorge nicht für den andern Tag,“ „gieb deine Güter den Armen.“

Alle diese Verhältnisse, die sich auf Eigenthum beziehen,

verschwinden; indessen heben sie sich wieder in sich selbst auf; wenn Alles den Armen gegeben wird, so sind keine Armen. Das Alles sind Lehren, Bestimmungen, die dem ersten Auftreten angehören, wo die neue Religion nur das einzige Interesse ausmacht, was der Mensch noch zu verlieren sich in Gefahr glauben muß und wo sie sich als Lehre an Menschen richtet, mit denen die Welt fertig ist und die mit der Welt fertig sind. Die eine Seite ist diese Entsagung; dieses Aufgeben, diese Zurücksetzung alles wesentlichen Interesses und der sittlichen Bande ist im concentrirten Erscheinen der Wahrheit eine wesentliche Bestimmung, die in der Folge, wenn die Wahrheit sichere Existenz hat, von ihrer Wichtigkeit verliert. Ja, wenn dieser Anfang des Leidens sich nach außen nur duldend, ergebend, den Hals darreichend verhält, so wird sich seine innere Energie mit der Zeit, wenn er erstarkt ist, zu eben so heftiger Gewaltthätigkeit nach außen richten.

Das Weitere im *Affirmativen* ist die Verkündigung des Reiches Gottes: in dieses, als das *Reich der Liebe zu Gott* hat sich der Mensch zu versetzen, so, daß er sich unmittelbar in diese Wahrheit werfe. Dieses ist mit der reinsten, ungeheuersten Parrhesie ausgesprochen, z. B. der Anfang der sogenannten Bergpredigt: Selig sind, die reines Herzens sind: denn so werden sie Gott schauen. Solche Worte sind vom Größesten, was je ausgesprochen ist, sie sind ein letzter Mittelpunkt, der allen Aberglauben, alle Unfreiheit des Menschen aufhebt. Es ist unendlich wichtig, daß dem Volk durch die Lutherische Bibelübersetzung ein Volksbuch in die Hand gegeben ist, worin sich das Gemüth, der Geist auf die höchste, unendliche Weise zurechtfinden kann; in katholischen Ländern ist darin ein großer Mangel. Dort ist die Bibel das Rettungsmittel gegen alle Knechtschaft des Geistes.

Für diese Erhebung und damit diese im Menschen hervorkomme, ist von keiner Vermittelung gesprochen, sondern dieß

unmittelbare Seyn, dieß *unmittelbare sich Versetzen* in die Wahrheit, in das Reich Gottes ist damit ausgesprochen. Die intellectuelle, geistige Welt, das Reich Gottes ist es, der der Mensch angehören soll, und die Gesinnung allein ist es, die einen Werth giebt, aber nicht die abstracte Gesinnung, nicht diese oder jene Meinung, sondern die *absolute Gesinnung*, die im Reiche Gottes ihre Basis hat. Der unendliche Werth der Innerlichkeit ist damit zuerst aufgetreten.

In der Sprache der Begeisterung, in solchen durchdringenden Tönen, die die Seele durchbeben und sie wie Hermes der Psychagoge aus dem Leibe herausziehen und aus dem Zeitlichen in die ewige Heimath hinüberführen, ist dieß vorgetragen. „Trachtet am Ersten nach dem Reiche Gottes und nach seiner Gerechtigkeit!“

In dieser Erhebung und völligen Abstraction von Allem, was der Welt als Großes gilt, ist allenthalben die Wehmuth über die Versunkenheit seines Volkes und der Menschen überhaupt enthalten. Jesus trat auf, als das jüdische Volk durch die Gefahr, die sein Gottesdienst bisher gelitten hatte und noch litt, hartnäckiger darein versenkt war und zugleich an der Realität verzweifeln mußte, da es mit einer Allgemeinheit der Menschheit in Berührung gekommen war, die es nicht mehr abläugnen konnte und die doch selbst noch völlig geistlos war — kurz er trat auf in der *Rathlosigkeit des gemeinen Volkes*: „ich preise dich Vater, und Herr des Himmels und der Erden, daß du solches den Weisen und Klugen verborgen hast und hast es den Unmündigen geoffenbaret.“

Dieses Substantielle nun, dieser allgemeine göttliche Himmel des Innern in *bestimmterer Reflexion* führt auf *moralische Gebote*, die die Anwendung jenes Allgemeinen auf besondere Verhältnisse und Situationen sind. Diese Gebote enthalten aber theils selbst nur beschränkte Sphären, theils sind sie für diese Stufe, in der es um die absolute Wahrheit

zu thun ist, nichts Ausgezeichnetes oder sie sind auch schon in andern Religionen und in der jüdischen enthalten. Zusammengefaßt sind diese Gebote in ihrem Mittelpunkte, dem Gebote der Liebe, die nicht das Recht, sondern die Wohlfahrt des Andern zum Zwecke hat, also das Verhältniß zu seiner Besonderheit ist. „Liebe deinen Nächsten als dich selbst." Im abstracten ausgedehnteren Sinn des Umfanges als Menschenliebe überhaupt gefaßt will dieß Gebot der Liebe zu allen Menschen. So aber ist ein Abstractum daraus gemacht. Die Menschen, die man lieben kann und gegen die die Liebe wirklich ist, sind einige Besondere: das Herz, das die ganze Menschheit in sich einschließen will, ist ein leeres Aufspreizen zur bloßen Vorstellung, zum Gegentheil der wirklichen Liebe.

Die Liebe im Sinn Christi ist zunächst die moralische Liebe zum Nächsten im besonderen Verhältnisse, in dem man zu ihm steht; vor allem aber soll sie seyn das Verhältniß seiner Jünger und Nachfolger, ihr Band, in dem sie Eins sind. Und hier ist sie nicht so zu verstehen, daß jeder seine besonderen Geschäfte, Interessen und Lebensverhältnisse haben und nebenbei noch lieben soll, sondern im aussondernden, abstrahirendem Sinne soll sie ihr Mittelpunkt, in dem sie leben, ihr Geschäft seyn. Sie sollen einander lieben, sonst nichts, und somit nicht irgend einen Zweck der Besonderheit haben, Familien-Zwecke, politische Zwecke, oder um dieser besondern Zwecke willen lieben. Liebe ist vielmehr die abstracte Persönlichkeit und die Identität derselben in Einem Bewußtseyn, wo keine Möglichkeit für besondere Zwecke übrig bleibt. Es ist hier also kein anderer objectiver Zweck als diese Liebe. Diese unabhängige und zum Mittelpunkt gemachte Liebe wird dann endlich die höhere göttliche Liebe selbst.

Zunächst ist aber auch noch diese Liebe als solche, die noch keinen objectiven Zweck hat, polemisch gegen das Bestehende, besonders gegen das jüdische Bestehende gerichtet. Alle die vom

Gesetz gebotenen Handlungen, worin die Menschen sonst ihren Werth setzen ohne die Liebe, werden für todtes Thun erklärt und Christus heilt selbst am Sabbath.

In diese Lehren tritt nun auch dieß Moment, diese Bestimmtheit: indem dieß so unmittelbar ausgesprochen ist: „Trachtet nach dem Reiche Gottes," werft euch in die Wahrheit, dieß so unmittelbar gefordert ist, so tritt dieß gleichsam als subjectiv ausgesprochen hervor, und insofern kommt die Person in Betracht.

Nach dieser Beziehung spricht Christus nicht als Lehrer nur, der aus seiner subjectiven Einsicht vorträgt, der das Bewußtseyn hat seines Producirens, seiner Thätigkeit, sondern als Prophet: er ist es, der, wie diese Forderung unmittelbar ist, unmittelbar aus Gott dieses spricht und aus welchem Gott dieses spricht.

Dieses Leben des Geistes in der Wahrheit zu haben, daß ohne Vermittelung es ist, spricht sich so prophetisch aus, daß Gott es ist, der dieß sagt. Es ist um die absolute, göttliche, an und für sich seyende Wahrheit zu thun; dieses Aussprechen und Wollen der an und für sich seyenden Wahrheit und die Bethätigung dieses Aussprechens wird als Thun Gottes ausgesprochen, es ist das Bewußtseyn der reellen Einheit des göttlichen Willens, seiner Uebereinstimmung damit. In dieser Erhebung seines Geistes und in der Gewißheit seiner Identität mit Gott sagt Christus: Weib, dir sind deine Sünden vergeben. Da redet aus ihm diese ungeheure Majestät, die Alles ungeschehen machen kann und es ausspricht, daß dieß geschehn.

Bei der Form dieses Aussprechens ist aber der Hauptaccent darauf gelegt, daß der, welcher dieß sagt, zugleich der Mensch wesentlich ist, der Menschensohn es ist, der es ausspricht, in dem dieses Aussprechen, diese Bethätigung des an und für sich Seyenden, dieß Wirken Gottes wesentlich ist als in einem Menschen, nicht als etwas Uebermenschliches, als Etwas, das in

Gestalt einer äußern Offenbarung kommt; daß diese göttliche Gegenwart wesentlich identisch ist mit dem Menschlichen.

Christus nennt sich Gottessohn und Menschensohn: dieses ist eigentlich zu nehmen. Die Araber bezeichnen sich gegenseitig als Sohn eines gewissen Stammes; Christus gehört dem menschlichen Geschlecht an; dieses ist sein Stamm. Christus ist auch der Sohn Gottes: den wahren Sinn dieses Ausdrucks, die Wahrheit der Idee, was Christus für seine Gemeinde gewesen, und die höhere Idee der Wahrheit, die in ihm in seiner Gemeinde gewesen, kann man auch wegexegesiren, sagen: alle Menschenkinder seyen Kinder Gottes oder sollen sich selbst zu Kindern Gottes machen u. dergl.

Da die Lehre Christi aber für sich allein nur die Vorstellung, das innere Gefühl und Gemüth betrifft, so wird sie ergänzt durch die Darstellung der göttlichen Idee an seinem Leben und Schicksal. Jenes Reich Gottes als Inhalt der Lehre ist erst die noch vorgestellte, allgemeine Idee, durch dieß Individuum tritt es aber in die Wirklichkeit hinein, so daß die, welche zu jenem Reich gelangen sollen, es nur durch jenes Eine Individuum können.

Das Erste ist zunächst die abstracte Angemessenheit vom Thun, Handeln und Leiden dieses Lehrers zu seiner Lehre selbst, daß sein Leben ihr gänzlich gewidmet sey, daß er den Tod nicht gescheut und durch den Tod seinen Glauben besiegelt habe. Daß nämlich Christus Märtyrer der Wahrheit geworden, ist in nahem Zusammenhang mit solchem Auftreten. Indem die Stiftung des Reiches Gottes mit dem vorhandenen Staat, der auf eine andere Weise und Bestimmtheit der Religion gegründet ist, durchaus in geradem Widerspruch ist, so ist das Schicksal, menschlich ausgedrückt, Märtyrer der Wahrheit zu seyn, im Zusammenhange mit jenem Auftreten.

Dieß sind die Hauptmomente der menschlichen Erscheinung

Christi. Dieser Lehrer hat Freunde um sich versammelt. Christus, insofern seine Lehren revolutionär waren, ist angeklagt und hingerichtet worden; er hat so die Wahrheit der Lehre mit dem Tode versiegelt. — So weit geht auch der Unglaube in dieser Geschichte mit: sie ist ganz der des Sokrates ähnlich, nur auf einem anderen Boden. Auch Sokrates hat die Innerlichkeit zum Bewußtseyn gebracht, sein δαιμόνιον ist nichts Anderes, auch er hat gelehrt, der Mensch müsse nicht bei der gewöhnlichen Autorität stehen bleiben, sondern sich selbst die Ueberzeugung davon verschaffen und nach seiner Ueberzeugung handeln. Dieß sind ähnliche Individualitäten und ähnliche Schicksale. Die Innerlichkeit des Sokrates ist dem religiösen Glauben seines Volkes zuwider gewesen, so wie der Staatsverfassung desselben, und er ist darum hingerichtet worden, auch er ist für die Wahrheit gestorben.

Christus lebte nur in einem andern Volke und seine Lehre hat insofern eine andere Farbe; aber das Himmelreich und die Reinigkeit des Herzens enthält doch eine unendlich größere Tiefe als die Innerlichkeit des Sokrates. — Dieß ist die äußerliche Geschichte Christi, die auch für den Unglauben ist, wie die Geschichte des Sokrates für uns.

Mit dem Tode Christi beginnt aber die Umkehrung des Bewußtseyns. Der Tod Christi ist der Mittelpunkt, um den es sich dreht, in seiner Auffassung liegt der Unterschied äußerlicher Auffassung und des Glaubens, d. h. der Betrachtung mit dem Geiste, aus dem Geiste der Wahrheit, aus dem heiligen Geiste. Nach jener Vergleichung ist Christus Mensch wie Sokrates, ein Lehrer, der in seinem Leben tugendhaft gelebt und das in dem Menschen zum Bewußtseyn gebracht hat, was das Wahrhafte überhaupt sey, was die Grundlage für das Bewußtseyn des Menschen ausmachen müsse. Die höhere Betrachtung ist aber die, daß in Christus die göttliche Natur geoffenbart worden sey. Dieses Bewußtseyn reflectirt sich

auf die angeführten Aussprüche, daß der Sohn den Vater kenne u. s. w. — Aussprüche, die zunächst für sich eine gewisse Allgemeinheit haben, und welche die Exegese in das Feld allgemeiner Betrachtung herüberziehen kann, die aber der Glaube durch die Auslegung des Todes Christi in ihrer Wahrheit auffaßt; denn der Glaube ist wesentlich das Bewußtseyn der absoluten Wahrheit, dessen, was Gott an und für sich ist: was aber Gott an und für sich ist, das haben wir gesehen, er ist dieser Lebensverlauf, die Dreieinigkeit, worin das Allgemeine sich sich selbst gegenüberstellt, und darin identisch mit sich ist. Gott ist in diesem Elemente der Ewigkeit das Sichzusammenschließen mit sich, dieser Schluß seiner mit sich. Der Glaube nur faßt auf und hat das Bewußtseyn, daß in Christo diese an und für sich seyende Wahrheit in ihrem Verlauf angeschaut werde und daß durch ihn erst diese Wahrheit geoffenbart worden sey.

Diese Betrachtung ist erst das *Religiöse als solches*, wo das Göttliche selbst wesentliches Moment ist. In den Freunden, Bekannten, die gelehrt worden sind, ist diese Ahnung, Vorstellung, dieß Wollen eines neuen Reichs, „eines neuen Himmels und einer neuen Erde," einer neuen Welt vorhanden, diese Hoffnung, diese Gewißheit hat die Wirklichkeit ihrer Herzen durchschnitten, in die Wirklichkeit ihrer Herzen sich eingesenkt.

Nun aber das Leiden, der Tod Christi hat das menschliche Verhältniß Christi aufgehoben und an diesem Tode eben ist es, daß sich der Uebergang macht in das Religiöse; da kommt es an auf den Sinn, die Art der *Auffassung dieses Todes*. Einer Seits ist es der natürliche Tod, durch Ungerechtigkeit, Haß und Gewaltsamkeit bewirkt; aber es ist schon fest in den Herzen, Gemüthern, daß es sich nicht handelt um Moralität überhaupt, um Denken und Wollen des Subjects in sich und aus sich, sondern das Interesse ist ein unendliches Verhältniß zu Gott, zum gegenwärtigen Gott, die Gewißheit des Reiches

Gottes, eine Befriedigung nicht in der Moralität, noch auch Sittlichkeit, oder in dem Gewissen, sondern eine Befriedigung, außerhalb welcher nichts Höheres ist, *absolutes Verhältniß zu Gott selbst*.

Alle anderen Weisen der Befriedigung enthalten, daß sie nach irgend einer Bestimmung untergeordneter Art sind, so, daß das Verhältniß zu Gott als ein Drüben, als ein Fernes, ja gar nicht Vorhandenes liegen bleibt. Die Grundbestimmung in diesem Reich Gottes ist die Gegenwart Gottes, so, daß den Mitgliedern dieses Reichs nicht nur empfohlen wird Liebe zu Menschen, sondern das Bewußtseyn, daß *Gott die Liebe* ist.

Darin ist eben gesagt, daß Gott *präsent* ist, daß dieß als eigenes Gefühl, *Selbstgefühl* seyn muß. Das Reich Gottes, die Gegenwart Gottes ist diese Bestimmung. Zu dieser gehört die Gewißheit der Gegenwärtigkeit Gottes. Indem es ein Bedürfniß, Gefühl ist einer Seits, muß das Subject sich andrer Seits auch davon *unterscheiden*, muß es auch von sich unterscheiden diese Gegenwart Gottes, aber so, daß diese Gegenwart Gottes gewiß ist, und diese *Gewißheit* kann hier nur vorhanden seyn in der Weise *sinnlicher Erscheinung*.

Die ewige Idee selbst ist dieß, die Bestimmung der Subjectivität als *wirklicher* vom bloßen Gedanken unterschiedener unmittelbar erscheinen zu lassen. Andererseits ist es der aus dem Schmerz der Welt erzeugte und auf dem Zeugniß des Geistes beruhende Glaube, der sich dann das Leben Christi explicirt. Die Lehre, die Wunder desselben sind in diesem Zeugnisse des Glaubens aufgefaßt und verstanden. Die Geschichte Christi ist auch von solchen erzählt, über die der Geist schon ausgegossen war. Die Wunder sind in diesem Geiste aufgefaßt und erzählt und der Tod Christi ist von demselben wahrhaft so verstanden worden, daß in Christus Gott geoffenbaret sey und die Einheit der göttlichen und menschlichen Natur. Der Tod ist dann der *Prüfstein*, so zu sagen, an dem sich der

Glaube bewährt, indem hier wesentlich sein Verstehen der Erscheinung Christi sich darthut. Der Tod hat nun zunächst diesen Sinn, daß Christus der Gottmensch gewesen ist, der Gott, der zugleich die menschliche Natur hatte, ja bis zum Tode. Es ist das Loos der menschlichen Endlichkeit, zu sterben; der Tod ist so der höchste Beweis der Menschlichkeit, der absoluten Endlichkeit: und zwar ist Christus gestorben den gesteigerten Tod des Missethäters; nicht nur den natürlichen Tod, sondern sogar den Tod der Schande und Schmach am Kreuze: die Menschlichkeit ist an ihm bis auf den äußersten Punkt erschienen.

An diesem Tode ist zunächst eine besondere Bestimmung hervorzuheben, nämlich seine polemische Seite nach außen. Es ist darin nicht nur das Dahingeben des natürlichen Willens zur Anschauung gebracht, sondern alle Eigenthümlichkeit, alle Interessen und Zwecke, worauf der natürliche Wille sich richten kann, alle Größe und alles Geltende der Welt ist damit ins Grab des Geistes versenkt. Dieß ist das revolutionäre Element, durch welches der Welt eine ganz andere Gestalt gegeben ist. Aber im Aufgeben des natürlichen Willens ist zugleich dieß Endliche, das Andersseyn verklärt. Das Andersseyn hat nämlich außer der unmittelbaren Natürlichkeit noch einen weiteren Umfang und weitere Bestimmung. Zum Daseyn des Subjects gehört wesentlich, daß es auch für Andere sey; das Subject ist nicht nur für sich, sondern ist auch in der Vorstellung der Andern und ist, gilt und ist objectiv, soviel als es sich bei andern geltend zu machen weiß und gilt. Sein Gelten ist die Vorstellung der Andern und beruht auf der Vergleichung mit dem, was sie achten und was ihnen als das Ansich gilt. Indem nun der Tod außerdem, daß er der natürliche Tod ist, auch noch der Tod des Missethäters, der entehrendste Tod am Kreuze ist, so ist darin nicht nur das Natürliche, sondern auch die bürgerliche Entehrung, die weltliche Schande, das Kreuz ist

verklärt, das in der Vorstellung Niedrigste, das was der Staat zum Entehrenden bestimmt hat, ist zum Höchsten verkehrt. Der Tod ist natürlich, jeder Mensch muß sterben. Aber indem die Entehrung zur höchsten Ehre gemacht ist, so sind alle Bande des menschlichen Zusammenlebens in ihrem Grunde angegriffen, erschüttert und aufgelöst. Wenn das Kreuz zum Panier erhoben ist und zwar zum Panier, dessen positiver Inhalt zugleich das Reich Gottes ist, so ist die innere Gesinnung in ihrem tiefsten Grunde dem bürgerlichen und Staats-Leben entzogen und die substantielle Grundlage desselben hinwegenommen, so daß das ganze Gebäude keine Wirklichkeit mehr, sondern eine leere Erscheinung ist, die bald krachend zusammenstürzen und, daß sie nicht mehr an sich ist, auch im Daseyn manifestiren muß. Ihrerseits entehrte die kaiserliche Gewalt Alles, was Achtung und Würde unter den Menschen hat. Das Leben eines jeden Individuum stand in der Willkühr des Kaisers, die von Nichts innerlich oder äußerlich beschränkt war. Aber außer dem Leben wurden alle Tugend, Würde, Alter, Stand, Geschlecht, Alles wurde durch und durch entehrt. Der Sclave des Kaisers war nach ihm die höchste Macht oder hatte noch mehr Macht als er selbst, der Senat schändete sich eben so als er vom Kaiser geschändet wurde. So wurde die Majestät der Weltherrschaft, wie alle Tugend, Recht, Ehrwürdigkeit von Instituten und Verhältnissen, die Majestät von Allem, was für die Welt gilt, in den Koth gezogen. So machte der weltliche Regent der Erde seinerseits das Höchste zum Verachtetsten und verkehrte von Grund aus die Gesinnung, so daß im Innern der neuen Religion, die ihrerseits das Verachtetste zum Höchsten, zum Panier erhob, nichts mehr entgegenzusetzen war. Alles Feste, Sittliche, in der Meinung Geltende und Gewalthabende war zerstört und es blieb dem Bestehenden, gegen das sich die neue Religion richtete, nur die ganz äußerliche kalte

Gewalt, der Tod, übrig, den das entwürdigte Leben, das sich im Innern unendlich fühlte, nun freilich nicht mehr scheute.

Es tritt nun aber auch eine weitere Bestimmung ein. Gott ist gestorben, Gott ist todt — dieses ist der fürchterlichste Gedanke, daß alles Ewige, alles Wahre nicht ist, die Negation selbst in Gott ist; der höchste Schmerz, das Gefühl der vollkommenen Rettungslosigkeit, das Aufgeben alles Höheren ist damit verbunden. — Der Verlauf bleibt aber nicht hier stehen, sondern es tritt nun die Umkehrung ein; Gott nämlich erhält sich in diesem Proceß und dieser ist nur der Tod des Todes. Gott steht wieder auf zum Leben: es wendet sich somit zum Gegentheil.*) — Die Auferstehung gehört ebenso wesentlich dem Glauben an: Christus ist nach seiner Auferstehung nur seinen Freunden erschienen; dieß ist nicht äußerliche Geschichte für den Unglauben, sondern nur für den Glauben

*) Es ist dieß die Auferstehung und die Himmelfahrt Christi. Wie Alles Bisherige in der Weise der Wirklichkeit für das unmittelbare Bewußtseyn zur Erscheinung gekommen, so auch diese Erhebung. „Du lässest Deinen Gerechten im Grabe nicht, Du lässest Deinen Heiligen nicht verwesen." Für die Anschauung ist eben so vorhanden dieser Tod des Todes, die Ueberwindung des Grabes, der Triumph über das Negative und diese Erhöhung in den Himmel. Die Ueberwindung des Negativen ist aber nicht ein Ausziehen der menschlichen Natur, sondern ihre höchste Bewährung selbst im Tode und in der höchsten Liebe. Der Geist ist nur Geist als dieß Negative des Negativen, welches also das Negative selbst in sich enthält. Wenn daher der Menschensohn zur Rechten des Vaters sitzt, so ist in dieser Erhöhung der menschlichen Natur die Ehre derselben und ihre Identität mit der göttlichen aufs höchste vor das geistige Auge getreten.

Aus dem eigenhändig von Hegel geschriebenen Hefte v. J. 1821.

ist diese Erscheinung. Auf die Auferstehung folgt die Verklärung Christi und der Triumph der Erhebung zur Rechten Gottes schließt diese Geschichte, welche in diesem Bewußtseyn die Explication der göttlichen Natur selbst ist. Wenn wir in der ersten Sphäre Gott im reinen Gedanken erfaßten, so fängt es in dieser zweiten Sphäre mit der Unmittelbarkeit für die Anschauung und für die sinnliche Vorstellung an. Der Proceß ist nun dieser, daß die unmittelbare Einzelnheit aufgehoben wird: wie in der ersten Sphäre die Verschlossenheit Gottes aufhörte, seine erste Unmittelbarkeit als abstracte Allgemeinheit, nach der er das Wesen der Wesen ist, aufgehoben wurde, so wird hier nun die Abstraction der Menschlichkeit, die Unmittelbarkeit der seyenden Einzelnheit aufgehoben und dieß geschieht durch den Tod; der Tod Christi ist aber der Tod dieses Todes selbst, die Negation der Negation. Denselben Verlauf und Proceß der Explication Gottes haben wir im Reiche des Vaters gehabt: hier ist er aber, insofern er Gegenstand des Bewußtseyns ist. Denn es war der Trieb des Anschauens der göttlichen Natur vorhanden. — Am Tode Christi ist dieses Moment zuletzt noch hervorzuheben, daß Gott es ist, der den Tod getödtet hat, indem er aus demselben hervorgeht; damit ist die Endlichkeit, Menschlichkeit und Erniedrigung als ein Fremdes an Christo gesetzt als an dem, der schlechthin Gott ist: es zeigt sich, daß die Endlichkeit ihm fremd und von Anderem her angenommen ist; dieses Andere nun sind die Menschen, die dem göttlichen Proceß gegenüber stehen. Es ist ihre Endlichkeit, die Christus angenommen hat, diese Endlichkeit in allen ihren Formen, die in ihrer äußersten Spitze das Böse ist; diese Menschlichkeit, die selbst Moment im göttlichen Leben ist, wird nun als ein Fremdes, Gott nicht Angehöriges bestimmt: diese Endlichkeit aber in ihrem Fürsichseyn gegen Gott ist das Böse, ein ihm Fremdes; er hat es aber angenommen, um es durch seinen Tod zu tödten. Der schmachvolle Tod als

die ungeheure Vereinigung dieser absoluten Extreme ist darin zugleich die unendliche Liebe.

Es ist die unendliche Liebe, daß Gott sich mit dem ihm Fremden identisch gesetzt hat, um es zu tödten. Dieß ist die Bedeutung des Todes Christi. Christus hat die Sünde der Welt getragen, hat Gott versöhnt, heißt es.

Dieser Tod ist ebenso wie die höchste Verendlichung zugleich das Aufheben der natürlichen Endlichkeit, des unmittelbaren Daseyns und der Entäußerung, die Auflösung der Schranke. Diese Aufhebung des Natürlichen ist im Geistigen wesentlich so zu fassen, daß sie die Bewegung des Geistes ist, sich in sich zu erfassen, dem Natürlichen abzusterben, daß sie also die Abstraction vom unmittelbaren Willen und unmittelbaren Bewußtseyn ist, sein sich in sich Versenken und aus diesem Schachte nur seine Bestimmung, sein wahres Wesen und seine absolute Allgemeinheit selbst zu nehmen. Was ihm gilt, was seinen Werth hat, das hat er nur in dieser Aufhebung seines natürlichen Seyns und Willens. Das Leiden und der Schmerz dieses Todes, der dieß Element der Versöhnung des Geistes mit sich und mit dem was er an sich ist, enthält, dieß negative Moment, das nur dem Geiste als solchem zukommt, ist innere Conversion und Umwandlung. In dieser concreten Bedeutung ist aber der Tod hier nicht dargestellt, er ist als natürlicher Tod vorgestellt, denn an der göttlichen Idee kann jene Negation keine andere Darstellung haben. Wenn die ewige Geschichte des Geistes sich äußerlich, im Natürlichen darstellt, so kann das Böse, das sich an der göttlichen Idee verwirklicht, nur die Weise des Natürlichen und so die Umkehrung nur die Weise des natürlichen Todes haben. Die göttliche Idee kann nur bis zu dieser Bestimmung des Natürlichen fortgehen. Dieser Tod aber, obwohl natürlicher, ist der Tod Gottes und so genugthuend für uns, indem er die absolute Geschichte der göttlichen Idee, das was an sich geschehen ist und was ewig geschieht, darstellt.

Daß der einzelne Mensch Etwas thut, erreicht und vollbringt, dazu gehört, daß die Sache in ihrem Begriff sich so verhalte. Daß z. B. dieser Verbrecher vom Richter bestraft werden kann und daß diese Strafe die Durchführung und Versöhnung des Gesetzes ist, dieß thut nicht der Richter, nicht der Verbrecher durch sein Erleiden der Strafe als eine particuläre äußerliche Begebenheit, sondern dieß ist die Natur der Sache, die Nothwendigkeit des Begriffs. Wir haben also diesen Verlauf auf eine gedoppelte Weise vor uns: das einemal im Gedanken, in der Vorstellung des Gesetzes und im Begriff und das andremal in einem einzelnen Fall und in diesem einzelnen Fall ist der Verlauf dieser, weil die Natur der Sache dieß ist, ohne diese wäre weder die Handlung des Richters noch das Leiden des Verbrechers die Strafe und Versöhnung des Gesetzes. Der Grund, das Substantielle ist die Natur der Sache.

So verhält es sich nun auch mit jener Genugthuung für uns, d. h. was dabei zu Grunde liegt ist dieß, daß jene Genugthuung an und für sich geschehen ist: nicht ein fremdes Opfer ist gebracht, nicht ein Anderer gestraft, damit Strafe gewesen sey. Es muß jeder für sich selbst aus seiner eignen Subjectivität und Schuld das seyn und leisten, was er seyn soll: was er aber so für sich ist, darf nicht als Etwas Zufälliges, als seine Willkühr, sondern muß Etwas Wahrhaftes seyn. Wenn er also diese Umkehrung und das Aufgeben des natürlichen Willens in sich vollbringt und in der Liebe ist, so ist dieß die Sache an und für sich. Seine subjective Gewißheit, Empfindung ist Wahrheit, ist die Wahrheit und die Natur des Geistes. Der Grund der Erlösung ist also jene Geschichte, denn sie ist die Sache an und für sich, es ist nicht ein zufälliges, besonderes Thun und Geschehen, sondern es ist wahrhaft und vollendend. Diese Bewährung,

daß es das Wahre ist, ist die Anschauung, die jene Geschichte giebt und in der der Einzelne *das Verdienst Christi ergreift*. Es ist nicht die Geschichte eines Einzelnen, sondern es ist Gott, der sie vollbringt, d. h. es ist die Anschauung, daß dieß die allgemeine, und für sich seyende Geschichte ist.

Andere Formen z. B. vom Opfertode, an welche sich die falsche Vorstellung knüpft, daß Gott ein Tyrann sey, der Opfer verlange, reduciren sich von selbst auf das, was gesagt worden und berichtigen sich danach. Opfer heißt: die Natürlichkeit, das *Andersseyn aufheben*. Es heißt ferner: Christus ist für *Alle* gestorben, das ist nicht etwas Einzelnes, sondern die göttliche, ewige Geschichte. Es heißt ebenso: in ihm sind Alle gestorben. In der Natur Gottes ist dieß selbst ein Moment; es ist in Gott selbst vorgegangen. Gott kann nicht durch etwas Anderes, sondern nur *durch sich selbst* befriedigt werden. Dieser Tod ist die Liebe selbst, als Moment Gottes gesetzt und dieser Tod ist das Versöhnende. Es wird darin die absolute Liebe angeschaut. Es ist die Identität des Göttlichen und Menschlichen, daß Gott im Endlichen bei sich selbst ist und dieß Endliche im Tode selbst Bestimmung Gottes ist. Gott hat durch den Tod die Welt versöhnt und versöhnt sie ewig mit sich selbst. Dieß Zurückkommen aus der Entfremdung ist seine Rückkehr zu sich selbst und dadurch ist er Geist und dieß Dritte ist daher, daß Christus auferstanden ist. Die Negation ist damit überwunden und die Negation der Negation ist so Moment der göttlichen Natur.

Das Leiden und Sterben in solchem Sinne ist gegen die Lehre von der moralischen *Imputation*, wonach jedes Individuum nur für sich zu stehen hat, Jeder der Thäter seiner Thaten ist. Das Schicksal Christi scheint dieser Imputation zu widersprechen; aber diese hat nur ihre Stelle auf dem *Felde der Endlichkeit* wo das Subject als *einzelne Person* steht, nicht auf dem Felde des freien Geistes. In dem Felde

der Endlichkeit ist die Bestimmung, daß Jeder bleibt, was er ist; hat er Böses gethan, so ist er böse: das Böse ist in ihm als seine *Qualität*. Aber schon in der Moralität, noch mehr in der Sphäre der Religion wird der Geist als frei gewußt, als affirmativ in sich selbst, so daß diese *Schranke* an ihm, die bis zum Bösen fortgeht, *für die Unendlichkeit des Geistes ein Nichtiges* ist: der Geist kann das Geschehene ungeschehen machen; die Handlung bleibt wohl in der Erinnerung, aber der Geist streift sie ab. Die Imputation reicht also nicht an diese Sphäre hinan. — In dem Tode Christi ist für das wahrhafte Bewußtseyn des Geistes die Endlichkeit des Menschen getödtet worden. Dieser Tod des Natürlichen hat auf diese Weise allgemeine Bedeutung, das Endliche, Böse überhaupt ist vernichtet. Die Welt ist so versöhnt worden, der Welt ist durch diesen Tod ihr Böses *an sich* abgenommen worden. In dem wahrhaften Verstehen des Todes tritt auf diese Weise die *Beziehung des Subjects als solchen* ein. Das bloße *Betrachten* der Geschichte hört hier auf; das Subject selbst wird in den Verlauf hineingezogen; es fühlt den Schmerz des Bösen und seiner eigenen Entfremdung, welche Christus auf sich genommen, indem er die Menschlichkeit angezogen, aber durch seinen Tod vernichtet hat.

Indem der Inhalt sich auch auf diese Weise verhält, so ist das die religiöse Seite, und hierin fängt die Entstehung der Gemeinde an: es ist dieser Inhalt dasselbe, was die Ausgießung des heiligen Geistes genannt worden. Es ist der Geist, der dieß geoffenbart hat; das Verhältniß zum bloßen Menschen verwandelt sich in ein Verhältniß, das vom Geist aus verändert, umgewandelt wird, so, daß die Natur Gottes sich darin aufschließt, daß diese Wahrheit unmittelbare Gewißheit nach der Weise der Erscheinung erhält.

Darin erhält denn dieser, der zunächst als Lehrer, Freund, als Märtyrer der Wahrheit betrachtet worden, eine ganz andere

Stellung. Es ist bisher nur der Anfang, der durch den Geist nun zum Resultat, Ende, zur Wahrheit geführt wird. Der Tod Christi ist einer Seits der Tod eines Menschen, eines Freundes, der durch Gewalt gestorben ꝛc., aber dieser Tod ist es, der, geistig aufgefaßt, selbst zum Heile, zum Mittelpunkt der Versöhnung wird.

Die Anschauung der Natur des Geistes, auf sinnliche Weise die Befriedigung des Bedürfnisses des Geistes vor sich zu haben, ist es dann, was nach dem Tode Christi erst seinen Freunden aufgeschlossen worden. Also diese Ueberzeugung, die sie aus seinem Leben haben konnten, war noch nicht die rechte Wahrheit, sondern erst der Geist.

Vor seinem Tode war er als ein sinnliches Individuum vor ihnen: den eigentlichen Aufschluß hat ihnen der Geist gegeben, von dem Christus sagt, daß er sie in alle Wahrheit leiten werde. „Das wird erst die Wahrheit seyn, in die euch der Geist leiten wird."

Damit bestimmt sich dieser Tod nach dieser Seite hin als der Tod, der der Uebergang zur Herrlichkeit, Verherrlichung ist, die aber nur Wiederherstellung der ursprünglichen Herrlichkeit ist. Der Tod, das Negative ist das Vermittelnde, daß die ursprüngliche Hoheit als erreicht gesetzt ist. Es geht damit die Geschichte der Auferstehung und Erhebung Christi zur Rechten Gottes an, wo die Geschichte geistige Auffassung gewinnt.

Es ist damit denn geschehen, daß diese kleine Gemeinde die Gewißheit gehabt hat: Gott ist als Mensch erschienen; — diese Menschlichkeit in Gott, und die abstracteste Weise derselben, die höchste Abhängigkeit, die letzte Schwäche und Stufe der Gebrechlichkeit ist eben der natürliche Tod.

„Gott selbst ist todt," heißt es in jenem lutherischen Liede; dieß Bewußtseyn drückt dieß aus, daß das Menschliche, das Endliche, Gebrechliche, die Schwäche, das Negative göttliches Moment selbst ist, in Gott selbst ist; daß das Andersseyn, das

Endliche, das Negative nicht außer Gott ist, als Andersseyn die Einheit mit Gott nicht hindert: es ist gewußt das Andersseyn, die Negation als Moment der göttlichen Natur selbst. Die höchste Erkenntniß von der Natur der Idee des Geistes ist darin enthalten.

Dieses äußerliche Negative schlägt auf diese Weise in das Innere um. Der Tod hat einer Seits diesen Sinn, diese Bedeutung, daß damit das Menschliche abgestreift wird und die göttliche Herrlichkeit wieder hervortritt. Aber der Tod ist selbst zugleich auch das Negative, diese höchste Spitze dessen, dem der Mensch als natürliches Daseyn und eben damit Gott selbst ausgesetzt ist.

In dieser ganzen Geschichte ist den Menschen zum Bewußtseyn gekommen, und das ist die Wahrheit, zu der sie gelangt sind: daß die Idee Gottes für sie Gewißheit hat, daß das Menschliche unmittelbarer, präsenter Gott ist und zwar so, daß in dieser Geschichte, wie sie der Geist auffaßt, selbst die Darstellung des Processes ist dessen, was der Mensch, der Geist ist. An sich Gott und todt — diese Vermittelung, wodurch das Menschliche abgestreift wird, anderer Seits das Ansichseyende zu sich zurückkommt und so erst Geist ist.

Das Bewußtseyn der Gemeinde, das so den Uebergang macht vom bloßen Menschen zu einem Gottmenschen, zur Anschauung, zum Bewußtseyn, zur Gewißheit der Einheit und Vereinigung der göttlichen und menschlichen Natur, ist es, womit die Gemeinde beginnt, und was die Wahrheit ausmacht, worauf die Gemeinde gegründet ist.

Das ist dann die Explication der Versöhnung, daß Gott versöhnt ist mit der Welt, oder vielmehr, daß Gott sich gezeigt hat als mit der Welt versöhnt zu seyn, daß das Menschliche eben ihm nicht ein Fremdes ist, sondern daß dieses Andersseyn, sich Unterscheiden, die Endlichkeit, wie es ausgedrückt wird, ein Moment an ihm selbst ist, aber allerdings ein verschwinden-

des; aber er hat in diesem Moment sich der Gemeinde gezeigt, geoffenbart.

Dieß ist für die Gemeinde die Geschichte der Erscheinung Gottes, diese Geschichte ist göttliche Geschichte, wodurch sie zum Bewußtseyn der Wahrheit gekommen ist. Daraus bildete sich das Bewußtseyn, das Wissen, daß Gott der Dreieinige ist.

Die Versöhnung, an die geglaubt wird in Christo, hat keinen Sinn, wird Gott nicht als der Dreieinige gewußt, wird nicht erkannt, daß er ist, aber auch als das Andere, als das sich Unterscheidende, Andere so, daß dieses Andere Gott selbst ist, an sich die göttliche Natur an ihm hat, und daß das Aufheben dieses Unterschieds, Andersseyns, diese Rückkehr, diese Liebe, der Geist ist.

In diesem Bewußtseyn ist es enthalten, daß der Glaube nicht Verhältniß zu etwas Anderem, sondern Verhältniß zu Gott selbst ist. Das sind die Momente, auf die es hier ankommt, daß den Menschen zum Bewußtseyn gekommen ist die ewige Geschichte, die ewige Bewegung, die Gott selbst ist.

Das ist diese Darstellung der zweiten Idee als Idee in der Erscheinung, wie die ewige Idee für die unmittelbare Gewißheit des Menschen geworden, d. h. erschienen ist. Daß sie Gewißheit für den Menschen werde, ist nothwendig sinnliche Gewißheit, aber die zugleich übergeht in das geistige Bewußtseyn und ebenso in unmittelbare Sinnlichkeit verkehrt ist, aber so, daß man darin sieht die Bewegung, Geschichte Gottes, das Leben, das Gott selbst ist.

III.

Die Idee im Element der Gemeinde oder das Reich des Geistes.

Das Erste war der Begriff dieses Standpunkts für das Bewußtseyn; das Zweite war das, was diesem Standpunkt gegeben ist, was für die Gemeinde vorhanden ist; das Dritte ist der Uebergang in die Gemeinde selbst.

Diese dritte Sphäre ist die Idee in ihrer Bestimmung der Einzelnheit, aber zunächst nur die Darstellung als der Einen Einzelnheit, der göttlichen, der allgemeinen, der Einzelnheit, wie sie an und für sich ist. Einer ist so Alle; Einmal ist Allemal, an sich, dem Begriff nach, eine einfache Bestimmtheit. Aber die Einzelnheit ist als Fürsichseyn dieß Entlassen der unterschiedenen Momente zur freien Unmittelbarkeit und Selbstständigkeit, ist ausschließend; die Einzelnheit ist eben dieß, empirische Einzelnheit zugleich zu seyn.

Die Einzelnheit, ausschließend, ist für Andere Unmittelbarkeit und ist die Rückkehr aus dem Anderen in sich. Die Einzelnheit der göttlichen Idee, die göttliche Idee als Ein Mensch, vollendet sich erst in der Wirklichkeit, indem sie zunächst zu ihrem Gegenüber die Vielen Einzelnen hat und diese zur Einheit des Geistes, zur Gemeinde zurückbringt und darin als wirkliches, allgemeines Selbstbewußtseyn ist.

Indem der bestimmte Uebergang der Idee bis zur sinnlichen Gegenwart herausgebildet ist, so zeigt sich eben darin das Ausgezeichnete der Religion des Geistes, daß alle Momente bis zu ihrer äußersten Bestimmtheit und Vollständigkeit entwickelt sind. Der Geist ist auch in dieser äußersten Entgegensetzung seiner selbst als der absoluten Wahrheit gewiß und darum fürchtet er sich für Nichts, selbst nicht für die sinnliche Gegenwart. Es ist die Feigheit des abstracten Gedankens, die sinnliche Gegenwart mönchischer Weise zu scheuen; die moderne Abstraction hat diese ekle Vornehmigkeit gegen das Moment der sinnlichen Gegenwart.

An die Individuen in der Gemeinde ist nun die Forderung gestellt, die göttliche Idee in der Weise der Einzelnheit zu verehren und sich anzueignen. Für das weiche liebende Gemüth, das Weib, ist das leicht; aber die andere Seite ist selbst, daß das Subject, an welches diese Zumuthung der Liebe geschieht, in unendlicher Freiheit ist

und die Substantialität seines Selbstbewußtseyns erfaßt hat; für den selbstständigen Begriff, den Mann, ist daher jene Zumuthung unendlich hart. Gegen diese Vereinigung, ein einzelnes sinnliches Individuum für Gott zu verehren, empört sich die Freiheit des Subjects. Der Orientale weigert sich dessen nicht, aber der ist Nichts, der ist an sich weggeworfen, aber ohne sich wegzuwerfen, d. h. ohne das Bewußtseyn der unendlichen Freiheit in sich. Hier aber ist diese Liebe, diese Anerkennung das gerade Gegentheil und dieß ist das höchste Wunder, welches dann eben der Geist selbst ist.

Diese Sphäre ist deswegen das Reich des Geistes, daß das Individuum in sich unendlichen Werth hat, sich als absolute Freiheit weiß, in sich die härteste Festigkeit besitzt und zugleich diese Festigkeit aufgiebt und sich in dem schlechthin Andern selbst erhält: die Liebe gleicht Alles, auch den absoluten Gegensatz aus.

Die Anschauung dieser Religion fo.dert die Verschmähung aller Gegenwart, alles dessen, was sonst Werth hat, sie ist die vollkommene Idealität, die gegen alle Herrlichkeit der Welt polemisch gerichtet ist: in diesem Einzelnen, in diesem gegenwärtigen unmittelbaren Individuum, in dem die göttliche Idee erscheint, ist alle Weltlichkeit zusammengegangen, so daß es die einzige sinnliche Gegenwart ist, die Werth hat. Diese Einzelnheit ist somit als schlechthin allgemein. Auch in der gewöhnlichen Liebe findet sich diese unendliche Abstraction von aller Weltlichkeit und das liebende Subject setzt in ein besonderes Individuum seine ganze Befriedigung; aber diese Befriedigung gehört noch überhaupt der Besonderheit an; es ist die besondere Zufälligkeit und Empfindung, die dem Allgemeinen entgegengesetzt ist und sich in dieser Weise objectiv werden will.

Hingegen diese Einzelnheit, in der ich die göttliche Idee will, ist schlechthin allgemein, sie ist deshalb zugleich den Sinnen entrückt, sie geht für sich vorbei, wird zur vergangenen Geschichte, diese sinnliche Weise muß verschwinden und muß in den Raum der Vorstellung hinaufsteigen. Die Bildung der Gemeinde hat den Inhalt, daß die sinnliche Form in ein geistiges Element übergeht. Die Weise dieser Reinigung vom unmittelbaren Seyn erhält das Sinnliche darin, daß es vergeht, dieß ist die Negation, wie sie am sinnlichen Diesen als solcher gesetzt ist und erscheint. Nur am Einzelnen ist diese Anschauung gegeben, sie ist kein Erbstück und keiner Erneuerung fähig, wie die Erscheinung der Substanz im Lama, sie kann nicht so seyn, denn die sinnliche Erscheinung, als diese, ist ihrer Natur nach momentan, soll vergeistigt werden, ist daher wesentlich eine gewesene und wird in den Boden der Vorstellung erhoben.

Es kann auch einen Standpunkt geben, wo man beim Sohne und dessen Erscheinung stehen bleibt. So der Katholicismus, wo zur versöhnenden Macht des Sohnes Maria und die Heiligen hinzukommen und der Geist mehr nur in der Kirche als Hierarchie, nicht in der Gemeinde ist. Aber da bleibt das Zweite in der Bestimmung der Idee mehr in der Vorstellung, als daß es vergeistigt würde. Oder der Geist wird nicht sowohl objectiv gewußt, sondern nur als diese subjective Weise, wie er in sinnlicher Gegenwart die Kirche ist und in der Tradition lebt. Der Geist ist in dieser Gestalt der Wirklichkeit gleichsam die dritte Person.

Die sinnliche Gegenwart kann für den Geist, der ihrer bedürftig ist, auch beständig wieder hervorgebracht werden in Bildern und zwar nicht als Kunstwerken, sondern als wunderthätigen Bildern, überhaupt in deren sinnlichem Daseyn. Und dann ist es nicht nur die Körperlichkeit und der Leib Christi allein, was das sinnliche Bedürfniß zu befriedigen vermag, sondern das Sinnliche seiner leiblichen Gegenwart überhaupt, das Kreuz, die Orte, wo er gewandelt. Dazu kommen Reliquien u. s. f. Dem Bedürfniß fehlt es nicht an solchen

Vermittelungen. Aber der geistigen Gemeinde ist die unmittelbare Gegenwart, das Jetzt vorüber gegangen. Zunächst integrirt dann die sinnliche Vorstellung die Vergangenheit, sie ist ein einseitiges Moment für die Vorstellung, die Gegenwart hat zu Momenten in sich die Vergangenheit und die Zukunft. So hat denn die sinnliche Vorstellung die Wiederkunft als ihre Ergänzung, aber die wesentlich absolute Rückkehr ist die Wendung aus der Aeußerlichkeit in das Innere; es ist ein Tröster, der erst kommen kann, wenn die sinnliche Geschichte als unmittelbar vorbei ist.

Dieß ist also der Punkt der Bildung der Gemeinde, oder es ist der dritte Punkt, es ist der Geist. Es ist der Uebergang aus dem Aeußeren, der Erscheinung in das Innere. Um was es zu thun ist, das ist die Gewißheit des Subjects von der unendlichen, unsinnlichen Wesenhaftigkeit des Subjects in sich selbst, sich unendlich wissend, sich ewig, unsterblich wissend.

Die Zurückdrängung auf das innere Selbstbewußtseyn, die in dieser Umkehrung enthalten ist, ist nicht die stoische, die denkend durch die Stärke des eignen Geistes Werth hat und in der Welt, in der Natur, in den natürlichen Dingen und im Erfassen derselben die Realität des Denkens sucht, die somit ohne den unendlichen Schmerz ist und zugleich in durchaus positiver Beziehung auf das Weltliche steht — sondern ist es jenes Selbstbewußtseyn, das sich seiner Besonderheit und Eigenheit unendlich entäußert und nur in jener Liebe, die in dem unendlichen Schmerze enthalten ist und aus ihm kommt, unendlichen Werth hat. Alle Unmittelbarkeit, in der der Mensch Werth hätte, ist hinweggeworfen; es ist allein die Vermittlung, in der ihm solcher Werth, aber ein unendlicher zukommt, und in der die Subjectivität wahrhaft unendlich und an und für sich wird. Der Mensch ist nur durch diese Vermittlung, nicht unmittelbar, so ist er zunächst nur fähig, jenen Werth zu haben; aber diese

Fähigkeit und Möglichkeit ist seine positive, absolute Bestimmung.

In dieser Bestimmung liegt der Grund, daß die Unsterblichkeit der Seele in der christlichen Religion eine bestimmte Lehre wird. Die Seele, die einzelne Subjectivität hat eine unendliche ewige Bestimmung: Bürger im Reiche Gottes zu seyn. Dieß ist eine Bestimmung und ein Leben, das der Zeit und Vergänglichkeit entrückt ist, und indem es dieser beschränkten Sphäre zugleich entgegen ist, so bestimmt sich diese ewige Bestimmung zugleich als eine Zukunft. Die unendliche Forderung, Gott zu schauen, d. h. im Geiste seiner Wahrheit als einer gegenwärtigen bewußt zu werden, ist für das Bewußtseyn als das vorstellende in dieser zeitlichen Gegenwart noch nicht befriedigt.

Die Subjectivität, die ihren unendlichen Werth erfaßt hat, hat damit alle Unterschiede der Herrschaft, der Gewalt, des Standes, selbst des Geschlechts aufgegeben: vor Gott sind alle Menschen gleich. In der Negation des unendlichen Schmerzes der Liebe liegt auch erst die Möglichkeit und Wurzel des wahrhaft allgemeinen Rechts, der Verwirklichung der Freiheit. Das römische formelle Rechtsleben geht vom positiven Standpunkt und vom Verstande aus und hat für die absolute Bewährung des rechtlichen Standpunktes kein Princip in sich, es ist durchaus weltlich.

Diese Reinheit der Subjectivität, die sich in der Liebe aus unendlichem Schmerze vermittelt, ist nur durch diese Vermittlung, die ihre objective Gestalt und Anschauung im Leiden, Sterben und in der Erhöhung Christi hat. Auf der andern Seite hat diese Subjectivität zugleich diese Weise ihrer Realität an ihr selbst, daß sie eine Vielheit von Subjecten und Individuen ist, da sie aber an sich allgemein, nicht ausschließend ist, so ist die Vielheit der Individuen durchaus zu setzen als nur ein Schein und eben dieses, daß

sie sich selbst als diesen Schein setzt, ist die Einheit des Glaubens, in der Vorstellung des Glaubens, also in diesem Dritten. Das ist die Liebe der Gemeinde, die aus vielen Subjecten zu bestehen scheint, welche Vielheit aber nur ein Schein ist.

Diese Liebe ist weder menschliche Liebe, Menschenliebe, Geschlechtsliebe, noch Freundschaft. Man hat sich oft gewundert, wie so ein edles Verhältniß, als die Freundschaft ist, nicht unter den Pflichten vorkomme, die Christus empfehle. Freundschaft ist ein mit der Besonderheit behaftetes Verhältniß und Männer sind Freunde nicht so sehr direct als vielmehr objectiv in einem substantiellen Bande, in einem Dritten, in Grundsätzen, Studien, Wissenschaft, kurz das Band ist ein objectiver Inhalt, nicht Zuneigung als solche, wie die des Mannes zur Frau als dieser besondern Persönlichkeit. Aber jene Liebe der Gemeinde ist zugleich durch die Werthlosigkeit aller Besonderheit vermittelt. Die Liebe des Mannes zur Frau, Freundschaft kann wohl stattfinden, aber sie sind wesentlich bestimmt als untergeordnet, sie sind bestimmt, nicht ein Böses zu seyn, aber ein Unvollkommenes, nicht als ein Gleichgültiges, sondern als ein Solches, daß bei ihm nicht stehen zu bleiben sey, daß sie selbst aufgeopfert werden und jener absoluten Richtung und Einheit keinen Eintrag thun sollen.

Die Einheit in dieser unendlichen Liebe aus unendlichem Schmerz ist somit schlechthin nicht ein sinnlicher, weltlicher Zusammenhang, nicht ein Zusammenhang noch gültiger und übrigbleibender Besonderheit und Natürlichkeit, sondern Einheit schlechthin im Geiste, jene Liebe ist eben der Begriff des Geistes selbst. Gegenstand ist sie sich in Christus als dem Mittelpunkt des Glaubens, in dem sie sich selbst in einer unendlichen, fernen Hoheit erscheint. Aber diese Hoheit ist zugleich dem Subjecte unendliche Nähe, Eigenthümlichkeit und Angehörigkeit und was so zunächst als ein Drittes die Individuen zusammenschließt, ist auch das, was ihr wahrhaftes Selbstbewußtseyn, ihr Innerstes und Eigenstes ausmacht. So ist diese Liebe der Geist als solcher, der heilige Geist. Er ist in ihnen und sie sind und machen aus die allgemeine christliche Kirche, die Gemeinschaft der Heiligen. Der Geist ist die unendliche Rückkehr in sich, die unendliche Subjectivität, nicht als vorgestellte, sondern als die wirkliche, gegenwärtige Göttlichkeit — also nicht das substantielle Ansich des Vaters, nicht das Wahre in dieser gegenständlichen Gestalt des Sohnes, sondern das subjectiv Gegenwärtige und Wirkliche, das eben selbst so subjectiv gegenwärtig ist als die Entäußerung in jene gegenständliche Anschauung der Liebe und ihres unendlichen Schmerzes und als die Rückkehr in jener Vermittlung. Das ist der Geist Gottes oder Gott als gegenwärtiger, wirklicher Geist, Gott in seiner Gemeinde wohnend. So sagte Christus: „wo zwei oder drei in meinem Namen versammelt sind, da bin ich mitten unter Euch.“ „Ich bin bei Euch alle Tage bis an das Ende der Welt.“

In dieser absoluten Bedeutung des Geistes, in diesem tiefen Sinne der absoluten Wahrheit ist die christliche Religion die Religion des Geistes, nicht aber in dem trivialen Sinne einer geistigen Religion. Sondern das Wahrhafte der Bestimmung der Natur des Geistes, die Vereinigung des unendlichen Gegensatzes — Gott und die Welt, Ich, dieser homuncio — das ist der Inhalt der christlichen Religion, macht sie zur Religion des Geistes und dieser Inhalt ist darin auch für das gewöhnliche, ungebildete Bewußtseyn gegeben. Alle Menschen sind zur Seligkeit berufen, das ist das Höchste und das Einzighöchste. Darum sagt auch Christus: „Dem Menschen können alle Sünden vergeben werden, nur die nicht gegen den Geist.“ Die Verletzung der absoluten Wahrheit, der Idee von jener Vereinigung des unendlichen Gegensatzes ist damit als das höchste Vergehen ausgesprochen. Man hat sich zur Zeit viel darüber den Kopf zer-

brochen, was die Sünde gegen den heiligen Geist sey und diese Bestimmung auf mannichfaltige Weise verflacht, um sie ganz wegzubringen. Alles kann in dem unendlichen Schmerz der Liebe vertilgt werden, aber diese Vertilgung selbst ist nur als der inwendige, gegenwärtige Geist. Das Geistlose scheint zunächst keine Sünde, sondern unschuldig zu seyn; aber dieß ist eben die Unschuld, die an ihr selbst gerichtet und verurtheilt ist.

Die Sphäre der Gemeinde ist daher die eigenthümliche Region des Geistes. Der heilige Geist ist über die Jünger ausgegossen, er ist ihr immanentes Leben, von da an sind sie als Gemeinde und freudig in die Welt ausgegangen, um sie zur allgemeinen Gemeinde zu erheben und das Reich Gottes auszubreiten. —

Wir haben nun also a. die Entstehung der Gemeinde zu betrachten oder ihren Begriff; b. ihr Daseyn und Bestehen, dieß ist die Realisation ihres Begriffs, und c. den Uebergang des Glaubens in das Wissen, Veränderung, Verklärung des Glaubens in der Philosophie.

a. Begriff der Gemeinde.

Die Gemeinde sind die Subjecte, die einzelnen, empirischen Subjecte, die im Geiste Gottes sind, von denen aber zugleich unterschieden ist, denen gegenübersteht dieser Inhalt, diese Geschichte, die Wahrheit. Der Glaube an diese Geschichte, an die Versöhnung ist einer Seits ein unmittelbares Wissen, ein Glauben; das Andere ist, daß die Natur des Geistes an ihr selbst ist dieser Proceß, der in der allgemeinen Idee und in der Idee als in der Erscheinung betrachtet worden, daß das Subject selbst nur Geist, damit Bürger des Reiches Gottes wird dadurch, daß es an ihm selbst diesen Proceß durchläuft. Das Andere, das für die Subjecte ist, ist also für sie in diesem göttlichen Schauspiele in dem Sinne gegenständlich, wie im Chor der Zuschauer sich selbst gegenständlich hat.

Zunächst ist allerdings das Subject, das menschliche Subject, der Mensch, an welchem dieß geoffenbart wird, was durch den Geist für den Menschen zur Gewißheit der Versöhnung wird, bestimmt worden als Einzelner, Ausschließendes, von Anderen Verschiedenes. So ist die Darstellung der göttlichen Geschichte für die anderen Subjecte eine für sie objective. Sie haben nun auch noch an ihnen selbst diese Geschichte, diesen Proceß zu durchlaufen.

Dazu gehört aber zuerst dieses, daß sie voraussetzen: die Versöhnung ist möglich, oder näher, diese Versöhnung ist an und für sich geschehen und gewiß.

An und für sich ist dieß die allgemeine Idee Gottes; daß sie aber gewiß ist für den Menschen, nicht durch speculatives Denken diese Wahrheit für ihn ist, sondern gewiß, das ist die andere Voraussetzung, diese: es ist gewiß, daß die Versöhnung vollbracht ist, d. h. es muß vorgestellt seyn als etwas Geschichtliches, als eines, das vollbracht ist auf der Erde, in der Erscheinung. Denn eine andere Weise ist nicht dessen, was Gewißheit genannt wird. Das ist diese Voraussetzung, an die wir zunächst glauben.

1. Die Entstehung der Gemeinde ist, was als Ausgießen des heiligen Geistes vorkommt. Die Entstehung des Glaubens ist zunächst ein Mensch, eine menschliche, sinnliche Erscheinung, und dann die geistige Auffassung, Bewußtseyn des Geistigen: es ist geistiger Inhalt, Verwandlung des Unmittelbaren zu geistiger Bestimmung. Die Beglaubigung ist geistig, liegt nicht im Sinnlichen, kann nicht auf unmittelbare, sinnliche Weise vollbracht werden; gegen die sinnlichen Facta kann daher immer Etwas eingewendet werden.

Was die empirische Weise betrifft, so thut die Kirche insofern Recht daran, wenn sie solche Untersuchungen nicht annehmen kann, wie die, welche Bewandniß es habe mit den Erscheinungen Christi nach seinem Tode: denn solche Untersuchungen gehen von dem Gesichtspunkt aus, als ob es auf das Sinnliche

der Erscheinung ankäme, auf dieß Historische, als ob in solchen Erzählungen von einem als historisch Vorgestellten, nach geschichtlicher Weise, die Beglaubigung des Geistes und seiner Wahrheit liege. Diese steht aber für sich fest, obgleich sie jenen Anfangspunkt hat.

Dieser Uebergang ist die Ausgießung des Geistes, die nur eintreten konnte, nachdem Christus dem Fleisch entrückt war, die sinnliche, unmittelbare Gegenwart aufgehört hat. Da kommt der Geist hervor; denn da ist die ganze Geschichte vollendet und steht das ganze Bild des Geistes vor der Anschauung. Es ist etwas Anderes, eine andere Form, die das hat, was nun der Geist producirt.

Die Frage nach der Wahrheit der christlichen Religion theilt sich unmittelbar in zwei Fragen: 1. ist es überhaupt wahr, daß Gott nicht ist ohne den Sohn und ihn in die Welt gesendet hat, und 2. ist dieser, Jesus von Nazareth, des Zimmermanns Sohn Gottes Sohn, der Christ gewesen.

Diese beiden Fragen werden gewöhnlich so vermischt, daß wenn dieser nicht Gottes gesendeter Sohn gewesen und von ihm es sich nicht erweisen lassen, so wäre überhaupt nichts an der Sendung; wir hätten entweder eines anderen zu warten, wenn ja einer seyn soll, wenn eine Verheißung da ist, d. h. wenn es an und für sich, im Begriff, in der Idee nothwendig ist, oder, da die Richtigkeit der Idee von dem Erweis jener Sendung abhängig gemacht wird, so ist überhaupt nicht mehr, nicht weiter an dergleichen zu denken.

Aber wir müssen wesentlich zuerst fragen, ist solches Erscheinen an und für sich wahr? Es ist dieß, weil Gott als Geist der Dreieinige ist. Er ist dieß Manifestiren, sich Objectiviren und identisch mit sich in dieser Objectivirung zu seyn, die ewige Liebe. Diese Objectivirung in ihrer vollendeten Entwickelung bis zu den Extremen — der Allgemeinheit Gottes und der Endlichkeit, dem Tod — und diese Rückkehr in sich im Aufheben

dieser Härte des Gegensatzes — Liebe im unendlichen Schmerz, der ebenso in ihr geheilt ist.

Diese Wahrheit an und für sich, daß Gott nicht ein Abstractum, sondern ein Concretes ist, wird von der Philosophie explicirt und es ist nur die neuere Philosophie, die zu dieser Tiefe des Begriffes gekommen ist. Hierüber läßt sich mit der unphilosophischen Flachheit gar nicht sprechen, so wie ihr Widerspruch ohne allen Werth und an und für sich geistlos ist.

Aber dieser Begriff muß nicht nur als in der Philosophie fertig seyn, er ist nicht nur an sich der wahre; im Gegentheil das Verhältniß der Philosophie ist, das zu begreifen, was ist, was für sich vorher wirklich ist. Alles Wahre fängt in seiner Erscheinung, d. h. in seinem Seyn von der Form der Unmittelbarkeit an. Der Begriff muß also in dem Selbstbewußtseyn der Menschen, im Geiste an sich vorhanden seyn, der Weltgeist sich so gefaßt haben. Dieß sich so fassen ist aber die Nothwendigkeit als der Proceß des Geistes, der in den vorhergehenden Stufen der Religion, zunächst der jüdischen, der griechischen und römischen sich darstellte und jenen Begriff der absoluten Einheit der göttlichen und menschlichen Natur, die Wirklichkeit Gottes, d. h. die Objectivirung seiner als seine Wahrheit zum Resultate hatte. So ist die Weltgeschichte die Darstellung dieser Wahrheit als Resultat im unmittelbaren Bewußtseyn des Geistes.

Wir haben den Gott als Gott freier Menschen, aber zunächst noch in subjectiven, beschränkten Volksgeistern und in zufälliger Phantasiegestaltung gesehen; ferner den Schmerz der Welt nach der Zerdrückung der Volksgeister. Dieser Schmerz war die Geburtsstätte für den Trieb des Geistes, Gott als geistigen zu wissen in allgemeiner Form mit abgestreifter Endlichkeit. Dieses Bedürfniß ist durch den Fortgang der Geschichte, durch die Heraufbildung des Weltgeistes erzeugt worden. Dieser unmittelbare Trieb, diese Sehnsucht, die etwas

Bestimmtes will und verlangt, gleichsam der Instinct des Geistes, der darauf hingetrieben wird, hat eine solche Erscheinung, die Manifestation Gottes als des unendlichen Geistes in der Gestalt eines wirklichen Menschen gefordert.

„Als die Zeit erfüllet war, sandte Gott seinen Sohn," d. h. als der Geist sich so in sich vertieft hatte, seine Unendlichkeit zu wissen, und das Substantielle in der Subjectivität des unmittelbaren Selbstbewußtseyns zu fassen, aber in einer Subjectivität, die zugleich unendliche Negativität und eben damit absolut allgemein ist.

Die Beglaubigung aber, daß dieser der Christ ist, ist eine andere, sie betrifft nur die Bestimmung, daß es dieser und nicht ein anderer dieser, nicht aber dieß, ob also die Idee gar nicht sey. Christus sagte: „lauft nicht dahin und dorthin, das Reich Gottes ist in Euch." Viele Andere unter Juden und Heiden sind als göttliche Gesandten oder als Götter verehrt. Johannes der Täufer ging Christo voraus, unter den Griechen wurden z. B. dem Demetrius Poliorcetes als einem Gotte Statuen errichtet und der römische Kaiser ward als Gott verehrt. Apollonius von Thyana und viele andere galten als Wunderthäter und Herkules war für die Griechen der Mensch, der durch seine Thaten, die zugleich nur Thaten des Gehorsams waren, zu den Göttern eingegangen und Gott geworden war, ohnehin diese Menge der Incarnationen und das Gott werden in der Erhebung zum Brahm bei den Indiern nicht zu erwähnen. Aber nur an Christus konnte sich die Idee, als sie reif und die Zeit erfüllt war, anknüpfen und sich in ihm realisirt sehen. An den Großthaten des Herkules ist die Natur des Geistes noch unvollkommen ausgedrückt. Aber die Geschichte Christi ist Geschichte für die Gemeinde, da sie der Idee schlechthin gemäß ist, während jenen frühern Gestalten nur das Drängen des Geistes nach dieser Bestimmung der an sich seyenden Einheit des Göttlichen und Menschlichen

zu Grunde liegt und anzuerkennen ist. Dieß ist es, worauf es ankommen muß, dieß ist die Bewahrheitung, der absolute Beweis; dieß ist es, was unter dem Zeugniß des Geistes zu verstehen ist: es ist der Geist, die inwohnende Idee, die Christi Sendung beglaubigt hat, und dieß ist für die, die glaubten, und für uns im entwickelten Begriff die Bewährung. Das ist auch die Bewährung, die eine Macht nach geistiger Weise ist und nicht eine äußere Macht, wie die der Kirche gegen die Ketzer.

Dieß ist denn 2. das Wissen oder der Glaube, denn Glaube ist auch Wissen nur in einer eigenthümlichen Form. Dieß ist zu betrachten.

Es ist also, daß der göttliche Inhalt gesetzt wird als selbstbewußtes Wissen von ihm im Elemente des Bewußtseyns, der Innerlichkeit. Einer Seits, daß der Inhalt die Wahrheit ist und daß es die Wahrheit des unendlichen Geistes überhaupt ist, d. h. sein Wissen ist, so daß er in diesem Wissen seine Freiheit hat, selbst der Proceß ist, seine besondere Individualität abzuwerfen und sich in diesem Inhalte frei zu machen.

Aber der Inhalt ist zunächst für das unmittelbare Bewußtseyn und die Wahrheit konnte für dasselbe erscheinen auf mannigfach sinnliche Weise, denn die Idee ist Eine in Allem, allgemeine Nothwendigkeit, die Wirklichkeit kann nur Spiegel der Idee seyn, aus allem kann daher für das Bewußtseyn die Idee hervorgehen, denn es ist immer die Idee in diesen unendlich vielen Tropfen, die die Idee zurückspiegeln. Die Idee ist vorgestellt, erkannt, geahnet in dem Saamen, der die Frucht ist, die letzte Bestimmung der Frucht erstirbt in der Erde und erst durch diese Negation geht die Pflanze hervor. Solche Geschichte, Anschauung, Darstellung, Erscheinung kann von dem Geist auch zum Allgemeinen erhoben werden, und so wird die Geschichte des Saamens, der Sonne, Symbol der Idee, aber nur Symbol, es sind Gestaltungen, die ihrem eigentlichen

Bestimmtes will und verlangt, gleichsam der Instinct des Geistes, der darauf hingetrieben wird, hat eine solche Erscheinung, die Manifestation Gottes als des unendlichen Geistes in der Gestalt eines wirklichen Menschen gefordert.

„Als die Zeit erfüllet war, sandte Gott seinen Sohn," d. h. als der Geist sich so in sich vertieft hatte, seine Unendlichkeit zu wissen, und das Substantielle in der Subjectivität des unmittelbaren Selbstbewußtseyns zu fassen, aber in einer Subjectivität, die zugleich unendliche Negativität und eben damit absolut allgemein ist.

Die Beglaubigung aber, daß dieser der Christ ist, ist eine andere, sie betrifft nur die Bestimmung, daß es dieser und nicht ein anderer dieser, nicht aber dieß, ob also die Idee gar nicht sey. Christus sagte: „lauft nicht dahin und dorthin, das Reich Gottes ist in Euch." Viele Andere unter Juden und Heiden sind als göttliche Gesandten oder als Götter verehrt. Johannes der Täufer ging Christo voraus, unter den Griechen wurden z. B. dem Demetrius Poliorcetes als einem Gotte Statuen errichtet und der römische Kaiser ward als Gott verehrt. Apollonius von Thyana und viele andere galten als Wunderthäter und Herkules war für die Griechen der Mensch, der durch seine Thaten, die zugleich nur Thaten des Gehorsams waren, zu den Göttern eingegangen und Gott geworden war, ohnehin diese Menge der Incarnationen und das Gott werden in der Erhebung zum Brahm bei den Indiern nicht zu erwähnen. Aber nur an Christus konnte sich die Idee, als sie reif und die Zeit erfüllt war, anknüpfen und sich in ihm realisirt sehen. An den Großthaten des Herkules ist die Natur des Geistes noch unvollkommen ausgedrückt. Aber die Geschichte Christi ist Geschichte für die Gemeinde, da sie der Idee schlechthin gemäß ist, während jenen frühern Gestalten nur das Drängen des Geistes nach dieser Bestimmung der an sich seyenden Einheit des Göttlichen und Menschlichen

zu Grunde liegt und anzuerkennen ist. Dieß ist es, worauf es ankommen muß, dieß ist die Bewahrheitung, der absolute Beweis; dieß ist es, was unter dem Zeugniß des Geistes zu verstehen ist: es ist der Geist, die inwohnende Idee, die Christi Sendung beglaubigt hat, und dieß ist für die, die glaubten, und für uns im entwickelten Begriff die Bewährung. Das ist auch die Bewährung, die eine Macht nach geistiger Weise ist und nicht eine äußere Macht, wie die der Kirche gegen die Ketzer.

Dieß ist denn 2. das Wissen oder der Glaube, denn Glaube ist auch Wissen nur in einer eigenthümlichen Form. Dieß ist zu betrachten.

Es ist also, daß der göttliche Inhalt gesetzt wird als selbstbewußtes Wissen von ihm im Elemente des Bewußtseyns, der Innerlichkeit. Einer Seits, daß der Inhalt die Wahrheit ist und daß es die Wahrheit des unendlichen Geistes überhaupt ist, d. h. sein Wissen ist, so daß er in diesem Wissen seine Freiheit hat, selbst der Proceß ist, seine besondere Individualität abzuwerfen und sich in diesem Inhalte frei zu machen.

Aber der Inhalt ist zunächst für das unmittelbare Bewußtseyn und die Wahrheit konnte für dasselbe erscheinen auf mannigfach sinnliche Weise, denn die Idee ist Eine in Allem, allgemeine Nothwendigkeit, die Wirklichkeit kann nur Spiegel der Idee seyn, aus allem kann daher für das Bewußtseyn die Idee hervorgehen, denn es ist immer die Idee in diesen unendlich vielen Tropfen, die die Idee zurückspiegeln. Die Idee ist vorgestellt, erkannt, geahnet in dem Saamen, der die Frucht ist, die letzte Bestimmung der Frucht erstirbt in der Erde und erst durch diese Negation geht die Pflanze hervor. Solche Geschichte, Anschauung, Darstellung, Erscheinung kann von dem Geist auch zum Allgemeinen erhoben werden, und so wird die Geschichte des Saamens, der Sonne, Symbol der Idee, aber nur Symbol, es sind Gestaltungen, die ihrem eigentlichen

Inhalte nach, der specifischen Qualität nach nicht angemessen sind der Idee, das an ihnen Gewußte fällt außer ihnen, die Bedeutung existirt nicht in ihnen als Bedeutung. Der Gegenstand, der an ihm selbst als der Begriff existirt, ist die geistige Subjectivität, der Mensch, er ist an ihm selbst die Bedeutung, sie fällt nicht außer ihm, er ist alles denkend, alles wissend, er ist nicht Symbol, sondern seine Subjectivität, seine innere Gestalt, sein Selbst ist wesentlich diese Geschichte selbst und die Geschichte des Geistigen ist nicht in einer Existenz, die der Idee unangemessen ist, sondern in ihrem eigenen Elemente. So ist also für die Gemeinde nothwendig, daß der Gedanke, die Idee gegenständlich wird. Aber zunächst ist die Idee an dem Einzelnen in sinnlicher Anschauung vorhanden, diese muß abgestreift werden, die Bedeutung, das ewige wahrhafte Wesen muß hervorgehoben werden. Dieß ist der Glaube der entstehenden Gemeinde. Sie fängt vom Glauben an den Einzelnen an, der einzelne Mensch wird verwandelt von der Gemeinde, wird gewußt als Gott und mit der Bestimmung, das er der Sohn Gottes sey, mit allem dem Endlichen befaßt, das der Subjectivität als solcher in ihrer Entwicklung angehört, aber als Subjectivität ist er von der Substantialität geschieden. Die sinnliche Erscheinung wird nun in Wissen vom Geistigen verwandelt. Es ist also die Gemeinde so anfangend vom Glauben, aber anderer Seits wird er als Geist hervorgebracht. Die verschiedenen Bedeutungen des Glaubens und der Beglaubigung sind hervorzuheben.

Indem der Glaube von der sinnlichen Weise anfängt, hat er eine zeitliche Geschichte vor sich, was er für wahr hält, ist äußere gewöhnliche Begebenheit und die Beglaubigung ist die historische, juristische Weise, ein Factum zu beglaubigen, sinnliche Gewißheit, die Vorstellung der Grundlage hat wieder die sinnliche Gewißheit anderer Personen über gewisse sinnliche Facta zum Grunde gelegt und bringt anderes damit in Verbindung.

Die Lebensgeschichte Christi ist so die äußere Beglaubigung, aber der Glaube verändert seine Bedeutung, nämlich es ist nicht nur um den Glauben zu thun als Glauben an diese äußere Geschichte, sondern daß dieser Mensch Gottes Sohn war. Da wird der sinnliche Inhalt ein ganz anderer, er wird in einen anderen verwandelt und die Forderung ist, dieß soll beglaubigt werden. Der Gegenstand hat sich vollkommen verwandelt, aus einem sinnlich, empirisch existirenden in einen göttlichen, in ein wesentlich höchstes Moment Gottes selbst. Dieser Inhalt ist nichts Sinnliches mehr, wenn also die Forderung gemacht wird, ihn auf die vorige sinnliche Weise zu beglaubigen, so ist diese Weise sogleich unzureichend, weil der Gegenstand ganz anderer Natur ist.

Sollen die Wunder die unmittelbare Bewährung enthalten, so sind sie an und für sich eine nur relative Bewährung oder eine Beglaubigung von untergeordneter Art. Christus sagt als Vorwurf: „wenn ihr nicht Wunder sehet, so glaubet ihr nicht." „Es werden viele kommen und zu mir sagen: haben wir nicht in deinem Namen viele Zeichen gethan? und ich werde zu ihnen sagen: ich habe euch nicht erkannt, hebet euch weg von mir". Was für ein Interesse ist hier noch für dieses Wunderthun übrig gelassen? Das Relative konnte nur für die Interesse haben, die draußen standen, so zu sagen zur Belehrung der Juden und Heiden. Aber die Gemeinde, die formirt ist, bedarf desselben nicht mehr, sie hat den Geist in sich, der in alle Wahrheit leitet und der durch seine Wahrheit als Geist die wahrhafte Gewalt über den Geist ist, d. h. eine Macht, worin dem Geiste seine ganze Freiheit gelassen wird. Das Wunder ist nur eine Gewalt über natürliche Zusammenhänge und damit nur eine Gewalt über den Geist, der in das Bewußtseyn dieser beschränkten Zusammenhänge beschränkt ist. Wie könnte durch die Vorstellung einer solchen Gewalt die ewige Idee selbst zum Bewußtseyn kommen?

Wenn man den Inhalt so bestimmt, daß die Wunder Christi selbst sinnliche Erscheinungen seyen, die historisch beglaubigt werden können, ebenso seine Auferstehung, Himmelfahrt als sinnliche Begebenheiten betrachtet, so ist in Rücksicht auf das Sinnliche es sich nicht handelnd um die sinnliche Beglaubigung dieser Erscheinungen, die Sache wird nicht so gestellt, als ob nicht die Wunder Christi, seine Auferstehung, Himmelfahrt als selbst äußerliche Erscheinungen und sinnliche Begebenheiten ihre genügenden Zeugnisse hätten, sondern es handelt sich um das Verhältniß der sinnlichen Beglaubigung und der sinnlichen Begebenheiten beider zusammen zu dem Geist, zu dem geistigen Inhalt. Die Beglaubigung des Sinnlichen, sie mag einen Inhalt haben, welchen sie will, und sie mag durch Zeugniß oder Anschauung geschehen, bleibt unendlichen Einwendungen unterworfen, weil sinnlich Aeußerliches zum Grunde liegt, was gegen den Geist, das Bewußtseyn, das Andere ist; hier ist Bewußtseyn und Gegenstand getrennt und herrscht diese zum Grunde liegende Trennung, die mit sich führt die Möglichkeit von Irrthum, Täuschung, Mangel an Bildung, ein Factum richtig aufzufassen, so daß man Zweifel haben und die heiligen Schriften, was das bloß Aeußerliche und Geschichtliche betrifft, wie profane Schriften betrachten kann, ohne daß man in den guten Willen der Zeugniß Gebenden Mißtrauen zu setzen braucht. Der sinnliche Inhalt ist nicht an ihm selbst gewiß, weil er es nicht durch den Geist als solchen ist, weil er einen andern Boden hat, nicht durch den Begriff gesetzt ist. Man kann meinen, man müsse durch Vergleichung aller Zeugnisse, Umstände auf den Grund kommen, oder es müssen Entscheidungsgründe für das Eine oder für das Andere sich finden, allein diese ganze Weise der Beglaubigung und der sinnliche Inhalt als solcher ist zurückzustellen gegen das Bedürfniß des Geistes. Was für den Geist Wahrheit haben, was er glauben

soll, muß nicht sinnliches Glauben seyn; was für den Geist wahr ist, ist ein solches, für welches die sinnliche Erscheinung heruntergesetzt wird. Indem der Geist vom Sinnlichen anfängt und zu diesem seiner Würdigen kommt, ist sein Verhalten gegen das Sinnliche zugleich ein negatives Verhalten. Es ist dieß eine Hauptbestimmung.

Dennoch bleibt aber immer die Neugierde und Wißbegierde übrig, wie denn die Wunder zu nehmen, zu erklären, zu fassen seyen, und zwar zu fassen in dem Sinne, daß sie keine Wunder, sondern vielmehr natürliche Erfolge seyen. Solche Neugierde setzt aber den Zweifel und den Unglauben voraus und möchte eine plausible Unterstützung finden, wobei die moralische Tugend und die Wahrhaftigkeit der betheiligten Personen gerettet wäre; dann nimmt man an, es sey eine nicht beabsichtigte, d. h. kein Betrug vorgegangen und ist wenigstens so billig und wohlmeinend, daß Christus und seine Freunde ehrliche Leute bleiben sollen. Das kürzeste wäre also, die Wunder überhaupt ganz zu verwerfen; wenn man keine Wunder glaubt, sie der Vernunft entgegen findet, so hilft es nichts, daß sie bewiesen werden; sie sollen auf sinnlicher Wahrnehmung beruhen, aber unüberwindlich ist es im Menschen, was bloß solche Beglaubigung hat, nicht als Wahrheit gelten zu lassen. Denn hier sind die Beweise nichts als Möglichkeiten und Wahrscheinlichkeiten, d. h. nur subjective endliche Gründe.

Oder man muß den Rath geben: habe nur die Zweifel nicht, so sind sie gelöst! Aber ich muß sie haben, ich kann sie nicht auf die Seite legen und die Nothwendigkeit sie zu beantworten, beruht auf der Nothwendigkeit, sie zu haben. Die Reflexion macht diese Ansprüche als absolute, sie fixirt sich auf diese endlichen Gründe, aber in der Frömmigkeit, im wahren Glauben sind diese endlichen Gründe, der endliche Verstand schon längst hinweggeräumt. Solche Neugierde geht schon vom Unglauben aus; der Glaube aber beruht auf dem Zeug-

niſſe des Geiſtes nicht von den Wundern, ſondern von der abſoluten Wahrheit, von der ewigen Idee, alſo dem wahrhaften Inhalte und von dieſem Standpunkte aus haben die Wunder ein geringes Intereſſe, ſie können ebenſoſehr nebenher erbaulich als ſubjective Gründe angeführt, als bei Seite gelaſſen werden. Dazu kommt, daß die Wunder, wenn ſie beglaubigen ſollen, ſelbſt erſt beglaubigt werden müſſen. Aber was durch ſie beglaubigt werden ſoll, iſt die Idee, die ihrer nicht bedarf und darum es auch nicht bedarf, ſie zu beglaubigen.

Doch iſt Folgendes noch zu bemerken: Wunder ſind überhaupt Erfolge durch die Macht des Geiſtes über den natürlichen Zuſammenhang, ein Eingreifen in den Gang und in die ewigen Geſetze der Natur. Aber überhaupt iſt der Geiſt dieſes Wunder, dieſes abſolute Eingreifen. Schon das Leben greift in dieſe ſogenannten ewigen Geſetze der Natur ein, es vernichtet z. B. die ewigen Geſetze des Mechanismus und der Chemie. Noch mehr wirkt auf das Leben die Macht des Geiſtes und ſeine Schwäche. Schrecken kann Tod, Kummer Krankheit herbeiführen und ebenſo hat zu allen Zeiten der unendliche Glaube und das Zutrauen den Krüppel gehend, Taube hörend gemacht u. ſ. w. Dem neuern Unglauben an ſolche Erfolge liegt der Aberglaube an die ſogenannte Naturmacht und deren Selbſtſtändigkeit gegen den Geiſt zu Grunde.

Dieſe Beglaubigung iſt aber nur die erſte, zufällige Weiſe des Glaubens. Der eigentliche Glaube ruht im Geiſte der Wahrheit. Jene Bewährung betrifft noch ein Verhältniß zur ſinnlichen, unmittelbaren Gegenwart; der eigentliche Glaube iſt geiſtig und im Geiſte hat die Wahrheit die Idee zum Grunde und indem dieſe zugleich in der Vorſtellung auf zeitliche, endliche Weiſe an einem dieſen Individuum iſt, ſo kann ſie als an dieſem Individuum realiſirt nur erſcheinen nach ſeinem Tode und nach der Entrückung aus der Zeitlichkeit, wenn der Verlauf der Erſcheinung ſelbſt zu geiſtiger Totalität vollendet

iſt d. h. darin, an Jeſum zu glauben, liegt es ſelbſt, daß dieſer Glaube nicht mehr die ſinnliche Erſcheinung als ſolche vor ſich habe, deren ſinnliche Wahrnehmung ſonſt die Beglaubigung ausmachen ſoll.

Es iſt daſſelbe, was in allem Erkennen vorkommt, inſofern es auf ein Allgemeines gerichtet iſt. Die Geſetze des Himmels hat bekanntlich Keppler entdeckt. Sie gelten für uns auf doppelte Weiſe, ſind das Allgemeine. Man hat von den einzelnen Fällen angefangen, einige Bewegungen auf die Geſetze zurückgeführt, es ſind aber nur einzelne Fälle, man könnte denken, daß es Millionen Mal mehr Fälle geben kann, daß es Körper gäbe, die nicht ſo fallen, ſelbſt auf die himmliſchen Körper iſt es ſo kein allgemeines Geſetz. Man iſt ſo allerdings durch Induction mit dieſen Geſetzen bekannt geworden, aber das Intereſſe des Geiſtes iſt, daß ein ſolches Geſetz an und für ſich wahr iſt, d. h. aber, daß die Vernunft in ihm ihr Gegenbild habe, dann erkennt ſie es als an und für ſich wahr. Dagegen tritt dann jenes ſinnliche Erkennen in den Hintergrund, es iſt wohl Anfangspunkt, Ausgangspunkt, der dankbar anzuerkennen iſt, aber ſolch ein Geſetz ſteht jetzt für ſich ſelbſt, ſo iſt denn ſeine Beglaubigung eine andere, es iſt der Begriff, und die ſinnliche Exiſtenz iſt nun zu einem Traumbild des Erdenlebens herabgeſetzt, über dem eine höhere Region mit eigenem feſten Inhalte iſt.

Daſſelbe Verhältniß findet Statt bei den Beweiſen vom Daſeyn Gottes, die vom Endlichen anfangen, der Mangel darin iſt, daß das Endliche nur auf affirmative Weiſe gefaßt iſt, aber der Uebergang vom Endlichen zum Unendlichen iſt zugleich ſo, daß der Boden des Endlichen verlaſſen wird und es herabgeſetzt wird zum Untergeordneten, zu einem fernen Bild, das nur noch in der Vergangenheit und Erinnerung beſteht, nicht in dem Geiſt, der ſich ſchlechthin gegenwärtig iſt, der jenen Ausgangspunkt verlaſſen hat und auf einem Boden

von ganz anderer Würde steht. Die Frömmigkeit kann so von allem Veranlassung nehmen, sich zu erbauen, dieß ist denn so der Ausgangspunkt. Man hat bewiesen, daß mehrere Citate Christi aus dem alten Testamente unrichtig sind, so daß das daraus Hervorgehende nicht gegründet ist im unmittelbaren Verstand der Worte. Das Wort sollte auch so ein festes seyn; aber der Geist macht daraus, was das Wahrhafte ist. So ist die sinnliche Geschichte Ausgangspunkt für den Geist, für den Glauben, und diese zwei Bestimmungen müssen unterschieden werden, und erst die Rückkehr des Geistes in sich, das geistige Bewußtseyn ist es, worauf es ankommt.

Es erhellet so, daß die Gemeinde an sich diesen Glaubensinhalt hervorbringt, daß nicht, so zu sagen, durch die Worte der Bibel dieß hervorgebracht wird, sondern durch die Gemeinde. Auch nicht die sinnliche Gegenwart, sondern der Geist lehrt die Gemeinde, daß Christus Gottes Sohn ist, daß er ewig zur Rechten des Vaters im Himmel sitzt. Das ist die Interpretation, das Zeugniß und Decret des Geistes. Wenn dankbare Völker ihre Wohlthäter nur unter die Sterne versetzten, so hat der Geist die Subjectivität als absolutes Moment der göttlichen Natur anerkannt. Die Person Christi ist von der Kirche zu Gottes Sohn decretirt. Die empirische Weise, kirchliche Bestimmung, Concilien u. s. f. geht uns hierbei nichts an. Was ist der Inhalt an und für sich, das ist die Frage. Der wahrhafte christliche Glaubensinhalt ist zu rechtfertigen durch die Philosophie, nicht durch die Geschichte. Was der Geist thut, ist keine Historie; es ist ihm nur um das zu thun, was an und für sich ist, nicht Vergangenes, sondern schlechthin Präsentes.

3. Aber es ist dieß auch erschienen, hat Beziehung auf das Subject, ist für dasselbe, und es hat nicht minder wesentliche Beziehung darauf, das Subject soll Bürger des Reiches Gottes seyn.

Dieses, daß das Subject selbst ein Kind Gottes werden soll, enthält, daß die Versöhnung an und für sich vollbracht ist in der göttlichen Idee, und sie dann auch erschienen ist, die Wahrheit gewiß ist dem Menschen. Eben das Gewißseyn ist die Erscheinung, die Idee, wie sie in der Weise des Erscheinens an das Bewußtseyn kommt.

Das Verhältniß des Subjects zu dieser Wahrheit ist, daß das Subject eben zu dieser bewußten Einheit kommt, sich derselben würdigt, sie in sich hervorbringt, erfüllt wird vom göttlichen Geist.

Dieß geschieht durch Vermittlung in sich selbst, und diese Vermittlung ist, daß es diesen Glauben hat: denn der Glaube ist die Wahrheit, die Voraussetzung, daß an und für sich und gewiß die Versöhnung vollbracht ist. Nur vermittelst dieses Glaubens, daß die Versöhnung an und für sich und gewiß vollbracht ist, ist das Subject fähig, im Stande, sich selbst in diese Einheit zu setzen. Diese Vermittlung ist absolut nothwendig.

In dieser Beseligung vermittelst dieses Ergreifens ist die Schwierigkeit aufgehoben, die unmittelbar darin liegt, daß das Verhältniß der Gemeinde ist zu dieser Idee ein Verhältniß von einzelnen, besonderen Subjecten zur Idee, aber diese Schwierigkeit ist gehoben in dieser Wahrheit selbst.

Die Schwierigkeit ist näher, daß das Subject verschieden ist vom göttlichen Geist, was als seine Endlichkeit erscheint. Dieses ist gehoben, und daß es gehoben ist, liegt darin, daß Gott das Herz des Menschen ansieht, den substantiellen Willen, die innerste Alles befassende Subjectivität des Menschen, das innere, wahrhafte, ernstliche Wollen.

Außer diesem inneren Willen, verschieden von dieser innerlichen, substantiellen Wirklichkeit ist am Menschen noch seine Aeußerlichkeit, seine Mangelhaftigkeit, daß er Fehler begehen, daß er existiren kann auf eine Weise, die dieser inner-

lichen, substantiellen Wesentlichkeit, dieser substantiellen, wesentlichen Innerlichkeit nicht angemessen ist.

Aber die Aeußerlichkeit, das Andersseyn überhaupt, die Endlichkeit, Unvollkommenheit, wie sie sich weiter bestimmt, ist zu einem Unwesentlichen herabgesetzt und als solches gewußt. Denn in der Idee ist das Andersseyn des Sohnes ein vorübergehendes, verschwindendes, kein wahrhaftes, wesentliches, bleibendes, absolutes Moment.

Das ist der Begriff der Gemeinde überhaupt: die Idee, die insofern der Proceß des Subjects in und an ihm selbst ist, welches Subject in den Geist aufgenommen, geistig ist, so, daß der Geist Gottes in ihm wohnt. Dieß sein reines Selbstbewußtseyn ist zugleich Bewußtseyn der Wahrheit, und dieses reine Selbstbewußtseyn, das die Wahrheit weiß und will, ist eben der göttliche Geist in ihm. Oder dieses Selbstbewußtseyn als Glaube ausgesprochen, der auf dem Geiste, d. h. auf einer Vermittlung beruht, die alle endliche Vermittlung aufhebt, ist der von Gott gewirkte Glaube.

b. Die Realisirung der Gemeinde. Die reale Gemeinde ist, was wir im Allgemeinen die Kirche nennen. Das ist nicht mehr das Entstehen der Gemeinde, sondern die bestehende Gemeinde, die sich auch erhält.

Das Bestehen der Gemeinde ist ihr fortdauerndes, ewiges Werden, welches darin begründet ist, daß der Geist dieß ist, sich ewig zu erkennen, sich auszuschließen zu endlichen Lichtfunken des einzelnen Bewußtseyns und sich aus dieser Endlichkeit wieder zu sammeln und zu erfassen, indem in dem endlichen Bewußtseyn das Wissen von seinem Wesen und so das göttliche Selbstbewußtseyn hervorgeht. Aus der Gährung der Endlichkeit, indem sie sich in Schaum verwandelt, duftet der Geist hervor.

In der bestehenden Gemeinde ist nun die Kirche die Veranstaltung überhaupt, daß die Subjecte zu der Wahrheit

kommen, die Wahrheit sich aneignen, und dadurch der heilige Geist in ihnen auch real, wirklich, gegenwärtig werde, in ihnen seine Stätte habe, daß die Wahrheit in ihnen sey und sie im Genusse, in der Bethätigung der Wahrheit, des Geistes seyen, daß sie als Subjecte die Bethätigenden des Geistes seyen.

Das Allgemeine der Kirche ist, daß die Wahrheit hier vorausgesetzt ist, nicht, wie im Entstehen, der heilige Geist erst ausgegossen, erst erzeugt wird, sondern daß die Wahrheit als vorhandene Wahrheit ist. Das ist ein verändertes Verhältniß des Anfangs für das Subject.

1. Diese Wahrheit, die so vorausgesetzt, vorhanden ist, ist die Lehre der Kirche, die Glaubenslehre, und den Inhalt dieser Lehre kennen wir; es ist mit Einem Wort die Lehre von der Versöhnung. Es ist nicht mehr, daß dieser Mensch zu der absoluten Bedeutung erhoben wird durch das Ausgießen, Decretiren des Geistes, sondern daß diese Bedeutung eine gewußte, anerkannte ist.

Diese absolute Befähigung des Subjects ist es, sowohl in ihm selbst, als objectiv Antheil zu nehmen an der Wahrheit, zur Wahrheit zu kommen, in der Wahrheit zu seyn, zum Bewußtseyn derselben zu gelangen. Dieß Bewußtseyn der Lehre ist hier vorausgesetzt, vorhanden.

Es erhellet sowohl, daß eine Lehre nothwendig ist, als daß in dem Bestehen der Gemeinde die Lehre schon fertig ist. Diese Lehre ist es, welche vorstellig gemacht wird, und dieß ist ein Inhalt, in dem an und für sich vollbracht, aufgezeigt ist, was am Individuum als solchem hervorgebracht werden soll.

So als Vorausgesetztes in seinen Elementen, Fertiges ist es, daß sie erst in der Gemeinde selbst ausgebildet wird. Der Geist, der ausgegossen wird, ist erst der Anfang, der anfangende, die Erhebung. Die Gemeinde ist das Bewußtseyn dieses Geistes, das Aussprechen dessen, was der Geist gefunden hat, wovon er getroffen wurde, daß Christus für den

Geist ist. Der Unterschied, ob die Gemeinde auf den Grund einer geschriebenen Urkunde ihr Bewußtseyn ausspricht oder ihre Selbstbestimmungen an die Tradition knüpft, ist kein wesentlicher; die Hauptsache ist, daß sie durch den in ihr gegenwärtigen Geist die unendliche Macht und Vollmacht zur Fortbildung und Fortbestimmung ihrer Lehre ist. Diese Vollmacht beweist sich auch in jenen beiden unterschiedenen Fällen. Die Erklärung einer zu Grunde liegenden Urkunde ist immer selbst wieder Erkenntniß und entwickelt sich zu neuen Bestimmungen und wenn auch in der Tradition an ein Gegebenes, Vorausgesetztes angeknüpft wird, so ist die Traditon selbst in ihrer geschichtlichen Fortbildung wesentlich ein Setzen. Die Lehre wird wesentlich so in der Kirche hervorgebracht, in der Kirche ausgebildet. Sie ist zuerst als Anschauung, Gefühl, als gefühltes, blitzähnliches Zeugniß des Geistes. Aber jene Bestimmung des Hervorbringens ist selbst nur eine einseitige Bestimmung, denn die Wahrheit ist zugleich an sich vorhanden, vorausgesetzt; das Subject ist in den Inhalt schon aufgenommen.

Die Glaubenslehre ist daher wesentlich erst in der Kirche gemacht worden, und es ist dann das Denken, das gebildete Bewußtseyn, das auch darin seine Rechte behauptet, und was es sonst gewonnen an Bildung der Gedanken, an Philosophie — für diese Gedanken und zum Behuf dieser so gewußten Wahrheit verwendet; es bildet sich aus anderm, concretem, noch mit Unreinem gemischten Inhalt die Lehre aus.

Diese vorhandene Lehre muß dann auch erhalten werden in der Kirche, das, was Lehre ist, auch gelehrt werden. Um es der Willkühr und Zufälligkeit der Meinung und Einsicht zu entziehen, als Wahrheit, die an und für sich ist, und als ein Festes zu bewahren, wird es in Symbolen niedergelegt. Es ist, existirt, gilt, ist anerkannt, unmittelbar, aber nicht auf eine sinnliche Weise, daß das Auffassen dieser Lehre

durch die Sinne geschähe, wie die Welt auch ein Vorausgesetztes ist, zu der wir uns als einem Sinnlichen äußerlich verhalten.

Die geistige Wahrheit ist nur als gewußte vorhanden; die Weise ihres Erscheinens ist, daß sie gelehrt werde. Der Kirche ist wesentlich die Veranstaltung, daß ein Lehrstand sey, dem aufgetragen ist, diese Lehre vorzutragen.

In dieser Lehre wird das Subject geboren, es fängt an in diesem Zustand der geltenden, vorhandenen Wahrheit, in dem Bewußtseyn derselben. Das ist sein Verhältniß zu dieser an und für sich vorausgesetzten, vorhandenen Wahrheit.

2. Das Individuum, indem es so in der Kirche geboren, ist es sogleich, ob zwar noch bewußtloses, doch bestimmt, an dieser Wahrheit Theil zu nehmen, derselben theilhaftig zu werden; seine Bestimmung ist für diese Wahrheit. Die Kirche spricht dieß aus im Sacrament der Taufe, der Mensch ist in der Gemeinschaft der Kirche, worin das Böse an und für sich überwunden, Gott an und für sich versöhnt ist.

Die Taufe zeigt an, daß das Kind in der Gemeinschaft der Kirche, nicht im Elend geboren wird, nicht antreffen werde eine feindliche Welt, sondern seine Welt die Kirche sey, und sich nur der Gemeinde anzubilden habe, die schon als sein Weltzustand vorhanden ist.

Der Mensch muß zweimal geboren werden, einmal natürlich und sodann geistig, wie der Brahmine. Der Geist ist nicht unmittelbar, er ist nur, wie er sich aus sich gebiert; er ist nur als der Wiedergeborene.

Diese Wiedergeburt ist nicht mehr die unendliche Wehmuth, die der Geburtsschmerz der Gemeinde überhaupt ist, der unendliche reale Schmerz ist dem Subjecte zwar nicht erspart, aber gemildert; denn vorhanden ist noch der Gegensatz der Particularität, der besonderen Interessen, Leidenschaften, Eigensucht. Das natürliche Herz, worin der Mensch befangen ist, ist der Feind, der zu bekämpfen ist; es ist dieß aber nicht

mehr der reale Kampf, aus welchem die Gemeinde hervorgegangen ist.

Zu diesem Individuum verhält sich die Lehre als ein Aeußerliches. Das Kind ist nur erst Geist an sich, noch nicht realisirter Geist, nicht als Geist wirklich, hat nur die Fähigkeit, das Vermögen Geist zu seyn, als Geist wirklich zu werden; so kommt die Wahrheit an es zunächst als ein Vorausgesetztes, Anerkanntes, Geltendes, d. h. es kommt die Wahrheit nothwendig zuerst als Auctorität an den Menschen.

Alle Wahrheit, auch die sinnliche — aber dieß ist keine eigentliche Wahrheit — kommt zunächst in dieser Weise an den Menschen. In unserem sinnlichen Wahrnehmen kommt so die Welt als Auctorität an uns, sie ist, wir finden sie so, wir nehmen sie auf als Seyendes und wir verhalten uns dazu als zu einem Seyenden. Das ist so, und wie es ist, so gilt es.

Die Lehre, das Geistige ist nicht als solche sinnliche Auctorität vorhanden, sondern muß gelehrt werden als geltende Wahrheit. Sitte ist ein Geltendes, eine bestehende Ueberzeugung; weil es aber ein Geistiges ist, sagen wir nicht: es ist, sondern: es gilt. Weil es jedoch an uns kommt so als Seyendes — es ist, und wie es an uns kommt so als ein Geltendes, so nennen wir diese Weise Auctoritat.

Dieses, wie der Mensch das Sinnliche zu lernen hat — auf die Auctorität, weil es da ist, weil es ist, hat er sich's gefallen zu lassen; die Sonne ist auch da, und weil sie da ist, muß ich mir's gefallen lassen — so die Lehre, die Wahrheit; sie kommt aber nicht durch sinnliches Wahrnehmen, durch Thätigkeit der Sinne, sondern durch Lehre an uns als ein Seyendes, durch Auctorität. Was im menschlichen Geist, d. i. in seinem wahren Geist ist, wird ihm damit zum Bewußtseyn gebracht als ein Gegenständliches, oder was in ihm ist, wird entwickelt, so, daß er es weiß als die Wahrheit, in der er ist. In solcher Erziehung, Uebung, Bildung und Aneignung handelt

es sich nur um Angewöhnung an das Gute und Wahre. Es ist insofern da nicht darum zu thun, das Böse zu überwinden: denn das Böse ist an und für sich überwunden. Es handelt sich nur um die zufällige Subjectivität. Mit der einen Bestimmung des Glaubens, daß das Subject nicht ist, wie es seyn soll, ist zugleich die absolute Möglichkeit verknüpft, daß es seine Bestimmung erfülle, von Gott zu Gnaden angenommen werde. Dieß ist die Sache des Glaubens. Das Individuum muß die Wahrheit der an sich seyenden Einheit der göttlichen und menschlichen Natur ergreifen und diese Wahrheit ergreift es im Glauben an Christum; Gott ist so nicht mehr ein Jenseits für dasselbe und das Ergreifen jener Wahrheit ist der ersteren Grundbestimmung entgegengesetzt, daß das Subject nicht sey, wie es seyn soll. Das Kind, insofern es in der Kirche geboren ist, ist in der Freiheit und zur Freiheit geboren, es ist kein absolutes Andersseyn mehr für dasselbe, dieses Andersseyn ist als ein Ueberwundenes, Besiegtes gesetzt.

Es ist bei diesem Hineinbilden nur darum zu thun, das Böse nicht aufkommen zu lassen, wozu die Möglichkeit im Allgemeinen im Menschen liegt; aber insofern das Böse aufkommt, wenn der Mensch Böses thut, so ist dieß zugleich vorhanden als ein an sich Nichtiges, über das der Geist mächtig ist, so, daß der Geist die Macht hat, das Böse ungeschehen zu machen.

Die Reue, Buße hat diesen Sinn, daß das Verbrechen durch die Erhebung des Menschen zur Wahrheit gewußt wird als ein an und für sich Ueberwundenes, das keine Macht für sich hat. Daß so das Geschehene ungeschehen gemacht wird, kann nicht auf sinnliche Weise geschehen, aber auf geistige Weise, innerlich Es wird ihm verziehen, er gilt als ein vom Vater Angenommenes unter den Menschen.

Das ist das Geschäft der Kirche, diese Angewöhnung, daß die Erziehung des Geistes immer innerlicher, diese Wahrheit mit seinem Selbst, mit dem Willen des Menschen identischer,

sein Wollen, sein Geist wird. Der Kampf ist vorbei und es ist das Bewußtseyn, daß es nicht ein Kampf ist, wie in der persischen Religion oder in der Kantischen Philosophie, wo das Böse überwunden seyn soll, aber an und für sich dem Guten gegenübersteht, das Höchste der unendliche Progreß ist.

Da ist das Streben unendlich, die Auflösung der Aufgabe ins Unendliche verlegt, wo man beim Sollen stehen bleibt.

Hier ist vielmehr der Widerspruch schon an sich gelöst; es wird im Geiste das Böse als an und für sich überwunden gewußt, und vermittelst dessen, daß es an und für sich überwunden ist, hat das Subject nur seinen Willen gut zu machen, so ist das Böse, die böse That verschwunden.

Hier ist das Bewußtseyn, daß keine Sünde ist, die nicht vergeben werden kann, wenn der natürliche Wille aufgegeben wird, nur nicht die Sünde gegen den heiligen Geist, das Läugnen des Geistes; denn er nur ist die Macht, die alles aufheben kann.

Es giebt der Schwierigkeiten dabei sehr viele, die aus dem Begriff des Geistes und der Freiheit entstehen, einer Seits ist der Geist als allgemeiner Geist und anderer Seits das Fürsichseyn des Menschen, das Fürsichseyn des einzelnen Individuums. Es muß gesagt werden, es ist der göttliche Geist, der die Wiedergeburt bewirkt; dieß ist göttlich freie Gnade, denn alles Göttliche ist frei; es ist nicht Fatum, nicht Schicksal; anderer Seite ist aber auch das Selbstseyn der Seele feststehend, und man sucht nun zu ermitteln, wie viel dem Menschen zukommt; eine Velleitas, Nisus wird ihm gelassen, aber dieß feste Verharren in diesem Verhältnisse ist selbst das Ungeistige. Das erste Seyn, das Selbstseyn, ist an sich der Begriff, an sich der Geist, und das was aufzuheben ist, ist die Form seiner Unmittelbarkeit, seines vereinzelten, particularen Fürsichseyns. Dieß Sichaufheben und Zusichkommen des Begriffs ist aber nicht beschränkter, allgemeiner Geist. Das Thun im Glauben an die an sich seyende Versöhnung ist einer Seits

das Thun des Subjects, anderer Seits das Thun des göttlichen Geistes; der Glaube selbst ist der göttliche Geist, der im Subjecte wirkt; aber so ist dieses nicht ein passives Gefäß, sondern der heilige Geist ist ebenso des Subjectes Geist, indem es den Glauben hat; in diesem Glauben handelt es gegen seine Natürlichkeit, thut sie ab, entfernt sie.

Zur Erläuterung der Antinomie, die in diesem Wege der Seele liegt, kann auch der Unterschied der drei Vorstellungsweisen dienen, die sich in dieser Rücksicht gebildet haben.

a. Die erste, die moralische Ansicht, die ihren Gegensatz an dem ganz äußerlichen Verhältnisse des Selbstbewußtseyns hat, an einem Verhältnisse, das für sich genommen als viertes oder erstes sich stellen würde, nämlich am orientalisch despotischen Verhältniß der Vernichtung des eignen Denkens und Wollens; diese moralische Ansicht setzt den absoluten Zweck, das Wesen des Geistes in einen Zweck des Wollens und zwar des Wollens als nur seines Wollens, so daß diese subjective Seite die Hauptsache ist. Das Gesetz, das Allgemeine, das Vernünftige ist meine Vernünftigkeit in mir, ebenso das Wollen und die Verwirklichung, die es mir zu eigen und zu meinem subjectiven Zwecke macht, ist auch das Meinige und insofern in diese Ansicht auch die Vorstellung von einem Höhern, Höchsten, von Gott und dem Göttlichen eintritt, so ist dieß selbst nur ein Postulat meiner Vernunft, ein von mir Gesetztes. Es soll zwar ein Nichtgesetztes, die schlechthin unabhängige Macht seyn; aber in diesem Nichtgesetztseyn desselben vergesse ich nicht, daß auch dieß Nichtgesetztseyn selbst ein Gesetztseyn durch mich ist. Ob man dieß nun in Form des Postulats ausspricht oder sagt: mein Gefühl von Abhängigkeit oder von Erlösungsbedürftigkeit ist das Erste, das ist dasselbe, denn es ist ebenso die eigene Objectivität der Wahrheit damit aufgehoben.

b. Die Frömmigkeit fügt nun in Ansehung des Ent-

schließens, wie noch mehr in Ansehung des Allgemeinen, des Gesetzes die Ansicht hinzu, daß dieß göttlicher Wille sey und daß auch die Kraft des guten Entschlusses ein Göttliches überhaupt ist, und läßt es bei dieser allgemeinen Beziehung bestehen.

Endlich c. die *mystische* und *kirchliche* Ansicht bestimmt diesen Zusammenhang Gottes und des subjectiven Wollens und Seyns näher und bringt ihn in das Verhältniß, dem *die Natur der Idee* zu Grunde liegt. Die verschiedenen kirchlichen Vorstellungen sind nur verschiedene Versuche der Auflösung dieser Antinomie. Die *lutherische* Fassung ist ohne Zweifel die geistreichste, wenn sie auch noch nicht vollständig die Form der Idee erreicht hat.

3. Das Letzte in dieser Sphäre ist der *Genuß dieser Aneignung, der Gegenwärtigkeit Gottes*. Es handelt sich eben um die bewußte Gegenwärtigkeit Gottes, Einheit mit Gott, die unio mystica, das Selbstgefühl Gottes.

Dieß ist das *Sacrament des Abendmahls*, in welchem auf sinnliche, unmittelbare Weise dem Menschen gegeben wird das Bewußtseyn seiner Versöhnung mit Gott, das Einkehren und Innewohnen des Geistes in ihm.

Indem dieß Selbstgefühl ist, ist es auch eine Bewegung, setzt voraus ein Aufheben Unterschiedener, damit diese negative Einheit herauskommt. Wenn schon die beständige Erhaltung der Gemeinde, die zugleich die ununterbrochene Erschaffung derselben ist, die ewige Wiederholung des Lebens, Leidens und Auferstehens Christi in den Gliedern der Kirche ist, so wird diese Wiederholung ausdrücklich im Sacrament des Abendmahls vollbracht. Das ewige Opfer ist hier dieß, daß der absolute Gehalt, die Einheit des Subjects und des absoluten Objects dem Einzelnen zum unmittelbaren Genuß dargeboten wird und indem der Einzelne versöhnt ist, so ist diese vollbrachte Versöhnung die Auferstehung Christi. Daher ist auch das Abendmahl der Mittelpunkt der christlichen Lehre und von hier aus

erhalten alle Differenzen in der christlichen Kirche ihre Farbe und Bestimmung. Darüber sind nun dreierlei Vorstellungen:

1. Nach der einen Vorstellung ist die Hostie, dieses Aeußerliche, dieses sinnliche, ungeistige Ding durch Consecration der gegenwärtige Gott — Gott als ein Ding, in der Weise eines empirischen Dings, ebenso empirisch von dem Menschen genossen. Indem Gott so als Aeußerliches im Abendmahl, diesem Mittelpunkt der Lehre, gewußt wird, ist diese Aeußerlichkeit die Grundlage der ganzen *katholischen* Religion. Es entsteht so die Knechtschaft des Wissens und Handelns; durch alle weiteren Bestimmungen geht diese Aeußerlichkeit, indem das Wahre als Festes, Aeußerliches vorgestellt ist. Als so Vorhandenes außerhalb des Subjectes kann es in die Gewalt Anderer kommen; die Kirche ist im Besitz desselben, so wie aller Gnadenmittel; das Subject ist in jeder Hinsicht das passive, empfangende, das nicht wisse, was wahr, recht und gut sey, sondern es nur anzunehmen habe von Andern.

2. Die *lutherische* Vorstellung ist, daß die Bewegung anfängt von einem Aeußerlichen, das ein gewöhnliches, gemeines Ding ist, daß aber der Genuß, das Selbstgefühl der Gegenwärtigkeit Gottes zu Stande kommt, insoweit und insofern die Aeußerlichkeit verzehrt wird, nicht bloß leiblich, sondern im Geist und Glauben. Im Geist und Glauben nur ist der gegenwärtige Gott. Die sinnliche Gegenwart ist für sich nichts und auch die Consecration macht die Hostie nicht zu einem Gegenstand der Verehrung, sondern der Gegenstand ist allein im Glauben, und so im Verzehren und Vernichten des Sinnlichen die Vereinigung mit Gott und das Bewußtseyn dieser Vereinigung des Subjects mit Gott. Hier ist das große Bewußtseyn aufgegangen, daß außer dem Genuß und Glauben die Hostie ein gemeines, sinnliches Ding ist: der Vorgang ist allein im Geiste des Subjects wahrhaft.

Da ist keine Transsubstantiation — allerdings eine Trans-

ſubſtantiation, aber eine ſolche, wodurch das Aeußerliche aufgehoben wird, die Gegenwart Gottes ſchlechthin eine geiſtige iſt, ſo, daß der Glaube des Subjects dazu gehört.

3. Die Vorſtellung iſt, daß der gegenwärtige Gott in der Vorſtellung nur, in der Erinnerung, alſo inſofern nur dieſe unmittelbare, ſubjective Gegenwärtigkeit habe. Dieß iſt die reformirte Vorſtellung, eine geiſtloſe, nur lebhafte Erinnerung der Vergangenheit, nicht göttliche Präſenz, keine wirkliche Geiſtigkeit. Hier iſt das Göttliche, die Wahrheit in die Proſa der Aufklärung und des bloßen Verſtandes heruntergefallen, ein bloß moraliſches Verhältniß.

c. Die Realiſirung des Geiſtigen zur allgemeinen Wirklichkeit; dieß enthält zugleich die Umwandlung, Umformung der Gemeinde.

Die Religion iſt die geiſtige und die Gemeinde iſt zunächſt im Inneren, im Geiſt als ſolchen. Dieß Innere, dieſe ſich präſente Subjectivität als innere, nicht in ſich entwickelt, iſt Gefühl, Empfindung; die Gemeinde hat weſentlich auch Bewußtſeyn, Vorſtellung, Bedürfniſſe, Triebe, weltliche Exiſtenz überhaupt, — aber mit demſelben tritt die Trennung, die Unterſchiedenheit auf, die göttliche, objective Idee tritt dem Bewußtſeyn als Anderes gegenüber, das Theils durch Autorität gegeben, Theils in der Andacht ſich zu eigen gemacht iſt; oder das Moment des Genuſſes iſt nur ein einzelnes Moment, oder die göttliche Idee, der göttliche Inhalt wird nicht geſchaut, nur vorgeſtellt. Das Jetzt des Genuſſes zerrinnt in der Vorſtellung Theils in ein Jenſeits, in einen jenſeitigen Himmel, Theils in Vergangenheit, Theils in Zukunft. Der Geiſt aber iſt ſich ſchlechthin gegenwärtig und fordert eine erfüllte Gegenwart, er fordert mehr als nur Liebe, trübe Vorſtellungen, er fordert, daß der Inhalt ſelbſt gegenwärtig ſey, oder daß das Gefühl, die Empfindung entwickelt, ausgebreitet ſey.

So ſteht die Gemeinde, als das Reich Gottes einer Objectivität überhaupt gegenüber. Die Objectivität als äußerliche, unmittelbare Welt iſt das Herz mit ſeinen Intereſſen, eine andere Objectivität iſt die der Reflexion, des abſtracten Gedankens, des Verſtandes, und die dritte wahre Objectivität iſt die des Begriffs und es iſt nun zu betrachten, wie der Geiſt ſich in dieſen drei Elementen realiſirt.

1. In der Religion an ſich iſt das Herz verſöhnt; dieſe Verſöhnung iſt ſo im Herzen, iſt geiſtig — das reine Herz, das dieſen Genuß der Gegenwärtigkeit Gottes in ihm und damit die Verſöhnung, den Genuß ſeines Verſöhntſeyns erlangt. Dieſe Verſöhnung iſt aber abſtract; das Selbſt, das Subject iſt nämlich zugleich die Seite dieſer geiſtigen Gegenwärtigkeit, nach welcher eine entwickelte Weltlichkeit in ihm vorhanden iſt, und das Reich Gottes, die Gemeinde hat ſo ein Verhältniß zur Weltlichkeit.

Daß nun die Verſöhnung real ſey, dazu gehört, daß in dieſer Entwickelung, in dieſer Totalität ebenſo die Verſöhnung gewußt werde, vorhanden, hervorgebracht ſey. Für dieſe Weltlichkeit ſind die Principien vorhanden in dieſem Geiſtigen.

Die Wahrheit der Weltlichkeit iſt das Geiſtige näher ſo, daß das Subject als Gegenſtand der göttlichen Gnade, als ſolches, das verſöhnt iſt mit Gott, unendlichen Werth hat, ſchon ſeiner Beſtimmung nach, die dann ausgeführt iſt in der Gemeinde. Nach dieſer Beſtimmung iſt dann das Subject gewußt als die unendliche Gewißheit des Geiſtes ſeiner ſelbſt, als die Ewigkeit des Geiſtes.

Dieſes ſo in ſich unendliche Subject, ſeine Beſtimmung zur Unendlichkeit iſt ſeine Freiheit, iſt dieß, daß es freie Perſon iſt, und ſich auch ſo zur Weltlichkeit, Wirklichkeit, als bei ſich ſeyende, in ſich verſöhnt ſeyende, ſchlechthin feſte, unendliche Subjectivität verhält. Das iſt das Subſtantielle,

dieſe ſeine Beſtimmung ſoll zu Grunde liegen, indem es ſich auf die Weltlichkeit bezieht.

Die Vernünftigkeit, Freiheit des Subjects iſt, daß das Subject dieß Befreite iſt, dieſe Befreiung erlangt hat durch die Religion, es nach ſeiner religiöſen Beſtimmung weſentlich frei iſt. Es iſt darum zu thun, daß dieſe Verſöhnung in der Weltlichkeit ſelbſt vorgehe.

1) Die erſte Form der Verſöhnung iſt die unmittelbare und eben darum noch nicht die wahrhafte Weiſe der Verſöhnung. Dieſe Verſöhnung erſcheint ſo, daß zuerſt die Gemeinde, das Verſöhntſeyn, das Geiſtige, dieß Verſöhntſeyn mit Gott in ſich ſich erhält abſtract von der Weltlichkeit, das Geiſtige ſelbſt der Weltlichkeit entſagt, ſich ein negatives Verhältniß gegen die Welt giebt und eben damit gegen ſich: denn die Welt iſt im Subject der Trieb zur Natur, zum geſelligen Leben, zur Kunſt und Wiſſenſchaft.

Das Concrete des Selbſt, die Leidenſchaften können nicht gegen das Religiöſe gerechtfertigt werden dadurch, daß es natürlich iſt, aber die mönchiſche Abſtraction enthält dieß, daß das Herz nicht concret entfaltet, als ein nicht Entwickeltes ſeyn ſoll, oder daß die Geiſtigkeit, das Verſöhntſeyn, das Leben für dieſe Verſöhnung ein in ſich concentrirtes, unentwickeltes ſeyn und bleiben ſoll. Der Geiſt aber iſt dieß, ſich zu entwickeln, zu unterſcheiden bis zur Weltlichkeit.

2) Die zweite Form dieſer Verſöhnung iſt, daß die Weltlichkeit und Religioſität einander äußerlich bleiben und doch in Beziehung kommen ſollen. So kann die Beziehung, in der beide ſtehen, nur eine äußerliche ſeyn, und eine ſolche, wo Eines über das Andere herrſcht und die Verſöhnung nicht da iſt: das Religiöſe ſoll das Herrſchende ſey, das Verſöhnte, die Kirche ſoll über das Weltliche herrſchen, was unverſöhnt iſt.

Es iſt eine Vereinigung mit der Weltlichkeit, die unverſöhnt iſt, die Weltlichkeit roh in ſich und die als roh in ſich nur beherrſcht wird; aber das Herrſchende nimmt dieſe Weltlichkeit in ſich ſelbſt auf, alle Neigungen, alle Leidenſchaften, alles, was geiſtloſe Weltlichkeit iſt, tritt an der Kirche durch dieſe Herrſchaft ſelbſt hervor, weil das Weltliche nicht an ihm ſelbſt verſöhnt iſt.

Da iſt eine Herrſchaft geſetzt vermittelſt des Geiſtloſen, wo das Aeußerliche das Princip iſt, wo der Menſch in ſeinem Verhalten zugleich außer ſich iſt; es iſt das Verhältniß der Unfreiheit überhaupt. In Allem, was menſchlich heißt, allen Trieben, Verhältniſſen in Beziehung auf Familie, Thätigkeit und Staatsleben iſt die Entzweiung hineingeſetzt und das Nichtbeiſichſeyn des Menſchen iſt das Princip.

Der Menſch iſt in Knechtſchaft überhaupt in allen dieſen Formen, und alle dieſe Formen gelten als nichtige, unheilige, und er iſt, indem er in denſelben iſt, weſentlich ein Endliches, ein Entzweites, daß dieſes ein Nichtgeltendes, das Geltende ein Anderes ſey.

Es iſt dieſe Verſöhnung mit der Weltlichkeit, mit dem eignen Herzen des Menſchen ſo zuſammengebracht, daß dieſe Verſöhnung gerade das Gegentheil iſt. Die weitere Ausführung dieſes Zerriſſenſeyns in der Verſöhnung ſelbſt iſt dann das, was als Verderben der Kirche erſcheint, — der abſolute Widerſpruch des Geiſtigen in ihm ſelbſt.

3) Die dritte Beſtimmung iſt, daß dieſer Widerſpruch ſich auflöſt in Sittlichkeit, daß das Princip der Freiheit eingedrungen iſt in die Weltlichkeit, und indem die Weltlichkeit ſo gebildet iſt dem Begriff, der Vernunft, der Wahrheit, der ewigen Wahrheit ſelbſt gemäß, iſt es die concret gewordene Freiheit, der vernünftige Wille.

In der Organiſation des Staates iſt es, wo das Göttliche in die Wirklichkeit eingeſchlagen, dieſe von jenem durchdrungen und das Weltliche nun an und für ſich berechtigt iſt;

denn ihre Grundlage ist der göttliche Wille, das Gesetz des Rechts und der Freiheit. Die wahre Versöhnung, wodurch das Göttliche sich im Felde der Wirklichkeit realisirt, besteht in dem sittlichen und rechtlichen Staatsleben: dieß ist die wahrhafte Subaction der Weltlichkeit.

Die Institutionen der Sittlichkeit sind göttliche, heilige, nicht in dem Sinn, wo das Heilige dem Sittlichen entgegengesetzt wird, wie Ehelosigkeit das Heilige seyn soll gegen die Ehe, die Familienliebe, oder freiwillige Armuth gegen thätigen Selbsterwerb, gegen das Rechtliche; ebenso der blinde Gehorsam gilt als Heiliges, sondern das Sittliche ist Gehorsam in der Freiheit, freier, vernünftiger Wille, Gehorsam des Subjects gegen das Sittliche. In der Sittlichkeit ist die Versöhnung der Religion mit der Wirklichkeit, Weltlichkeit vorhanden und vollbracht.

2. Das Zweite ist, daß die ideale Seite nun sich darin für sich heraushebt. In diesem Versöhntseyn des Geistes mit sich weiß sich eben das Innere als bei sich selbst seyend, bei sich selbst zu seyn, und dieses Wissen bei sich selbst zu seyn, ist eben das Denken, das das Versöhntseyn, Beisichselbstseyn, in-Frieden-mit-sich-Seyn, aber in ganz abstractem, unentwickeltem Frieden mit sich ist. Es entsteht so die unendliche Forderung, daß der Inhalt der Religion sich auch dem Denken bewähre, und dieß Bedürfniß ist nicht abzuwenden.

Das Denken ist das Allgemeine, Thätigkeit des Allgemeinen und steht dem Concreten überhaupt, wie dem Aeußerlichen gegenüber. Es ist die Freiheit der Vernunft, die in der Religion erworben worden, die nun im Geiste sich für sich selbst weiß. Diese Freiheit wendet sich nun gegen die bloße geistlose Aeußerlichkeit, die Knechtschaft; denn die Knechtschaft ist dem Begriff der Versöhnung, der Befreiung schlechthin entgegen, und so tritt das Denken ein, das die Aeußerlichkeit, in welcher Form sie auch erscheine, zerstört und ihr Trotz bietet.

Es ist dieß das negative und formelle Thun, das in seiner concreten Gestalt die Aufklärung genannt worden, daß das Denken sich gegen die Aeußerlichkeit wendet und die Freiheit des Geistes behauptet wird, die in der Versöhnung liegt. Dieß Denken, insofern es zuerst auftritt, tritt es als dieß abstract Allgemeine auf, ist gegen das Concrete überhaupt gerichtet und damit auch gegen die Idee Gottes, dagegen, daß Gott der Dreieinige, nicht ein todtes Abstractum ist, sondern dieß, sich zu sich selbst zu verhalten, bei sich selbst zu seyn, zu sich selbst zurückzukehren. Diesen Inhalt der Kirche greift das abstracte Denken an mit seinem Princip der Identität: denn jener concrete Inhalt steht im Widerspruch mit jenem Gesetz der Identität. In dem Concreten sind Bestimmungen, Unterschiede; indem das abstracte Denken sich gegen die Aeußerlichkeit überhaupt kehrt, wendet es sich auch gegen den Unterschied als solchen, das Verhältniß Gottes zu dem Menschen, Einheit beider, göttliche Gnade und menschliche Freiheit — das ist alles Verknüpfung entgegengesetzter Bestimmungen. Die Regel aber ist dem Verstand, diesem abstracten Denken die abstracte Identität; dieses Denken geht also daran, alles Concrete, alle Bestimmungen, allen Inhalt in Gott aufzulösen, und so hat dann die Reflexion als letztes Resultat nur die Gegenständlichkeit der Identität selbst, dieß, daß Gott nichts als das höchste Wesen sey, ohne Bestimmung, leer: denn jede Bestimmung macht concret; er ist ein Jenseits für das Erkennen; denn Erkennen ist Wissen von einem concreten Inhalt. Diese Vollendung der Reflexion macht den Gegensatz zur christlichen Kirche, und ist so alles Concrete in Gott getilgt, so spricht sich dieß etwa so aus: Man kann Gott nicht erkennen — denn Gott erkennen heißt: Gott nach seinen Bestimmungen kennen, er soll aber das reine Abstractum bleiben. In diesem Formellen ist wohl das Princip der Freiheit, der Innerlichkeit, der Religion selbst, aber zunächst nur abstract aufgefaßt.

Das Andere, wodurch Bestimmung hereinkommt in diese Allgemeinheit bei dieser Abstraction, ist kein Anderes als das, was in den natürlichen Neigungen, Trieben des Subjects liegt. Auf diesem Standpunkt wird dann gesagt: der Mensch ist von Natur gut. Indem aber diese reine Subjectivität diese Idealität, reine Freiheit ist, so hält sie sich wohl an die Bestimmung des Guten, aber das Gute selbst muß ebenso auch ein Abstractum bleiben.

Die Bestimmung des Guten ist da die Willkür, die Zufälligkeit des Subjects überhaupt, und so ist das die Spitze dieser Subjectivität, Freiheit, die Verzicht thut auf die Wahrheit und die Entwicklung der Wahrheit, in sich so webt und weiß, daß das, was sie gelten läßt, nur ihre Bestimmungen sind, daß sie Meister ist über das, was gut und böse ist.

Dieß ist ein inneres Weben in sich, das Heuchelei, höchste Eitelkeit eben so wohl seyn kann, als auch mit ruhigen, edeln, frommen Bestrebungen zusammen. Es ist das, was man das fromme Gefühlsleben nennt, worauf der Pietismus sich auch einschränkt, der keine objective Wahrheit anerkennt, gegen die Dogmen, den Inhalt der Religion sich gewendet hat, der zwar auch noch beibehält eine Vermittelung, Beziehung auf Christum, aber diese Beziehung soll im Gefühl, in der inneren Empfindung bleiben. Es hat da jeder so seinen Gott, Christus u. s. f. Particularität, worin jeder so seine individuelle Religion, Weltanschauung u. s. w. hat, ist allerdings im Menschen vorhanden, aber in der Religion, durch das Leben in der Gemeinde wird sie aufgezehrt, hat für den wahrhaft frommen Menschen keine Geltung mehr, wird bei Seite gestellt.

Diesseits des leeren Wesens Gottes steht so die für sich frei, selbstständig gewordene Endlichkeit, die in sich absolut gilt, z. B. als Rechtschaffenheit der Individuen. Die weitere Consequenz ist, daß nicht nur die Objectivität Gottes so jenseits ist, so negirt ist, sondern daß alle anderen objectiven an

und für sich geltenden Bestimmungen für sich verschwinden, welche in der Welt als Recht, sittlich ꝛc. gesetzt werden. Indem das Subject sich auf die Spitze seiner Unendlichkeit zurückzieht, so ist das Gute, Rechte ꝛc. nur in ihm enthalten, es macht dieß alles zu seiner subjectiven Bestimmung, es ist nur sein Gedanke. Die Erfüllung dieses Guten wird dann aus der natürlichen Willkür, Zufälligkeit, Leidenschaft ꝛc. genommen. Dieß Subject ist dann das Bewußtseyn, daß die Objectivität in ihm selbst eingeschlossen ist und diese kein Bestehen hat, es ist nur das Princip der Identität, was ihm gilt, dieß Subject ist das abstracte, es kann erfüllt werden mit was für Inhalt es sey, es hat die Fähigkeit, jeden Inhalt, der dem Menschen so ins Herz gepflanzt ist, zu subsumiren. Die Subjectivität ist so die Willkür selbst und das Wissen ihrer Macht schlechthin, daß sie die Objectivität, das Gute producirt und ihm den Inhalt giebt.

Die andere Entwicklung dieses Standpunktes ist dann die, daß das Subject gegen die Einheit, zu der es sich ausgeleert hat, nicht für sich ist, dagegen nicht seine Particularität behält, sondern sich nur die Bestimmung giebt, sich in die Einheit Gottes zu versenken. Das Subject hat so keinen besondern, noch einen objectiven Zweck, als nur den der Ehre des Einen Gottes. Diese Form ist Religion, es ist darin ein affirmatives Verhältniß zu seinem Wesen, welches dieser Eine ist, das Subject giebt sich darin auf. Diese Religion hat denselben objectiven Inhalt wie die jüdische Religion, aber das Verhältniß des Menschen ist erweitert, es bleibt ihm keine Besonderheit zurück, der jüdische Nationalwerth, der dieses Verhältniß zum Einen setzt, fehlt hier, es ist hier keine Beschränkung, der Mensch verhält sich als reines abstractes Selbstbewußtseyn zu diesem Einen. Es ist die Bestimmung der muhamedanischen Religion. An ihr hat das Christenthum seinen Gegensatz, weil sie in gleicher Sphäre mit

der christlichen Religion steht. Sie ist wie die jüdische geistige Religion, aber nur im abstracten wissenden Geiste ist dieser Gott für das Selbstbewußtseyn und steht mit dem christlichen Gott insofern auf einer Stufe, daß keine Particularität beibehalten ist. Wer Gott fürchtet, ist ihm angenehm und der Mensch hat nur insofern Werth, als er seine Wahrheit setzt in das Wissen, daß dieß der Eine, das Wesen sey. Keine Scheidewand irgend einer Art zwischen den Gläubigen und zwischen ihnen und zwischen Gott ist anerkannt. Vor Gott ist die Bestimmtheit des Subjects nach Stand und Rang aufgehoben, es kann ein Rang, es können Sclaven seyn, dieß ist aber nur als accidentell.

Der Gegensatz des Christlichen und Muhamedanischen ist, daß in Christus die Geistigkeit concret entwickelt ist und als Dreieinigkeit d. h. als Geist gewußt wird und daß die Geschichte des Menschen, das Verhältniß zu dem Einen concrete Geschichte ist, den Anfang hat vom natürlichen Willen, der, wie er nicht seyn soll, ist, und das Aufgeben desselben, das Sichwerden ist durch diese Negation seiner zu diesem seinem Wesen. Der Muhamedaner haßt und verbannt alles Concrete, Gott ist der absolut Eine, wogegen der Mensch keinen Zweck, keine Particularität, keine Eigenthümlichkeit für sich behält. Der existirende Mensch particularisirt sich allerdings in seinen Neigungen, Interessen und diese sind hier um so wilder, ungebändigter, weil die Reflexion ihnen fehlt, aber damit ist auch das vollkommene Gegentheil, alles fallen zu lassen, Gleichgültigkeit gegen jeden Zweck, absoluter Fatalismus, Gleichgültigkeit gegen das Leben, kein praktischer Zweck gilt wesentlich. Indem nun aber der Mensch auch praktisch ist, thätig ist, so kann nun der Zweck nur selbst seyn, die Verehrung des Einen in allen Menschen hervorzubringen, daher ist die muhamedanische Religion wesentlich fanatisch.

Die Reflexion, die wir gesehen haben, steht mit dem Muhamedanismus auf Einer Stufe, daß Gott keinen Inhalt habe, nicht concret sey. Also die Erscheinung Gottes im Fleisch, die Erhebung Christi zum Sohne Gottes, die Verklärung der Endlichkeit der Welt und des Selbstbewußtseyns zur unendlichen Selbstbestimmung Gottes ist hier nicht vorhanden. Das Christenthum gilt nur als Lehre und Christus als Gottgesandter, als göttlicher Lehrer, also als Lehrer wie Sokrates, nur noch vorzüglicher als dieser, da er ohne Sünde gewesen sey. Das ist aber nur eine Halbheit. Entweder war Christus nur ein Mensch oder der „Menschensohn." Von der göttlichen Geschichte bleibt also nichts übrig und von Christo wird eben so gesprochen, wie es im Koran geschieht. Der Unterschied dieser Stufe und des Muhamedanismus besteht nur darin, daß der letztere, dessen Anschauung sich im Aether der Unbeschränktheit badet, als diese unendliche Unabhängigkeit, alles Besondere, Genuß, Stand, eigenes Wissen, alle Eitelkeit schlechthin aufgiebt. Hingegen der Standpunkt der verständigen Aufklärung, da für sie Gott jenseits ist und kein affirmatives Verhältniß zum Subject hat, stellt den Menschen abstract für sich hin, so daß er das affirmative Allgemeine, nur insofern es in ihm ist, anerkannt, aber es nur abstract in ihm hat und daher die Erfüllung desselben nur aus der Zufälligkeit und Willkür entnimmt.

Dennoch ist auch in dieser letzten Form eine Versöhnung zu erkennen, diese letzte Erscheinung ist so auch eine Realisirung des Glaubens. Indem nämlich aller Inhalt, alle Wahrheit verkommen ist in dieser sich in sich unendlich wissenden, particularen Subjectivität, so ist damit darin das Princip der subjectiven Freiheit zum Bewußtseyn gekommen. Das, was Inneres in der Gemeinde heißt, ist jetzt entwickelt in sich, ist nicht nur Inneres, Gewissen, sondern ist die Subjectivität, die sich selbst urtheilt, unterscheidet, concret ist; die als ihre Objectivität ist, die das Allge-

meine in ihr weiß, was sie aus sich hervorbringt, die Subjectivität, die für sich ist, sich in sich bestimmt, also Vollendung des subjectiven Extrems zur Idee in sich ist. Der Mangel hierbei ist, daß dieß nur formell ist, wahre Objectivität entbehrt, es ist die letzte Spitze der formellen Bildung ohne Nothwendigkeit in sich. Zur wahrhaften Vollendung der Idee gehört, daß die Objectivität freigelassen sey, Totalität der Objectivität an ihr selbst sey.

Das Resultat dieser Objectivität ist also, daß im Subject Alles verblasen ist, ohne Objectivität, ohne feste Bestimmtheit, ohne Entwickelung Gottes. Diese letzte Spitze der formalen Bildung unserer Zeit ist zugleich die höchste Rohheit, weil sie von der Bildung nur die Form besitzt.

Wir haben bisher erkannt diese zwei Extreme gegen einander in der Fortbildung der Gemeinde. Das eine war diese Unfreiheit, Knechtschaft des Geistes in der absoluten Region der Freiheit. Das andere die abstracte Subjectivität, die subjective Freiheit ohne Inhalt.

3. Was endlich noch zu betrachten, ist, daß die Subjectivität aus sich entwickelt den Inhalt, aber nach der Nothwendigkeit — den Inhalt als nothwendig und diesen als objectiv, an und für sich seyend weiß und anerkennt. Das ist der Standpunkt der Philosophie, daß der Inhalt in den Begriff sich flüchtet und durch das Denken seine Wiederherstellung und Rechtfertigung erhält.

Dieß Denken ist nicht bloß dieß Abstrahiren und Bestimmen nach dem Gesetz der Identität; dieß Denken ist selbst wesentlich concret und so ist es Begreifen, es ist dieß, daß der Begriff sich zu seiner Totalität, zur Idee bestimmt.

Es ist die fürsichseyende, freie Vernunft, die den Inhalt der Wahrheit entwickelt und rechtfertigt im Wissen, eine Wahrheit anerkennt und erkennt. Der rein subjective Standpunkt, die Verflüchtigung alles Inhalts, die Aufklärung des Verstandes so wie der Pietismus erkennt keinen Inhalt und damit keine Wahrheit an.

Der Begriff producirt aber die Wahrheit — das ist die subjective Freiheit — aber anerkennt diesen Inhalt als ein zugleich nicht Producirtes, als an und für sich seyendes Wahres. Dieser objective Standpunkt ist allein fähig, auf gebildete, denkende Weise das Zeugniß des Geistes auszusprechen und abzulegen und ist enthalten in der besseren Dogmatik unserer Zeit.

Dieser Standpunkt ist damit die Rechtfertigung der Religion, insbesondere der christlichen, der wahrhaften Religion: er erkennt den Inhalt nach seiner Nothwendigkeit, nach seiner Vernunft, ebenso erkennt er auch die Formen in der Entwicklung dieses Inhalts. Diese Formen: die Erscheinung Gottes, diese Vorstellung für das sinnliche, geistige Bewußtseyn, das zur Allgemeinheit, zum Denken gekommen ist, diese vollständige Entwickelung für den Geist haben wir gesehen.

Den Inhalt rechtfertigend und die Formen, die Bestimmtheit der Erscheinung erkennend, erkennt das Denken eben damit auch die Schranken der Formen. Die Aufklärung weiß nur von der Negation, Schranke, von der Bestimmtheit als solcher und thut deswegen damit dem Inhalt schlechthin Unrecht.

Die Form, die Bestimmtheit ist nicht nur Endlichkeit, die Schranke, sondern die Form als Totalität der Form ist sie selbst der Begriff, und diese Formen sind nothwendig, wesentlich.

Indem die Reflexion in die Religion eingebrochen ist, so hat das Denken, die Reflexion, eine feindliche Stellung zur Vorstellung in der Religion und zum concreten Inhalt. Das Denken, das so begonnen, hat keinen Aufenthalt mehr, führt sich durch, macht das Gemüth, den Himmel und den erkennenden Geist leer und der religiöse Inhalt flüchtet sich dann in

den Begriff. Hier muß er seine Rechtfertigung erhalten, das Denken sich als concretes und freies fassen, die Unterschiede nicht als nur gesetzt behaltend, sondern sie als frei entlassend, und damit den Inhalt als objectiv anerkennend.

Die Philosophie hat das Geschäft, das Verhältniß zu den beiden vorhergehenden Stufen festzustellen. Die Religion, das fromme Bedürfniß kann auch, wie zum Begriff, so auch ihre Zuflucht nehmen zur Empfindung, zum Gefühl, sich darauf beschränken, daß es die Wahrheit aufgiebt, Verzicht thut, einen Inhalt zu wissen, so daß die heilige Kirche keine Gemeinschaft mehr hat und in Atome zerfällt. Denn die Gemeinschaft ist in der Lehre, aber jedes Individuum hat ein eigenes Gefühl, eigene Empfindungen und eine besondere Weltanschauung. Diese Form entspricht dem Geiste, der auch wissen will, wie er daran ist, nicht. Die Philosophie hat so zwei Gegensätze. Einer Seits der Kirche scheint sie entgegen zu seyn und das hat sie mit der Bildung, mit der Reflexion gemein, daß, indem sie begreift, sie bei der Form der Vorstellung nicht stehen bleibt, sondern sie hat im Gedanken zu begreifen, aber daraus auch die Form der Vorstellung als nothwendig zu erkennen. Aber der Begriff ist dieß Höhere, der auch die unterschiedenen Formen faßt und ihnen Gerechtigkeit widerfahren läßt. Der zweite Gegensatz ist gegen die Aufklärung, gegen die Gleichgültigkeit des Inhalts, gegen die Meinung, gegen die Verzweiflung des Aufgebens der Wahrheit. Die Philosophie hat den Zweck, die Wahrheit zu erkennen, Gott zu erkennen, denn er ist die absolute Wahrheit, insofern ist nichts anderes der Mühe werth gegen Gott und seine Explication. Die Philosophie erkennt Gott wesentlich als den concreten, als geistige, reale Allgemeinheit, die nicht neidisch ist, sondern sich mittheilt. Das Licht schon theilt sich mit. Wer da sagt, Gott sey nicht zu erkennen, der sagt, er ist neidisch

und macht keinen Ernst daraus, an ihn zu glauben, wieviel er auch von Gott spricht. Die Aufklärung, diese Eitelkeit des Verstandes ist die heftigste Gegnerin der Philosophie, sie nimmt es übel, wenn diese die Vernunft in der christlichen Religion aufzeigt, wenn sie zeigt, daß das Zeugniß des Geistes, der Wahrheit in der Religion niedergelegt ist. In der Philosophie, welche Theologie ist, ist es einzig nur darum zu thun, die Vernunft der Religion zu zeigen.

In der Philosophie erhält die Religion ihre Rechtfertigung vom denkenden Bewußtseyn aus. Die unbefangene Frömmigkeit bedarf dessen nicht, sie nimmt die Wahrheit als Auctorität auf und empfindet die Befriedigung, Versöhnung vermittelst dieser Wahrheit.

Im Glauben ist wohl schon der wahrhafte Inhalt, aber es fehlt ihm noch die Form des Denkens. Alle Formen, die wir früher betrachtet haben: Gefühl, Vorstellung, können wohl den Inhalt der Wahrheit haben, aber sie selbst sind nicht die wahrhafte Form, die den wahrhaften Inhalt nothwendig macht. Das Denken ist der absolute Richter, vor dem der Inhalt sich bewähren und beglaubigen soll. —

Der Philosophie ist der Vorwurf gemacht worden, sie stelle sich über die Religion: dieß ist aber schon dem Factum nach falsch, denn sie hat nur diesen und keinen anderen Inhalt, aber sie giebt ihn in der Form des Denkens; sie stellt sich so nur über die Form des Glaubens, der Inhalt ist derselbe.

Die Form des Subjects als fühlenden Einzelnen u. s. f. geht das Subject als Einzelnes an: aber das Gefühl als solches ist nicht von der Philosophie ausgestoßen. Es ist die Frage nur, ob der Inhalt des Gefühls die Wahrheit sey, sich im Denken als der wahrhafte erweisen kann. Die Philosophie denkt, was das Subject als solches fühlt und überläßt es demselben, sich mit seinem Gefühl darüber abzufinden. Das

Gefühl ist so nicht durch die Philosophie verworfen, sondern es wird ihm durch dieselbe nur der wahrhafte Inhalt gegeben.

Aber insofern das Denken anfängt, sich in Gegensatz zu setzen gegen das Concrete, so ist der Proceß des Denkens, diesen Gegensatz durchzumachen, bis er zur Versöhnung kommt. Diese Versöhnung ist die Philosophie: die Philosophie ist insofern Theologie, sie stellt dar die Versöhnung Gottes mit sich selbst und mit der Natur, daß die Natur, das Andersseyn an sich göttlich ist, und daß der endliche Geist Theils an ihm selbst dieß ist, sich zur Versöhnung zu erheben, Theils in der Weltgeschichte zu dieser Versöhnung kommt.

Diese religiöse Erkenntniß durch den Begriff ist ihrer Natur nach nicht allgemein, ist auch wieder nur Erkenntniß in der Gemeinde und so bilden sich in Rücksicht auf das Reich des Geistes drei Stufen oder Stände: der erste Stand der unmittelbaren, unbefangenen Religion und des Glaubens, der zweite der Stand des Verstandes, der sogenannten Gebildeten, der Reflexion und Aufklärung, und endlich der dritte Stand, die Stufe der Philosophie.

Sehen wir nun aber die Realisirung der Gemeinde, nachdem wir ihr Entstehen und Bestehen betrachtet haben, in ihrer geistigen Wirklichkeit in diesen innern Zwiespalt verfallen, so scheint diese ihre Realisirung zugleich ihr Vergehen zu seyn. Sollte hier aber von einem Untergang gesprochen werden können, da das Reich Gottes für ewig gegründet ist, der heilige Geist als solcher ewig in seiner Gemeinde lebt und die Pforten der Hölle die Kirche nicht überwältigen werden? Vom Vergehen sprechen hieße also mit einem Mißton endigen.

Allein, was hilft es? Dieser Mißton ist in der Wirklichkeit vorhanden. Wie in der Zeit des römischen Kaiserthums, weil die allgemeine Einheit in der Religion verschwunden war und das Göttliche profanirt wurde und ferner das allgemeine

politische Leben rath- und thatlos und zutrauenslos war, die Vernunft sich allein in die Form des Privatrechts flüchtete oder weil das An und für sich seyende aufgegeben war, das besondere Wohl zum Zweck erhoben wurde, so ist auch jetzt, da die moralische Ansicht, die selbsteigene Meinung und Ueberzeugung ohne objective Wahrheit sich zum Geltenden gemacht hat, die Sucht des Privatrechts und Genusses an der Tagesordnung. Wenn die Zeit erfüllet ist, daß die Rechtfertigung durch den Begriff Bedürfniß ist, dann ist im unmittelbaren Bewußtseyn, in der Wirklichkeit die Einheit des Innern und Aeußern nicht mehr vorhanden und ist im Glauben nichts gerechtfertigt. Die Härte eines objectiven Befehls, ein äußerliches Daraufhalten, die Macht des Staates kann hier nichts ausrichten; dazu hat der Verfall zu tief eingegriffen. Wenn den Armen nicht mehr das Evangelium gepredigt wird, wenn das Salz dumm geworden und alle Grundfesten stillschweigend hinweggenommen sind, dann weiß das Volk, für dessen gedrungen bleibende Vernunft die Wahrheit nur in der Vorstellung seyn kann, dem Drange seines Innern nicht mehr zu helfen. Es steht dem unendlichen Schmerze noch am nächsten, aber da die Liebe zu einer Liebe und zu einem Genuß ohne allen Schmerz verkehrt ist, so sieht es sich von seinen Lehrern verlassen; diese haben sich zwar durch Reflexion geholfen und in der Endlichkeit, in der Subjectivität und deren Virtuosität und eben damit im Eiteln ihre Befriedigung gefunden, aber darin kann jener substantielle Kern des Volks die seinige nicht finden.

Diesen Mißton hat für uns die philosophische Erkenntniß aufgelöst und der Zweck dieser Vorlesungen war eben, die Vernunft mit der Religion zu versöhnen, diese in ihren mannigfaltigen Gestaltungen als nothwendig zu erkennen und in der offenbaren Religion die Wahrheit und die Idee wiederzufinden.

Aber diese Versöhnung ist selbst nur eine partielle ohne äußere Allgemeinheit, die Philosophie ist in dieser Beziehung ein abgesondertes Heiligthum und ihre Diener bilden einen isolirten Priesterstand, der mit der Welt nicht zusammengehen darf und das Besitzthum der Wahrheit zu hüten hat. Wie sich die zeitliche, empirische Gegenwart aus ihrem Zwiespalt herausfinde, wie sie sich gestalte, ist ihr zu überlassen und ist nicht die unmittelbar praktische Sache und Angelegenheit der Philosophie.

Anhang.

Vorlesungen

über

die Beweise vom Daseyn Gottes.

Erste Vorlesung.

Diese Vorlesungen sind der Betrachtung der Beweise vom Daseyn Gottes bestimmt; die äußere Veranlassung liegt darin, daß ich in diesem Sommersemester nur Eine Vorlesung über ein Ganzes von Wissenschaft zu halten mich entschließen mußte, und denn doch eine zweite, wenigstens über einen einzelnen wissenschaftlichen Gegenstand hinzufügen wollte. Ich habe dabei dann einen solchen gewählt, welcher mit der anderen Vorlesung, die ich halte, über die Logik, in Verbindung stehe, und eine Art von Ergänzung zu dieser, nicht dem Inhalte, sondern der Form nach, ausmache, indem derselbe nur eine eigenthümliche Gestalt von den Grundbestimmungen der Logik ist; sie sind daher vornehmlich meinen Herren Zuhörern, die an jener andern Theil nehmen, bestimmt, so wie sie denselben auch am verständlichsten seyn werden.

Indem aber unsere Aufgabe ist, die Beweise vom Daseyn Gottes zu betrachten, so scheint von derselben nur Eine Seite in die Logik zu fallen, nämlich die Natur des Beweisens, die andere aber, der Inhalt, welcher Gott ist, gehörte einer andern Sphäre, der Religion und der denkenden Betrachtung derselben, der Religionsphilosophie, an. In der That ist es ein Theil dieser Wissenschaft, der in diesen Vorlesungen für sich herausgehoben und abgehandelt werden soll; im Verfolg wird es sich näher hervorheben, welches Verhältniß derselbe

zum Ganzen der Religionslehre hat, so wie dann auch, daß diese Lehre, insofern sie eine wissenschaftliche ist, und das Logische nicht so auseinanderfallen, wie es nach dem ersten Scheine unseres Zweckes das Ansehen hat, daß das Logische nicht bloß die formelle Seite ausmacht, sondern in der That damit zugleich im Mittelpunkte des Inhalts steht.

Das Erste aber, was uns begegnet, indem wir auf unser Vorhaben überhaupt uns einzulassen anfangen wollten, ist die allgemeine, demselben abgeneigte Ansicht der Bildungsvorurtheile der Zeit. Wenn der Gegenstand, Gott, für sich fähig ist, sogleich durch seinen Namen unsern Geist zu erheben, unser Gemüth aufs innigste zu interessiren, so mag diese Spannung ebenso schnell wieder nachlassen, wenn wir bedenken, daß es die Beweise vom Daseyn Gottes sind, die wir abzuhandeln gehen; die Beweise des Daseyns Gottes sind so sehr in Verruf gekommen, daß sie für etwas antiquirtes, der vormaligen Metaphysik angehöriges gelten, aus deren dürren Oeden wir uns zum lebendigen Glauben zurückgerettet, aus deren trockenem Verstande wir zum warmen Gefühle der Religion uns wieder erhoben haben. Ein Unternehmen, jene morschen Stützen unserer Ueberzeugung davon, daß ein Gott ist, welche für Beweise galten, durch neue Wendungen und Kunststücke eines scharfsinnigen Verstandes aufzufrischen, die durch Einwürfe und Gegenbeweise schwach gewordenen Stellen auszubessern, würde sich selbst durch seine gute Absicht keine Gunst erwerben können; denn nicht dieser oder jener Beweis, diese oder jene Form und Stelle desselben hat ihr Gewicht verloren, sondern das Beweisen religiöser Wahrheit, als solches, ist in der Denkweise der Zeit so sehr um allen Kredit gekommen, daß die Unmöglichkeit solchen Beweisens bereits ein allgemeines Vorurtheil ist, und noch mehr, daß es selbst für irreligiös gilt, solcher Erkenntniß Zutrauen zu schenken und auf ihrem Wege Ueberzeugung von Gott und seiner Natur oder auch nur von seinem Seyn zu suchen. Dieses

Beweisen ist daher auch so sehr außer Kurs gesetzt, daß die Beweise kaum hie und da nur historisch bekannt, ja selbst Theologen, d. i. solchen, welche von den religiösen Wahrheiten eine wissenschaftliche Bekanntschaft haben wollen, unbekannt seyn können.

Die Beweise vom Daseyn Gottes sind aus dem Bedürfnisse, das Denken, die Vernunft zu befriedigen, hervorgegangen; aber dieses Bedürfniß hat in der neueren Bildung eine ganz andere Stellung erhalten, als es vormals hatte, und die Standpunkte sind zunächst zu erwähnen, die sich in dieser Rücksicht ergeben haben; doch da sie im Allgemeinen bekannt sind und sie in ihre Grundlagen zu verfolgen hier nicht der Ort ist, so ist nur an sie zu erinnern, und zwar indem wir uns auf ihre Gestalt, wie sie innerhalb des Bodens des Christenthums sich macht, beschränken. Auf diesem nämlich kommt erst der Gegensatz zwischen Glauben und Vernunft innerhalb des Menschen selbst zu stehen, tritt der Zweifel in seinen Geist und kann zu der furchtbaren Höhe gelangen, um ihm alle Ruhe zu rauben. An die frühere, Phantasie-Religionen, wie wir sie kurz bezeichnen können, mußte freilich auch das Denken kommen, es mußte unmittelbar sich gegen deren sinnliche Bildungen und weiteren Gehalt mit seinem Gegensatze kehren; die Widersprüche, Feindschaften und Feindseligkeiten, die daraus entsprangen, giebt die äußerliche Geschichte der Philosophie an. Aber die Collisionen gediehen in jenem Kreise nur zur Feindschaft, nicht zum inneren Zwiespalt des Geistes und Gemüths in sich selbst, wie innerhalb des Christenthums, wo die beiden Seiten, die in Widerspruch kommen, die Tiefe des Geistes als ihre eine und damit gemeinschaftliche Wurzel gewinnen, und in dieser Stelle in ihrem Widerspruche zusammengebunden, diese Stelle selbst, den Geist, in seinem Innersten zu zerrütten vermögen. Schon der Ausdruck Glaube, ist dem christlichen vorbehalten; man spricht nicht von griechischem, ägyptischem u. s. w. Glauben, oder vom Glauben an den Zeus, an den Apis u. s. f. Der Glaube

drückt die Innerlichkeit der Gewißheit aus, und zwar die tiefste, concentrirteste, als im Gegensatze gegen alles andere Meinen, Vorstellen, Ueberzeugung oder Wollen; jene Innerlichkeit aber enthält als die tiefste zugleich unmittelbar die abstracteste, das Denken selbst; ein Widerspruch des Denkens gegen diesen Glauben ist daher die qualvollste Entzweiung in den Tiefen des Geistes.

Solches Unglück ist jedoch glücklicherweise, wenn wir so sagen könnten, nicht die einzige Gestalt, in welcher das Verhältniß des Glaubens und Denkens sich befinden müßte. Im Gegentheil stellt sich das Verhältniß friedlich in der Ueberzeugung vor, daß Offenbarung, Glaube, positive Religion und auf der andern Seite Vernunft, Denken überhaupt nicht im Widerspruch seyn müssen, vielmehr nicht nur in Uebereinstimmung seyn können, sondern auch, daß Gott sich in seinen Werken nicht so widerspreche, sich nicht so widersprechen könne, daß der menschliche Geist in seiner Wesenheit, der denkenden Vernunft, in dem, was er ursprünglich an ihm selbst Göttliches zu haben erachtet werden muß, demjenigen, was an ihn durch höhere Erleuchtung über die Natur Gottes und das Verhältniß des Menschen zu derselben gekommen sey, entgegengesetzt seyn müsse. So hat das ganze Mittelalter unter Theologie nichts anderes verstanden, als eine wissenschaftliche Erkenntniß der christlichen Wahrheiten, d. i. eine Erkenntniß wesentlich verbunden mit Philosophie; das Mittelalter ist weit entfernt davon gewesen, das historische Wissen vom Glauben für Wissenschaft zu halten; es hat in den Kirchenvätern und in dem, was zum geschichtlichen Material überhaupt gemacht werden kann, nur Autoritäten, Erbauung und Belehrung über die kirchlichen Lehren gesucht; die Richtung auf das Gegentheil, durch die geschichtliche Behandlung der älteren Zeugnisse und Arbeiten aller Art für die Glaubenslehren, vielmehr die menschliche Entstehung derselben nur auszuforschen, und sie auf diesem Wege auf das Minimum ihrer allerersten Gestalt zu reduciren, die im Widerspruch mit dem Geiste,

der nach dem Entrücken ihrer unmittelbaren Gegenwart auf deren Bekenner, um sie jetzt erst in alle Wahrheit zu leiten, ausgegossen worden, für unfruchtbar auf immer an tieferer Erkenntniß und Entwickelung gehalten werden soll — solche Richtung ist jener Zeit vielmehr unbekannt gewesen. Im Glauben an die Einigkeit dieses Geistes mit sich selbst sind alle, auch die für die Vernunft abstrusesten, Lehren denkend betrachtet und der Versuch auf alle angewendet worden, sie, die für sich Inhalt des Glaubens sind, auch durch vernünftige Gründe zu beweisen. Der große Theologe, Anselm von Canterbury, dessen wir auch sonst noch zu gedenken haben werden, sagt in diesem Sinne, wenn wir im Glauben befestigt sind, so ist es Saumseligkeit, negligentiae mihi esse videtur, das nicht auch zu erkennen, was wir glauben. In der protestantischen Kirche hat es sich ebenso eingefunden, daß verbunden mit der Theologie oder auch neben ihr die vernünftige Erkenntniß der religiösen Wahrheiten gepflegt und in Ehren gehalten worden ist; das Interesse sprach sich dahin aus, zuzusehen, wie weit es das natürliche Licht der Vernunft, die menschliche Vernunft für sich, in der Erkenntniß der Wahrheit bringen könne, mit dem wesentlichen Vorbehalt dabei, daß zugleich durch die Religion dem Menschen höhere Wahrheiten gelehrt worden sind, als die Vernunft aus sich zu entdecken im Stande sey.

Hiermit zeigen sich zwei unterschiedene Sphären herausgebildet, und zunächst ist ein friedliches Verhalten zwischen ihnen durch die Unterscheidung gerechtfertigt worden, daß die Lehren der positiven Religion zwar über, aber nicht wider die Vernunft seyen. — Diese Thätigkeit der denkenden Wissenschaft fand sich äußerlich durch das Beispiel aufgeregt und unterstützt, welches in vorchristlichen oder überhaupt außerchristlichen Religionen vor Augen lag, daß der menschliche Geist sich selbst überlassen tiefe Blicke in die Natur Gottes gethan, und neben seinen Irrthümern auch zu großen Wahrheiten, selbst auf Grund-

wahrheiten, wie das Daseyn Gottes überhaupt und auf die reinere, nicht mit sinnlichen Ingredienzien vermischte, Idee desselben, auf die Unsterblichkeit der Seele, die Vorsehung u. s. f. gekommen ist. So wurde die positive Lehre und die Vernunfterkenntniß der religiösen Wahrheiten friedlich *nebeneinander* betrieben. Diese Stellung der Vernunft zur Glaubenslehre war jedoch hiermit von dem ersterwähnten Zutrauen der Vernunft verschieden, als welches den höchsten Mysterien der Lehre, der Dreieinigkeit, der Menschwerdung Christi u. s. f. sich nahen durfte, wogegen der nachher erwähnte Standpunkt sich schüchtern auf die Wendung beschränkte, sich nur an dasjenige mit dem Denken zu wagen, was der christlichen Religion mit heidnischen und nichtchristlichen überhaupt gemeinschaftlich sey, was also auch nur bei dem Abstracten der Religion stehen bleiben mußte.

Indem aber einmal die Verschiedenheit zweier solcher Sphären zum Bewußtseyn gekommen, so müssen wir solches Verhältniß der Gleichgültigkeit, in welcher Glaube und Vernunft als *neben* einander bestehend betrachtet werden sollen, als gedankenlos oder als ein betrügerisches Vorgeben beurtheilen: der Trieb des Denkens zur Einheit führt nothwendig zunächst zur Vergleichung beider Sphären, und dann, indem sie einmal für verschieden gelten, zur Uebereinstimmung des Glaubens nur mit sich selbst und des Denkens nur mit sich selbst, so daß jede Sphäre die andere nicht anerkennt und sie verwirft. Es ist eine der geläufigsten Täuschungen des Verstandes, das Verschiedene, *das in dem Einen Mittelpunkte des Geistes ist*, dafür anzusehen, daß es nicht nothwendig zur Entgegensetzung und damit zum Widerspruche fortgehen müsse. Der Grund zu dem beginnenden Kampfe des Geistes ist gemacht, wenn einmal das Concrete desselben zum Bewußtseyn des Unterschiedes überhaupt sich analysirt hat. Alles Geistige ist concret; hier haben wir dasselbe in seiner tiefsten Bestimmung vor uns, den Geist nämlich als das Concrete des Glaubens und Denkens; beide sind nicht nur

auf die mannigfaltigste Weise, in unmittelbarem Herüber- und Hinübergehen, vermischt, sondern so innig verbunden mit einander, daß es kein Glauben giebt, welches nicht Reflectiren, Raisonniren, oder Denken überhaupt, so wie kein Denken, welches nicht Glauben, wenn auch nur momentanen, in sich enthalte, — — Glauben, denn Glauben überhaupt ist die Form irgend einer Voraussetzung, einer, woher sie auch komme, festen zu Grunde liegenden Annahme — momentanes Glauben, so nämlich, daß selbst im freien Denken zwar das, was jetzt als Voraussetzung ist, nachher oder vorher gedachtes, begriffenes Resultat ist, aber in dieser Verwandlung der Voraussetzung in Resultat wieder eine Seite hat, welche Voraussetzung, Annahme oder bewußtlose Unmittelbarkeit der Thätigkeit des Geistes ist. Doch die Natur des frei fürsichseyenden Denkens zu exponiren, haben wir hier noch bei Seite zu lassen, und vielmehr zu bemerken, daß um der angegebenen, an und fürsichseyenden Verbindung des Glaubens und Denkens willen es die lange Zeit — wohl mehr als anderthalb tausend Jahre — und die schwerste Arbeit gekostet hat, bis das Denken aus seiner Versinkung in den Glauben das abstracte Bewußtseyn seiner *Freiheit* gewonnen hat, und damit seiner Selbstständigkeit und seiner vollkommenen Unabhängigkeit, in deren Sinne nichts mehr für dasselbe gelten sollte, was sich nicht vor seinem Richterstuhl ausgewiesen, und als annehmbar vor ihm sich gerechtfertigt hätte. Das Denken so auf das Extrem seiner Freiheit, und es ist nur völlig frei im Extreme, sich setzend und damit die Autorität und das Glauben überhaupt verwerfend, hat *den Glauben* selbst dahin getrieben, *ebenso sich abstract auf sich* zu setzen, und zu versuchen, sich des Denkens ganz zu entledigen. Wenigstens kommt er dazu, sich als desselben entledigt und unbedürftig zu erklären; in die *Bewußtlosigkeit* des allerdings geringen Denkens, das ihm hat übrig bleiben müssen, gehüllt, behauptet er weiter das Denken als der Wahrheit unfähig und ihr verderblich, so daß das Denken dieß allein

vermöge, sein Unvermögen, die Wahrheit zu fassen, einzusehen und seine Nichtigkeit sich zu beweisen, daß somit der Selbstmord seine höchste Bestimmung sey. So sehr hat sich das Verhältniß in der Ansicht der Zeit umgekehrt, daß nun das Glauben überhaupt als unmitelbares Wissen gegen das Denken zur einzigen Weise, die Wahrheit zu fassen erhoben worden ist, wie im Gegentheil früher dem Menschen nur das Beruhigung sollte geben können, wessen er als Wahrheit durch den beweisenden Gedanken sich hatte bewußt werden können.

Dieser Standpunkt der Entgegensetzung muß für keinen Gegenstand sich durchdringender und gewichtiger zeigen, als auf den, den wir uns zu betrachten vorgenommen, die Erkenntniß Gottes. Die Herausarbeitung des Unterschiedes von Glauben und Denken zur Entgegensetzung enthält es unmittelbar, daß sie zu formellen Extremen geworden, in denen vom Inhalte abstrahirt worden, so daß sie zunächst nicht mehr mit mit der concreten Bestimmung von religiösem Glauben und Denken der religiösen Gegenstände sich gegenüberstehen, sondern abstract als Glauben überhaupt und als Denken überhaupt oder Erkennen, insofern letzteres nicht bloß Gedankenformen geben, sondern Inhalt in und mit seiner Wahrheit geben soll. Nach dieser Bestimmung wird die Erkenntniß Gottes von der Frage über die Natur der Erkenntniß im Allgemeinen abhängig gemacht, und ehe wir an die Untersuchung des Concreten gehen können, scheint ausgemacht werden zu müssen, ob überhaupt das Bewußtseyn des Wahren denkende Erkenntniß oder Glaube sey könne und müsse. Unsere Absicht, die Erkenntniß vom Seyn Gottes zu betrachten, verwandelte sich in jene allgemeine Betrachtung der Erkenntniß; wie denn die neue philosophische Epoche es zum Anfange und zur Grundlage alles Philosophirens gemacht hat, daß vor dem wirklichen Erkennen, d. i. dem concreten Erkennen eines Gegenstandes, die Natur des Erkennens selbst untersucht werde. Wir liefen hier-

mit die, aber für die Gründlichkeit nothwendige Gefahr, weiter ausholen zu müssen, als die Zeit für den Zweck dieser Vorlesungen gestatten würde. Betrachten wir aber die Forderung näher, in welche wir gerathen zu seyn scheinen, so zeigt sich ganz einfach, daß sich mit derselben nur der Gegenstand, nicht die Sache verändert hätte; wir hätten in beiden Fällen, wenn wir uns mit der Forderung jener Untersuchung einlassen, oder wenn wir directe bei unserem Thema bleiben, zu erkennen; in jenem Fall hätten wir auch einen Gegenstand dafür, nämlich das Erkennen selbst. Indem wir hiermit auch so nicht aus der Thätigkeit des Erkennens, aus dem wirklichen Erkennen herauskämen, so hindert's ja nichts, daß wir nicht den andern Gegenstand, dessen Betrachtung wir nicht beabsichtigen, aus dem Spiele ließen und bei dem unsrigen blieben. Es wird sich aber ferner, indem wir unsern Zweck verfolgen, zeigen, daß das Erkennen unseres Gegenstandes an ihm selbst auch als Erkennen sich rechtfertigen wird. Daß im wahrhaften und wirklichen Erkennen auch die Rechtfertigung des Erkennens liegen wird und muß, weiß man, könnte man sagen, schon zum Voraus; denn dieser Satz ist nichts anderes als eine Tautologie; ebenso als man voraus wissen kann, daß der verlangte Umweg, das Erkennen vor dem wirklichen Erkennen erkennen zu wollen, überflüssig ist, darum, weil dieß in sich selbst widersinnig ist. Wenn man sich aber unter dem Erkennen eine äußerliche Verrichtung vorstellt, durch welche es mit einem Gegenstand nur in mechanisches Verhältniß gebracht, d. i. ihm fremd bleibend, äußerlich auf ihn nur angewendet würde, so ist in solchem Verhältniß freilich das Erkennen als eine besondere Sache für sich gestellt, so daß es wohl seyn könnte, daß dessen Formen nichts mit den Bestimmungen des Gegenstandes gemeinschaftliches hätten, also wenn es sich mit einem solchen zu thun machte, nur in seinen eigenen Formen bliebe, die Bestimmungen des Gegenstandes hiermit nicht erreichte, d. i. nicht ein

wirkliches Erkennen desselben würde. Durch solches Verhältniß wird das Erkennen als endliches und von Endlichem bestimmt; in seinem Gegenstande bleibt etwas und zwar das eigentliche Innere, dessen Begriff, ein ihm Unzugängliches, Fremdes, es hat daran seine Schranke und sein Ende, und ist deswegen beschränkt und endlich. Aber solches Verhältniß als das einzige, letzte, absolute anzunehmen, ist eine geradezu gemachte, ungerechtfertigte Voraussetzung des Verstandes. Die wirkliche Erkenntniß muß, insofern sie nicht außer dem Gegenstande bleibt, sondern sich in der That mit ihm zu thun macht, die dem Gegenstand immanente, die eigene Bewegung der Natur desselben nur in Form des Gedankens ausgedrückt und in das Bewußtseyn aufgenommen seyn.

Hiermit sind vorläufig die Standpunkte der Bildung angegeben worden, welche heutiges Tages bei einer solchen Materie, als wir vor uns haben, in Betracht genommen zu werden pflegen. Sie ist es vorzüglich, oder eigentlich allein, bei der von sich selbst erhellt, daß das, was vorhin gesagt worden ist, daß die Betrachtung des Erkennens von der Betrachtung der Natur seines Gegenstandes nicht verschieden sey, ganz unbeschränkt gelten muß. Ich gebe darum sogleich den allgemeinen Sinn an, in welchem das vorgesetzte Thema, die Beweise vom Daseyn Gottes, genommen und als der wahrhafte aufgezeigt werden wird. Dieser Sinn ist nämlich, daß sie die Erhebung des Menschengeistes zu Gott enthalten und dieselbe für den Gedanken ausdrücken sollen, wie die Erhebung selbst eine Erhebung des Gedankens und in das Reich des Gedankens ist.

Was zunächst überhaupt das Wissen betrifft, so ist der Mensch wesentlich Bewußtseyn; somit ist das Empfundene, der Inhalt, die Bestimmtheit, welche eine Empfindung hat, auch im Bewußtseyn, als ein Vorgestelltes. Das wodurch die Empfindung religiöse Empfindung ist, ist der göttliche Inhalt, er ist darum wesentlich, ein solches, von dem

man überhaupt weiß. Aber dieser Inhalt ist in seinem Wesen keine sinnliche Anschauung oder sinnliche Vorstellung, nicht für die Einbildungskraft, sondern allein für den Gedanken; Gott ist Geist, nur für den Geist, und nur für den reinen Geist, d. i. für den Gedanken; dieser ist die Wurzel solchen Inhalts, wenn auch weiterhin sich Einbildungskraft und selbst Anschauung dazu gesellte, und dieser Inhalt in die Empfindung eintritt. Diese Erhebung des denkenden Geistes zu dem, der selbst der höchste Gedanke ist, zu Gott, ist es also, was wir betrachten wollen.

Dieselbe ist ferner wesentlich in der Natur unseres Geistes begründet, sie ist ihm nothwendig; diese Nothwendigkeit ist es, die wir in dieser Erhebung vor uns haben, und die Darstellung dieser Nothwendigkeit selbst ist nichts anderes als das, was wir sonst Beweisen nennen. Daher haben wir nicht diese Erhebung auswärts zu beweisen; sie beweist sich an ihr selbst, dieß heißt nichts anderes, als sie ist für sich nothwendig; wir haben nur ihrem eigenen Processe zuzusehen, so haben wir daran selbst, da sie in sich nothwendig ist, die Nothwendigkeit, deren Einsicht eben von dem Beweise gewährt werden soll.

Zweite Vorlesung.

Wenn die Aufgabe, die als ein Beweisen des Daseyns Gottes ausgedrückt zu werden pflegte, so, wie sie in der ersten Vorlesung gestellt worden, festgehalten wurde, so sollte damit das Hauptvorurtheil gegen sie gehoben seyn; das Beweisen wurde nämlich dahin bestimmt, daß es nur das Bewußtseyn von der eigenen Bewegung des Gegenstandes in sich sey. Wenn dieser Gedanke auf andere Gegenstände bezogen Schwierigkeiten haben könnte, so müßten sie dagegen bei dem unsrigen verschwin-

den, indem derselbe nicht ein ruhendes Objekt, sondern selbst eine subjektive Bewegung, — die Erhebung des Geistes zu Gott, — eine Thätigkeit, Verlauf, Proceß ist, also an ihm den nothwendigen Gang hat, der das Beweisen ausmacht und den die Betrachtung nur aufzunehmen braucht, um das Beweisen zu enthalten. Aber der Ausdruck des Beweises führt allzu bestimmt die Vorstellung eines nur subjectiven, zu unserem Behufe zu machenden Weges mit sich, als daß der aufgestellte Begriff für sich schon genügen könnte, ohne diese entgegengesetzte Vorstellung eigens vorzunehmen und zu entfernen. Wir haben uns daher in dieser Vorlesung zunächst über das Beweisen überhaupt zu verständigen, und zwar bestimmter darüber, was wir von demselben hier beseitigen und ausschließen. Es ist nicht darum zu thun, zu behaupten, daß es nicht ein solches Beweisen gebe, wie das bezeichnete, sondern seine Schranke anzugeben und einzusehen, daß es nicht, wie fälschlich dafür gehalten wird, die einzige Form des Beweisens ist. Dieß hängt alsdenn mit dem Gegensatze des unmittelbaren und des vermittelten Wissens zusammen, auf welchen in unserer Zeit das Hauptinteresse in Ansehung des religiösen Wissens und selbst der Religiosität überhaupt gesetzt worden ist, der also ebenfalls erwogen werden soll.

Der Unterschied, der in Ansehung des Erkennens überhaupt bereits berührt wurde, enthält es, daß zwei Arten des Beweisens in Betracht zu nehmen sind, deren die eine allerdings diejenige ist, welche wir nur zum Behufe der Erkenntniß, als einer subjectiven, gebrauchen, deren Thätigkeit und Gang also nur in uns fällt und nicht der eigne Gang der betrachteten Sache ist. Daß diese Art des Beweisens in der Wissenschaft von endlichen Dingen und deren endlichem Inhalte Statt findet, zeigt sich, wenn wir die Beschaffenheit dieses Verfahrens näher erwägen. Nehmen wir zu dem Ende das Beispiel aus einer Wissenschaft, in welcher diese Beweisart zugestandenermaßen in ihrer vollendeten Weise angewendet wird. Wenn wir einen geometrischen Satz beweisen, so muß Theils jeder einzelne Theil des Beweises für sich seine Rechtfertigung in sich tragen, so wie wenn wir eine algebraische Gleichung auflösen, Theils aber bestimmt und rechtfertigt sich der ganze Gang des Verfahrens durch den Zweck, den wir dabei haben, und dadurch daß derselbe durch solches Verfahren erreicht wird. Aber man ist sich sehr wohl bewußt, daß das selbst als Sache, deren Größenwerth ich aus der Gleichung entwickele, nicht diese Operationen durchgelaufen, um die Größe zu erlangen, welche es hat, noch daß die Größe der geometrischen Linien, Winkel u. s. f. durch die Reihe von Bestimmungen gegangen und hervorgebracht ist, durch welche wir dazu als zum Resultate gekommen. Die Nothwendigkeit, die wir durch solches Beweisen einsehen, entspricht wohl den einzelnen Bestimmungen des Objects selbst, diese Größenverhältnisse kommen ihm selbst zu; aber das Fortschreiten im Zusammenhange der einen mit der andern fällt ganz in uns; es ist der Proceß, um unsern Zweck der Einsicht zu realisiren, nicht ein Verlauf, durch welchen das Object seine Verhältnisse in sich und deren Zusammenhänge gewänne; so erzeugt es sich selbst nicht oder wird nicht erzeugt, wie wir dasselbe und desselben Verhältnisse im Gange der Einsicht erzeugen.

Außer dem eigentlichen Beweisen, dessen wesentliche Beschaffenheit, da nur diese für den Zweck unserer Betrachtung nöthig ist, herausgehoben worden, wird Beweisen ferner noch im Gebiete des endlichen Wissens auch das genannt, was näher nur ein Weisen ist, — das Aufzeigen einer Vorstellung, eines Satzes, Gesetzes u. s. f. in der Erfahrung überhaupt. Das historische Beweisen brauchen wir für den Gesichtspunkt, aus dem wir das Erkennen hier betrachten, nicht besonders anzuführen, es beruht seinem Stoffe nach gleichfalls auf Erfahrung oder vielmehr Wahrnehmung; es macht von einer Seite keinen

Unterschied, daß es auf fremde Wahrnehmungen und die Zeugnisse von denselben hinweist, das Raisonnement, d. i. der eigne Verstand über den objectiven Zusammenhang der Begebenheiten und Handlungen macht, so wie seine Kritik der Zeugnisse hat in seinem Schließen jene Daten zu Voraussetzungen und Grundlagen. Insofern aber Raisonnement und Kritik die andere wesentliche Seite des historischen Beweisens ausmacht, so behandelt es die Daten als Vorstellungen Anderer; das Subjective tritt so sogleich in den Stoff ein, und gleichfalls subjective Thätigkeit ist das Schließen und Verbinden jenes Stoffes; so daß der Gang und die Geschäftigkeit des Erkennens noch ganz andere Ingredienzien hat, als der Gang der Begebenheiten selbst. Was aber das Weisen in der gegenwärtigen Erfahrung betrifft, so bemüht dasselbe allerdings sich zunächst gleichfalls mit einzelnen Wahrnehmungen, Beobachtungen u. s. f. das ist, mit solchem Stoffe, welcher nur gewiesen wird; aber sein Interesse ist, damit ferner zu beweisen, daß es solche Gattungen und Arten, solche Gesetze, Kräfte, Vermögen, Thätigkeiten in der Natur und im Geiste giebt, als in den Wissenschaften aufgestellt werden. Wir lassen die metaphysischen oder gemein-psychologischen Betrachtungen über das Subjective des Sinnes, des äußern und innern, hinweg, mit welchem die Wahrnehmung geschieht; weiter aber ist der Stoff, indem er in die Wissenschaften eintritt, nicht so belassen wie er in den Sinnen, in der Wahrnehmung ist; der Inhalt der Wissenschaften, — die Gattungen, Arten, Gesetze, Kräfte u. s. f. — wird vielmehr aus jenem Stoffe, der etwa auch sogleich schon mit dem Namen von Erscheinungen bezeichnet wird, durch Analyse, Weglassung des unwesentlich scheinenden, Beibehaltung des wesentlich genannten, (ohne daß eben ein festes Kriterium angegeben würde, was für unwesentlich und was für wesentlich gelten könne), durch Zusammenstellung des Gemeinschaftlichen u. s. f. gebildet. Man giebt zu, daß das Wahrgenommene nicht

selbst diese Abstractionen macht, nicht selbst seine Individuen (oder individuelle Stellungen, Zustände u. s. f.) vergleicht, das Gemeinschaftliche derselben zusammenstellt u. s. f., daß also ein großer Theil der erkennenden Thätigkeit ein subjectives Thun, wie am gewonnenen Inhalt ein Theil seiner Bestimmungen, als logische Form, Product dieses subjectiven Thuns ist. Der Ausdruck Merkmal, wenn man anders diesen matten Ausdruck noch gebrauchen will, bezeichnet sogleich den subjectiven Zweck, Bestimmungen nur zum Behuf unseres Merkens mit Weglassung anderer, die auch am Gegenstande existiren, herauszuziehen; — matt ist jener Ausdruck zu nennen, weil die Gattungs- oder Artbestimmungen sogleich auch für etwas wesentliches, objektives gelten, nicht bloß für unser Merken seyn sollen. — Man kann sich zwar auch so ausdrücken, daß die Gattung in der einen Art Bestimmungen hinweg lasse, die sie in der andern setze, oder die Kraft in der einen Aeußerung Umstände weglasse, die in einer andern vorhanden sind, daß sie eben damit von ihr als unwesentlich gezeigt werden, selbst von ihrer Aeußerung überhaupt ablasse und in die Unthätigkeit, Innerlichkeit sich zurückziehe, auch daß das Gesetz z. B. der Bewegung der Himmelskörper, jeden einzelnen Ort, und diesen Augenblick, in welchem der Himmelskörper denselben einnimmt, verdränge, und eben durch diese continuirliche Abstraction sich als Gesetz erweise; wenn man so das Abstrahiren auch als objective Thätigkeit, wie sie es insofern ist, betrachtet, so ist sie doch sehr verschieden von der subjectiven und deren Producten. Jene läßt den Himmelskörper nach der Abstraction von diesem Orte und von diesem Zeitmoment wieder ebenso nur in den einzelnen vergänglichen Ort und Zeitpunkt zurückfallen, wie die Gattung in der Art ebenso in andern zufälligen oder unwesentlichen Umständen und in der äußerlichen Einzelnheit der Individuen überhaupt erscheinen läßt, u. s. f., wo hingegen die subjective Abstraction das Gesetz wie die Gattung

u. s. f. in seine Allgemeinheit als solche heraushebt, sie in dieser, im Geiste, existiren macht und erhält.

In diesen Gestaltungen des Erkennens, das sich vom bloßen Weisen zum Beweisen fortbestimmt, von der unmittelbaren Gegenständlichkeit zu eigenthümlichen Producten übergeht, kann es Bedürfniß seyn, daß die Methode, die Art und Weise der subjectiven Thätigkeit, für sich erörtert werde, um ihre Ansprüche und ihr Verfahren zu prüfen; indem sie ihre eigene Bestimmungen und die Art ihres Ganges für sich hat, unterschieden von den Bestimmungen und dem Processe des Gegenstandes in ihm selbst. Auch ohne in die Beschaffenheit dieser Erkenntnißweise näher einzutreten, geht aus der einfachen Bestimmung, die wir an ihr gesehen, sogleich dieß hervor, daß, indem sie darauf gestellt ist, mit dem Gegenstand nach subjectiven Formen beschäftigt zu seyn, sie nun Relationen des Gegenstandes aufzufassen fähig ist. Es ist dabei sogar müßig, die Frage zu machen, ob aber diese Relationen objectiv, real — oder selbst nur subjectiv, ideell seyen; — ohnehin daß diese Ausdrücke von Subjectivität und Objectivität, Realität und Idealität, vollkommen vage Abstractionen sind. Der Inhalt, ob er objectiv oder nur subjectiv, reell oder ideell wäre, bleibt immer derselbe, ein Aggregat von Relationen, nicht das An- und Fürsichseyende, der Begriff der Sache oder das Unendliche, um das es dem Erkennen zu thun seyn muß. Wenn jener Inhalt des Erkennens nur von dem schiefen Sinne als nur Relationen enthaltend genommen wird, daß dieß Erscheinungen, als Relationen auf das subjective Erkennen seyen, so ist es dem Resultate nach immer als die große Einsicht, welche die neuere Philosophie gewonnen hat, anzuerkennen, daß die beschriebene Weise des Denkens, Beweisens, Erkennens das Unendliche, das Ewige und Göttliche zu erreichen nicht fähig sey.

Was in der vorhergehenden Exposition von dem Erkennen überhaupt herausgehoben worden ist, und näher das denkende

Erkennen, das uns nur angeht, und das Hauptmoment in demselben, das Beweisen betrifft, so hat man dasselbe von der Seite aufgefaßt, daß dasselbe eine Bewegung der denkenden Thätigkeit ist, die außerhalb des Gegenstandes und verschieden von dessen eigenem Werden ist. Theils kann diese Bestimmung als genügend für unsern Zweck angegeben werden, Theils aber ist sie in der That als das Wesentliche gegen die Einseitigkeit, welche in den Reflexionen über die Subjectivität des Erkennens liegt, anzusehen.

In dem Gegensatze des Erkennens gegen den zu erkennenden Gegenstand liegt allerdings die Endlichkeit des Erkennens; aber dieser Gegensatz ist darum noch nicht selbst als unendlich, als absolut zu fassen, und die Producte sind nicht um der bloßen Abstraction der Subjectivität willen, für Erscheinungen zu nehmen, sondern insofern sie selbst durch jenen Gegensatz bestimmt, der Inhalt als solcher durch die angegebene Aeußerlichkeit afficirt ist. Dieser Gesichtspunkt hat eine Folge auf die Beschaffenheit des Inhalts und gewährt eine bestimmte Einsicht, wogegen jene Betrachtung nichts giebt, als die abstracte Kategorie des Subjectiven, welche überdem für absolut genommen wird. Was sich also daraus, wie das Beweisen aufgefaßt worden ist, für die übrigens selbst noch ganz allgemeine Qualität des Inhalts ergiebt, ist unmittelbar dieß überhaupt, daß derselbe, indem in ihm sich das Erkennen äußerlich verhält, selbst als ein äußerlicher dadurch bestimmt ist, näher aus Abstractionen endlicher Bestimmtheiten besteht. Der mathematische Inhalt als solcher ist ohnehin für sich die Größe, die geometrischen Figurationen gehören dem Raum an und haben damit ebenso an ihnen selbst das Außereinanderseyn zum Princip, als sie von den reellen Gegenständen unterschieden sind, und nur die einseitige Räumlichkeit derselben, keineswegs aber deren concrete Erfüllung, wodurch diese erst wirklich sind. Ebenso hat die Zahl das Eins zum Princip und ist die Zusammensetzung

einer Vielheit von solchen, die selbstständig sind, also eine in sich ganz äußerliche Verbindung. Die Erkenntniß, die wir hier vor uns haben, kann darum nur in diesem Felde am vollkommensten seyn, weil dasselbe einfache, feste Bestimmungen zuläßt, und die Abhängigkeit derselben von einander, deren Einsicht das Beweisen ist, ebenso fest ist und demselben so den consequenten Fortgang der Nothwendigkeit gewährt; dieß Erkennen ist fähig, die Natur seiner Gegenstände zu erschöpfen. — Die Consequenz des Beweisens ist jedoch nicht auf den mathematischen Inhalt beschränkt, sondern tritt in alle Fächer des natürlichen und geistigen Stoffes ein; wir können aber das insgesammt, was die Consequenz in der Erkenntniß in demselben betrifft, darin zusammenfassen, daß sie auf den Regeln des Schließens beruht; so sind die Beweise vom Daseyn Gottes wesentlich Schlüsse. Die ausdrückliche Untersuchung dieser Formen gehört aber für sich Theils in die Logik, Theils aber muß der Grundmangel derselben bei der vorzunehmenden Erörterung dieser Beweise aufgedeckt werden. Hier genügt es im Zusammenhang mit dem Gesagten dieß Nähere anzumerken, daß die Regeln des Schließens eine Form der Begründung haben, welche in der Art mathematischer Berechnung ist. Der Zusammenhang der Bestimmungen, die einen Schluß ausmachen sollen, beruht auf dem Verhältnisse des Umfangs, den sie gegeneinander haben, und der mit Recht als ein größerer oder kleinerer betrachtet wird; die Bestimmtheit solchen Umfangs ist das Entscheidende über die Richtigkeit der Subsumtion. Aeltere Logiker, wie Lambert, Ploucquet, haben sich die Mühe gegeben, eine Bezeichnung zu erfinden, wodurch der Zusammenhang im Schließen auf die Identität, welche die abstracte mathematische, die Gleichheit ist, zu bringen, so daß das Schließen als der Mechanismus der Rechenexempel aufgezeigt ist. Was aber das Erkennen nach solchem selbst äußerlichen Zusammenhange von Gegenständen, die ihrer eigenen Natur nach äußerlich in

sich sind, weiter betrifft, so werden wir davon sogleich unter dem Namen des vermittelten Erkennens zu sprechen haben und den nähern Gegensatz betrachten.

Was aber diejenigen Gestaltungen betrifft, welche als Gattungen, Gesetze, Kräfte u. s. f. bezeichnet worden sind, so verhält sich das Erkennen gegen sie nicht äußerlich, vielmehr sind sie die Producte desselben; aber das Erkennen, das sie producirt, bringt sie, wie angeführt worden ist, nur durch die Abstraction vom Gegenständlichen hervor; so haben sie in diesem wohl ihre Wurzel, aber sind von der Wirklichkeit wesentlich abgetrennt; sie sind concreter als die mathematischen Figurationen, aber ihr Inhalt geht wesentlich von dem ab, von welchem ausgegangen worden, und der die bewährende Grundlage für sie seyn soll.

Das Mangelhafte dieser Erkenntnißweise ist so in einer andern Modification bemerklich gemacht worden, als in der Betrachtung aufgestellt ist, welche die Producte des Erkennens, weil dieses nur eine subjective Thätigkeit, für Erscheinungen ausgiebt; das Resultat jedoch überhaupt ist gemeinschaftlich, und wir haben nunmehr zu sehen, was demselben entgegengestellt worden ist. Was dem Zwecke des Geistes, daß er des Unendlichen, Ewigen, daß er Gottes inne und in ihm innig werde, ungenügend bestimmt worden ist, ist die Thätigkeit des Geistes, welche denkend überhaupt vermittelst des Abstrahirens, Schließens, Beweisens verfährt. Diese Einsicht, selbst das Product der Gedankenbildung der Zeit, ist von da unmittelbar in das andere Extrem hinübergesprungen, nämlich ein beweisloses, unmittelbares Wissen, ein erkenntnißloses Glauben, gedankenloses Fühlen für die einzige Weise auszugeben, die göttliche Wahrheit zu fassen und in sich zu haben. Es ist versichert worden, daß jene für die höhere Wahrheit unvermögende Erkenntnißweise die ausschließliche, einzige Weise des Erkennens sey. Beide Annahmen hängen aufs engste zusammen; einer Seits haben

wir, in der Untersuchung dessen, was wir uns zu betrachten vorgenommen, jenes Erkennen von seiner Einseitigkeit zu befreien und damit zugleich durch die That zu zeigen, daß es noch ein anderes Erkennen giebt, als jenes, das für das einzige ausgegeben wird, anderer Seits ist die Prätension, welche der Glaube als solcher gegen das Erkennen macht, ein Vorurtheil, das sich für zu fest und sicher hält, als daß dasselbe nicht eine strengere Untersuchung nöthig machte. Nur ist in Ansehung der angegebenen Prätension sogleich zu erinnern, daß der wahre, unbefangene Glaube, je mehr er im Nothfall Prätensionen machen könnte, desto weniger macht, und daß sich der Nothfall nur für die selbst nur verständige, trockene, polemische Behauptung des Glaubens einfindet.

Aber was es für eine Bewandniß mit jenem Glauben oder unmittelbarem Wissen habe, habe ich bereits anderwärts auseinandergesetzt. An der Spitze einer in die jetzige Zeit fallenden Abhandlung über die Beweise vom Daseyn Gottes kann die Behauptung des Glaubens nicht schon für erledigt ausgegeben werden; es ist wenigstens an die Hauptmomente zu erinnern, nach welchen dieselbe zu beurtheilen und an ihren Platz zu stellen ist.

Dritte Vorlesung.

Es ist schon bemerkt, daß die Behauptung des Glaubens, von der die Rede werden soll, außerhalb des wahrhaften, unbefangenen Glaubens fällt; dieser, insofern er zum erkennenden Bewußtseyn fortgebildet ist und damit auch ein Bewußtseyn vom Erkennen hat, geht vielmehr auf das Erkennen ein, zutrauensvoll auf dasselbe, weil er zu allererst zutrauensvoll zu sich, seiner sicher, fest in sich ist. Sondern es ist von dem Glauben die Rede, insofern derselbe polemisch gegen das Erkennen ist,

und sich sogar polemisch selbst gegen das Wissen überhaupt ausspricht; er ist so auch nicht ein Glaube, der sich einem andern Glauben entgegenstellt, Glauben ist das Gemeinschaftliche beider, es ist dann der Inhalt, der gegen den Inhalt kämpft; dieß Einlassen in den Inhalt führt aber unmittelbar das Erkennen mit sich, wenn anders die Widerlegung und Vertheidigung von Religionswahrheit nicht mit äußerlichen Waffen, die dem Glauben und der Religion so sehr als der Erkenntniß fremde sind, geführt werden. Der Glaube, welcher das Erkennen als solches verwirft, geht eben damit der Inhaltslosigkeit zu, und ist zunächst abstract als Glaube überhaupt, wie er sich dem concreten Wissen, dem Erkennen entgegenstellt, ohne Rücksicht auf Inhalt zu nehmen. So abstract ist er in die Einfachheit des Selbstbewußtseyns zurückgezogen; dieses ist in dieser Einfachheit, insofern es noch eine Erfüllung hat, *Gefühl*, und das was im Wissen Inhalt ist, ist *Bestimmtheit* des Gefühls. Die Behauptung des abstracten Glaubens führt daher unmittelbar auch auf die Form des Gefühls, in welche die Subjectivität des Wissens sich „als in einen unzugänglichen Ort" verschanzt. — Von beiden sind daher kurz die Gesichtspunkte anzugeben, aus denen ihre Einseitigkeit und damit die Unwahrheit der Art erhellt, in welcher sie als die letzten Grundbestimmungen behauptet werden. Der Glaube, um mit diesem anzufangen, geht davon aus, daß die Nichtigkeit des Wissens für absolute Wahrheit erwiesen sey. Wir wollen so verfahren, daß wir ihm diese Voraussetzung lassen und sehen, was er denn nun so an ihm selbst ist.

Vors erste, wenn der Gegensatz so ganz allgemein als *Gegensatz des Glaubens und Wissens*, wie man oft sprechen hört, gefaßt wird, so ist diese Abstraction sogleich zu rügen; denn Glauben gehört dem *Bewußtseyn* an, man *weiß von dem, was* man glaubt; man weiß dasselbe sogar *gewiß*. Es zeigt sich sogleich als ungereimt, das Glauben und Wissen auf solche allgemeine Weise auch nur trennen zu wollen.

Aber nun wird das Glauben als ein unmittelbares Wissen bezeichnet, und soll damit wesentlich vom vermittelten und vermittelnden Wissen unterschieden werden. Indem wir hier die speculative Erörterung dieser Begriffe bei Seite setzen, um auf dem eignen Felde dieses Behauptens zu bleiben, so setzen wir dieser als absolut behaupteten Trennung das Factum entgegen, daß es kein Wissen giebt, ebenso wenig als ein Empfinden, Vorstellen, Wollen, keine dem Geiste zukommende Thätigkeit, Eigenschaft oder Zustand, was nicht vermittelt und vermittelnd wäre, so wie kein sonstiger Gegenstand der Natur und des Geistes was es sey, im Himmel, auf Erden und unter der Erde, was nicht die Bestimmung der Vermittelung, ebenso wie die der Unmittelbarkeit in sich schlösse. So als allgemeines Factum stellt es die logische Philosophie, — freilich zugleich mit seiner Nothwendigkeit, an die wir hier jedoch nicht zu appelliren nöthig haben, — an dem sämmtlichen Umfang der Denkbestimmungen dar. Von dem sinnlichen Stoffe, es sey der äußern oder der innern Wahnehmung, wird zugegeben, daß er endlich, das ist, daß er nur als vermittelt durch Anderes sey; aber von diesem Stoffe selbst, noch mehr von dem höhern Inhalte des Geistes wird es zugegeben werden, daß er in Kategorien seine Bestimmung habe, und deren Natur erweist sich in der Logik, das angegebene Moment der Vermittelung untrennbar in sich zu haben. Doch hier bleiben wir dabei stehen, uns auf das ganz allgemeine Factum zu berufen; die Facta mögen gefaßt werden in welchem Sinne und Bestimmung es sey. Ohne uns in Beispiele darüber auszubreiten, bleiben wir bei dem Einen Gegenstande stehen, der uns ohnehin hier am nächsten liegt.

Gott ist Thätigkeit, freie, sich auf sich selbst beziehende, bei sich bleibende Thätigkeit; es ist die Grundbestimmung in dem Begriffe oder auch in aller Vorstellung Gottes, Er Selbst

zu seyn, als Vermittelung Seiner mit Sich. Wenn Gott nur als Schöpfer bestimmt wird, so wird seine Thätigkeit nur als hinausgehende, sich aus sich selbst expandirende, als anschauendes Produciren genommen, ohne Rückkehr zu sich selbst. Das Product ist ein Anderes als Er, es ist die Welt; das Hereinbringen der Kategorie der Vermittelung würde sogleich den Sinn mit sich führen, daß Gott vermittelst der Welt seyn sollte; doch würde man wenigstens mit Recht sagen können, daß er nur vermittelst der Welt, vermittelst des Geschöpfs, Schöpfer sey. Allein dieß wäre bloß das Leere einer Tautologie; indem die Bestimmung: Geschöpf, in der ersten, dem Schöpfer unmittelbar selbst liegt; andern Theils aber bleibt das Geschöpf als Welt außer Gott, als ein Anderes gegen denselben, in der Vorstellung stehen, so daß er jenseits seiner Welt, ohne sie an und für sich ist. Aber im Christenthum am wenigsten haben wir Gott nur als schöpferische Thätigkeit, nicht als Geist zu wissen; dieser Religion ist vielmehr das explicirte Bewußtseyn, daß Gott Geist ist, eigenthümlich, daß er eben, wie er an und für sich ist, sich als zum Andern Seiner (der der Sohn heißt), zu sich selbst, daß er sich in ihm selbst als Liebe verhält, wesentlich als diese Vermittelung mit sich ist. Gott ist wohl Schöpfer der Welt und so hinreichend bestimmt; aber Gott mehr als dieß, der wahre Gott ist, daß er die Vermittelung seiner mit sich selbst, diese Liebe ist.

Der Glaube nun, indem er Gott zum Gegenstand seines Bewußtseyns hat, hat eben damit diese Vermittelung zu seinem Gegenstande; so wie der Glaube, als im Individuum existirend, nur ist durch die Belehrung, Erziehung, menschliche Belehrung und Erziehung überhaupt, noch mehr durch die Belehrung und Erziehung durch den Geist Gottes, nur als solche Vermittelung ist. Aber auch ganz abstract, indem Gott oder welches Ding oder Inhalt der Gegenstand des Glaubens sey, ist er wie das Bewußtseyn überhaupt, diese Beziehung des Subjects auf ein

Object, so daß das Glauben oder Wissen nur ist, vermittelst eines Gegenstandes, sonst ist es leere Identität, ein Glauben oder Wissen von Nichts.

Aber umgekehrt liegt darin schon das andere Factum selbst, daß ebenso nichts ist, was nur ausschließlich ein Vermitteltes wäre. Nehmen wir vor uns, was unter der Unmittelbarkeit verstanden wird, so soll sie ohne allen Unterschied, als durch welchen sogleich Vermittelung gesetzt ist, in sich seyn; sie ist die einfache Beziehung auf sich selbst, so ist sie in ihrer selbst unmittelbaren Weise nur Seyn. Alles Wissen nun, vermitteltes oder unmittelbares, wie überhaupt alles Andere, ist wenigstens; und daß es ist, ist selbst das wenigste, das abstracteste, was man von irgend etwas sagen kann; wenn auch nur subjectiv, wie Glauben, Wissen ist, so ist es, kommt ihm das Seyn zu; ebenso wie dem Gegenstande, der nur im Glauben, Wissen ist, ein solches Seyn zukommt. Dieß ist eine sehr einfache Einsicht; aber man kann gegen die Philosophie, eben um dieser Einfachheit selbst willen, ungeduldig werden, daß indem von dieser Fülle und Wärme, welche der Glaube ist, vielmehr weg, und zu solchen Abstractionen, wie Seyn, Unmittelbarkeit, übergegangen werde. Aber in der That ist dieß nicht Schuld der Philosophie; sondern jene Behauptung des Glaubens und unmittelbaren Wissens ist es, die sich auf diese Abstractionen setzt. Darein, daß der Glaube nicht vermitteltes Wissen sey, darein wird der ganze Werth der Sache und die Entscheidung über sie gelegt. Aber wir kommen auch zum Inhalt, oder können vielmehr gleichfalls nur zum Verhältnisse eines Inhalts, zum Wissen, kommen.

Es ist nämlich weiter zu bemerken, daß Unmittelbarkeit im Wissen, welche das Glauben ist, sogleich eine weitere Bestimmung hat, nämlich das Glauben weiß das, an was es glaubt, nicht nur überhaupt, hat nicht nur eine Vorstellung oder Kenntniß davon, sondern weiß es gewiß. Die Gewißheit ist es,

worin der Nerv des Glaubens liegt; dabei begegnet uns aber sogleich ein weiterer Unterschied, wir unterscheiden von der Gewißheit noch die Wahrheit. Wir wissen sehr wohl, daß Vieles für gewiß gewußt worden ist, und gewußt wird, was darum doch nicht wahr ist Die Menschen haben lange genug es für gewiß gewußt, und Millionen wissen es noch für gewiß, um das triviale Beispiel anzuführen, daß die Sonne um die Erde läuft; noch mehr die Aegypter haben geglaubt, sie haben es für gewiß gewußt, daß der Apis, die Griechen, daß der Jupiter u. s. f. ein hoher oder der höchste Gott ist, wie die Indier noch gewiß wissen, daß die Kuh, andere Indier, Mongolen und viele Völker, daß ein Mensch, der Dalai-Lama, Gott ist. Daß diese Gewißheit ausgesprochen und behauptet werde, wird zugestanden; ein Mensch mag ganz wohl noch sagen: ich weiß etwas gewiß, ich glaube es, es ist wahr. Allein zugleich ist eben damit dasselbe zu sagen, jedem andern zugestanden; denn jeder ist Ich, jeder weiß, jeder weiß gewiß. Dieß unumgängliche Zugeständniß aber drückt aus, daß dieß Wissen, Gewiß-Wissen, dieß Abstracte den verschiedensten, entgegengesetztesten Inhalt haben kann, und die Bewährung des Inhalts soll eben in dieser Versicherung des Gewißwissens, des Glaubens liegen. Aber welcher Mensch wird sich hinstellen und sprechen: nur das, was Ich weiß und gewiß weiß, ist wahr; das, was Ich gewiß weiß, ist wahr darum, weil Ich es gewiß weiß. — Ewig steht der bloßen Gewißheit die Wahrheit gegenüber und über die Wahrheit entscheidet die Gewißheit, unmittelbares Wissen, Glaube nicht. Von der wahrhaftig unmittelbarsten, sichtbaren Gewißheit, welche die Apostel und Freunde Christi aus seiner unmittelbaren Gegenwart, seinen eigenen Reden und Aussagen seines Mundes mit ihren Ohren, allen Sinnen und dem Gemüthe schöpften, von solchem Glauben, einer solchen Glaubensquelle verwies er sie auf die Wahrheit, in welche sie durch den Geist erst in weitere Zukunft eingeführt werden sollten. Für etwas weite-

res, als jene aus besagter Quelle geschöpfte höchste Gewißheit, ist nichts vorhanden, als der Gehalt an ihm selbst.

Auf den angegebenen abstracten Formalismus reducirt sich der Glaube, indem er als unmittelbares Wissen gegen vermitteltes bestimmt wird; diese Abstraction erlaubt es, die sinnliche Gewißheit, die ich davon habe, daß ein Körper an mir ist, daß Dinge außer mir sind, nicht nur Glauben zu nennen, sondern aus ihr es abzuleiten oder zu bewähren, was die Natur des Glaubens sey. Man würde aber dem, was in der religiösen Sphäre Glauben geheißen hat, sehr Unrecht thun, wenn man in demselben nur jene Abstraction sehen wollte. Vielmehr soll der Glaube gehaltvoll, er soll ein Inhalt seyn, welcher wahrhafter Inhalt sey; vielmehr von solchem Inhalt, dem die sinnliche Gewißheit, daß ich einen Körper habe, daß sinnliche Dinge mich umgeben, ganz entfernt stehen; er soll Wahrheit enthalten, und zwar eine ganz andere, aus einer ganz anderen Sphäre, als der letztgenannten, der endlichen, sinnlichen Dinge. Die angegebene Richtung auf die formelle Subjectivität muß daher das Glauben als solches selbst zu objectiv finden, denn dasselbe betrifft immer noch Vorstellungen, ein Wissen davon, ein Ueberzeugtseyn von einem Inhalt. Diese letzte Form des Subjectiven, in welcher die Gestalt vom Inhalt und das Vorstellen und Wissen von solchem verschwunden ist, ist die des Gefühls. Von ihr zu sprechen können wir daher gleichfalls nicht Umgang nehmen; sie ist es noch mehr, die in unseren Zeiten, gleichfalls nicht unbefangen, sondern als ein Resultat der Bildung, aus Gründen, denselben, die schon angeführt sind, gefordert wird.

Vierte Vorlesung.

Die Form des Gefühls ist eng mit dem bloßen Glauben als solchem, wie in der vorhergehenden Vorlesung gezeigt wor-

den, verwandt; sie ist das noch intensivere Zurückdrängen des Selbstbewußtseyns in sich, die Entwickelung des Inhalts zur bloßen Gefühlsbestimmtheit.

Die Religion muß gefühlt werden, muß im Gefühl seyn, sonst ist sie nicht Religion; der Glaube kann nicht ohne Gefühl seyn, sonst ist er nicht Religion. — Dieß muß als richtig zugegeben werden; denn das Gefühl ist nichts anderes als meine Subjectivität in ihrer Einfachheit und Unmittelbarkeit; Ich selbst als diese seyende Persönlichkeit. Habe ich die Religion nur als Vorstellung, auch der Glaube ist Gewißheit von Vorstellungen, so ist ihr Inhalt vor mir, er ist noch Gegenstand gegen mich, ist noch nicht identisch mit Mir, als einfachem Selbst; Ich bin nicht durchdrungen von ihm, so daß er meine qualitative Bestimmtheit ausmachte. Es ist die innigste Einheit des Inhalts des Glaubens mit Mir gefordert, auf daß Ich Gehalt, seinen Gehalt habe. So ist er mein Gefühl. Gegen die Religion soll der Mensch nichts für sich zurückbehalten, denn sie ist die innerste Region der Wahrheit; so soll sie nicht nur dieß noch abstracte Ich, welches selbst als Glauben noch Wissen ist, sondern das concrete Ich in seiner einfachen, das Alles desselben in sich befassenden, Persönlichkeit besitzen; das Gefühl ist diese in sich ungetrennte Innigkeit.

Das Gefühl wird jedoch mit der Bestimmtheit verstanden, daß es etwas einzelnes, einen einzelnen Moment dauerndes, so wie ein einzelnes in der Abwechslung mit anderem nach ihm oder neben ihm sey; das Herz hingegen bezeichnet die umfassende Einheit der Gefühle nach ihrer Menge, wie nach der Dauer; es ist der Grund, der ihre Wesentlichkeit außerhalb der Flüchtigkeit des erscheinenden Hervortretens in sich befaßt und aufbewahrt enthält. In dieser ungetrennten Einheit derselben, — denn das Herz drückt den einfachen Puls der lebendigen Geistigkeit aus, — vermag die Religion den unter-

schiedenen Gehalt der Gefühle zu durchdringen und zu ihrer sie haltenden, bemeisternden, regierenden Substanz zu werden.

Damit aber sind wir von selbst sogleich auf die Reflexion geführt, daß das Fühlen und das Herz als *solches* nur die *Eine* Seite sind, die *Bestimmtheiten* des Gefühls und Herzens aber die *andere* Seite. Und da müssen wir sogleich weiter sagen, daß ebenso wenig die Religion die *wahrhafte* ist darum, weil sie im *Gefühl* oder im *Herzen* ist, als sie darum die wahrhafte ist, weil sie geglaubt, unmittelbar und gewiß gewußt wird. Alle Religionen, die falschesten, unwürdigsten sind gleichfalls im Gefühle und Herzen, wie die wahre. Es giebt ebenso *unsittliche*, *unrechtliche* und *gottlose* Gefühle, als es sittliche, rechtliche und fromme giebt. Aus dem Herzen gehen hervor *arge Gedanken*, Mord, Ehebruch, Lästerung u. s. f., d. i. daß es keine arge, sondern gute Gedanken sind, hängt nicht davon ab, daß sie im Herzen sind und aus dem Herzen hervorgehen. Es kommt auf die Bestimmtheit an, welche das Gefühl hat, das im Herzen ist; dieß ist eine so triviale Wahrheit, daß man Bedenken trägt, sie in den Mund zu nehmen, aber es gehört zur Bildung, so weit in der Analyse der Vorstellungen fortgegangen zu seyn, daß das Einfachste und Allgemeinste in Frage gestellt und verneint wird; dieser Verflachung oder Aufklärung, die auf ihre Kühnheit eitel ist, sieht es unbedeutend und unscheinbar aus, triviale Wahrheiten, wie z. B. an die auch hier wieder erinnert werden kann, daß der Mensch von dem Thier sich durchs Denken unterscheidet, das Gefühl aber mit demselben theilt, zurückzurufen. Ist das Gefühl religiöses Gefühl, so ist die Religion seine Bestimmtheit; ist es böses, arges Gefühl, so ist das Böse, Arge seine Bestimmtheit. Diese seine Bestimmtheit ist das, was *Inhalt* für das Bewußtseyn ist, was im angeführten Spruche Gedanke heißt; das Gefühl ist schlecht um seines schlechten Inhalts willen, das Herz um seiner argen Gedanken willen. Das Gefühl ist die gemeinschaftliche Form für den verschiedenartigsten Inhalt. Es kann schon darum ebenso wenig Rechtfertigung für irgend eine seiner Bestimmtheiten, für seinen Inhalt seyn, als die unmittelbare Gewißheit.

Das Gefühl giebt sich als eine subjective Form kund, wie Etwas *in mir* ist, wie Ich das Subject von Etwas bin; diese Form ist das einfache, in aller Verschiedenheit des Inhalts sich gleich bleibende, *an sich* daher unbestimmte; die Abstraction meiner Vereinzelung. Die Bestimmtheit desselben dagegen ist zunächst unterschieden überhaupt, das gegen einander ungleiche, mannigfaltige. Sie muß eben darum für sich von der allgemeinen Form, deren Bestimmtheit sie ist, unterschieden und für sich betrachtet werden; sie hat die Gestalt des *Inhalts*, der (on his own merits) *auf seinen eigenen* Werth gestellt, für sich beurtheilt werden muß; auf diesen Werth kommt es für den Werth des Gefühls an. Dieser Inhalt muß zum *Voraus*, unabhängig vom Gefühl, wahrhaft seyn, wie die Religion für sich wahrhaft ist; — er ist das *in sich* Nothwendige und Allgemeine, — die *Sache*, welche sich zu einem Reiche von Wahrheiten wie von Gesetzen, wie zu einem Reiche der Kenntniß derselben und ihres letzten Grundes, Gottes entwickelt.

Ich deute nur mit wenigem die Folgen an, wenn das unmittelbare Wissen und das Gefühl als solches zum Princip gemacht werden. Ihre Concentration ist es selbst, welche für den Inhalt die Vereinfachung, die Abstraction, die Unbestimmtheit mit sich führt. Daher reduciren sie beide den göttlichen Inhalt, es sey der religiöse als solcher, wie der rechtliche und sittliche, auf das Minimum, auf das Abstracteste. Damit fällt das *Bestimmen* des Inhalts *auf* die *Willkür*, denn in jenem Minimum selbst ist nichts bestimmtes vorhanden. Dieß ist eine wichtige, ebenso theoretische als praktische Folge; — vornehmlich eine praktische, denn indem für die Rechtfertigung der Gesin-

nung und des Handelns doch Gründe nothwendig werden, müßte das Raisonnement noch sehr ungebildet und ungeschickt seyn, wenn es nicht gute Gründe der Willkür anzugeben wüßte.

Eine andere Seite in der Stellung, welche das Zurückziehen in das unmittelbare Wissen und ins Gefühl hervorbringt, betrifft das Verhältniß zu anderen Menschen, ihre geistige Gemeinschaft. Das Objective, die Sache, ist das an und für sich Allgemeine und so ist es auch für Alle. Als das Allgemeinste ist es an sich Gedanke überhaupt; und der Gedanke ist der gemeinschaftliche Boden. Wer, wie ich sonst gesagt habe, sich auf das Gefühl, auf unmittelbares Wissen, auf seine Vorstellung oder seine Gedanken beruft, schließt sich in seine Particularität ein, bricht die Gemeinschaftlichkeit mit anderen ab; — man muß ihn stehen lassen. Aber solches Gefühl und Herz läßt sich noch näher ins Gefühl und Herz sehen. Aus Grundsatz sich darauf beschränkend, setzt das Bewußtseyn eines Inhalts ihn auf die Bestimmtheit seiner selbst herab; es hält sich wesentlich als Selbstbewußtseyn fest, dem solche Bestimmtheit inhärirt; das Selbst ist dem Bewußtseyn der Gegenstand, den es vor sich hat, die Substanz, die den Inhalt nur als ein Attribut, als ein Prädicat an ihm hat, so daß nicht er das Selbstständige ist, in welchem das Subject sich aufhebt. Dieses ist sich auf solche Weise ein fixirter Zustand, den man das Gefühlsleben genannt hat. In der sogenannten Ironie, die damit verwandt ist, ist Ich selbst abstracter nur in der Beziehung auf sich selbst; es steht im Unterschiede seiner selbst von dem Inhalt, als reines Bewußtseyn seiner selbst getrennt von ihm. Im Gefühlsleben ist das Subject mehr in der angegebenen Identität mit dem Inhalte, es ist in ihm bestimmtes Bewußtseyn, und bleibt so als dieses Ich selbst sich Gegenstand und Zweck; als religiöses Ich selbst ist es sich Zweck, dieses Ich selbst ist sich Gegenstand und Zweck überhaupt, in dem Ausdrucke überhaupt, daß Ich selig werde; und insofern diese

Seligkeit durch den Glauben an die Wahrheit vermittelt ist, daß Ich von der Wahrheit erfüllt, von ihr durchdrungen sey. Erfüllt somit mit Sehnsucht ist es unbefriedigt in sich; aber diese Sehnsucht ist die Sehnsucht der Religion; es ist somit darin befriedigt, diese Sehnsucht in sich zu haben; in der Sehnsucht hat es das subjective Bewußtseyn seiner, und seiner als des religiösen Selbst. Hinausgerissen über sich nur in der Sehnsucht, behält es sich selbst eben in ihr und das Bewußtseyn seiner Befriedigung und, nahe dabei, seiner Zufriedenheit mit sich. Es liegt aber in dieser Innerlichkeit auch das entgegengesetzte Verhältniß der unglücklichsten Entzweiung reiner Gemüther. Indem Ich Mich als dieses besondere und abstracte Ich festhalte, und vergleiche meine Besonderheiten, Regungen, Neigungen und Gedanken mit dem, womit Ich erfüllt seyn soll, so kann Ich diesen Gegensatz als den quälenden Widerspruch meiner empfinden, der dadurch perennirend wird, daß Ich als dieses subjective Mich im Zwecke und vor Augen habe, es mir um Mich als Mich zu thun ist. Diese feste Reflexion selbst hindert es, daß Ich von dem substantiellen Inhalte, von der Sache erfüllt werden kann; denn in der Sache vergesse Ich Mich; indem Ich mich in sie vertiefe, verschwindet von selbst jene Reflexion auf Mich; Ich bin als subjectives bestimmt nur im Gegensatze gegen die Sache, der mir durch die Reflexion auf Mich verbleibt. So mich außerhalb der Sache haltend, lenkt sich, indem sie mein Zweck ist, das Interesse von der Aufmerksamkeit auf diese, auf Mich zurück, ich leere mich perennirend aus, und enthalte mich in dieser Leerheit. Diese Hohlheit bei dem höchsten Zwecke des Individuums, dem frommen Bestrebt- und Bekümmertseyn um das Wohl seiner Seele, hat zu den grausamsten Erscheinungen einer kraftlosen Wirklichkeit, von dem stillen Kummer eines liebenden Gemüths an bis zu den Seelenleiden der Verzweiflung und der Verrücktheit geführt, — doch mehr in früheren Zeiten als in späteren, wo

mehr die Befriedigung in der Sehnsucht über deren Entzweiung die Oberhand gewinnt, und jene Zufriedenheit und selbst die Ironie in ihr hervorbringt. Solche Unwirklichkeit des Herzens ist nicht nur eine Leerheit desselben, auch ebenso sehr Engherzigkeit; das, womit es erfüllt ist, ist sein eigenes formelles Subject; es behält dieses Ich zu seinem Gegenstand und Zweck. Nur das an und für sich seyende Allgemeine ist weit, und das Herz erweitert sich in sich, nur indem es darein eingeht und in diesem Gehalte sich ausbreitet, welcher ebenso der religiöse als der sittliche und rechtliche Gehalt ist. Die Liebe überhaupt ist das Ablassen von der Beschränkung des Herzens auf seinen besonderen Punkt, und die Aufnahme der Liebe Gottes in dasselbe ist die Aufnahme der Entfaltung seines Geistes, die allen wahrhaften Inhalt in sich begreift und in dieser Objectivität die Eigenheit des Herzens aufzehrt. In diesem Gehalte aufgegeben ist die Subjectivität die für das Herz selbst einseitige Form, welches damit der Trieb ist, sie abzustreifen, — und dieser ist der Trieb zu handeln überhaupt, was näher heißt, an dem Handeln des an und fürsichseyenden göttlichen und darum absolute Macht und Gewalt habenden Inhalts Theil zu nehmen. Dieß ist dann die Wirklichkeit des Herzens und sie ist ungetrennt jene innerliche und die äußerliche Wirklichkeit.

Wenn wir so zwischen dem, weil es in die Sache vertieft und versenkt ist, unbefangenen Herzen und dem in der Reflexion auf sich selbst befangenen unterschieden haben, so macht der Unterschied das Verhältniß zum Gehalte aus. In sich und damit außer diesem Gehalte sich haltend, ist dieses Herz von sich in einem äußerlichen und zufälligen Verhältnisse zu demselben; dieser Zusammenhang, der darauf führt, aus seinem Gefühl Recht zu sprechen und das Gesetz zu geben, ist früher schon erwähnt worden. Die Subjectivität setzt der Objectivität des Handelns, das ist, dem Handeln aus dem wahrhaften Gehalt, das Gefühl, und das unmittelbare Wissen diesem Gehalt und dem denkenden

Erkennen desselben entgegen. Wir setzen aber hier die Betrachtung des Handelns auf die Seite; und bemerken darüber nur dieß, daß eben dieser Gehalt, die Gesetze des Rechts und der Sittlichkeit, die Gebote Gottes, ihrer Natur nach das in sich Allgemeine sind und darum in der Region des Denkens ihre Wurzel und Stand haben. Wenn zuweilen die Gesetze des Rechts und der Sittlichkeit nur als Gebote der Willkür Gottes, dieß wäre in der That der Unvernunft Gottes, angesehen werden, so hätte es zu weit hin, um von da aus anfangen zu wollen; aber das Feststellen, die Untersuchung, wie die Ueberzeugung des Subjects von der Wahrheit der Bestimmungen, die ihm als die Grundlagen seines Handelns gelten sollen, ist denkendes Erkennen; indem das unbefangene Herz ihnen zu eigen ist, seine Einsicht sey noch so unentwickelt und die Prätension derselben auf Selbstständigkeit ihm noch fremde, die Autorität vielmehr noch der Weg, auf dem es zu denselben gekommen ist, so ist dieser Theil des Herzens, in welchem sie eingepflanzt sind, nur die Stätte des denkenden Bewußtseyns, denn sie selbst sind die Gedanken des Handelns, die in sich allgemeinen Grundsätze. Dieses Herz kann darum auch nichts gegen die Entwickelung dieses seines objectiven Bodens haben, ebenso wenig als über die seiner Wahrheiten, welche für sich zunächst mehr als theoretische Wahrheiten seines religiösen Glaubens erscheinen. Wie aber schon dieser Besitz und die intensive Innigkeit desselben nur durch die Vermittelung der Erziehung, welche sein Denken und Erkenntniß ebenso als sein Wollen in Anspruch genommen hat, in ihm ist, so ist noch mehr der weiter entwickelte Inhalt und die Umwandlung des Kreises seiner Vorstellungen, die an sich in der Stätte einheimisch sind, auch in das Bewußtseyn der Form des Gedankens, vermittelndes und vermitteltes Erkennen.

Fünfte Vorlesung.

Um das Bisherige zusammen zu fassen, sagen wir: Unser Herz soll sich nicht vor dem Erkennen scheuen; die Bestimmtheit des Gefühls, der Inhalt des Herzens soll Gehalt haben; Gefühl, Herz soll von der Sache erfüllt und damit weit und wahrhaft seyn; die Sache aber, der Gehalt ist nur die Wahrheit des göttlichen Geistes, das an und für sich Allgemeine, aber eben damit nicht das abstracte, sondern dasselbe wesentlich in seiner und zwar eigenen Entwickelung; der Gehalt ist so wesentlich an sich Gedanke und im Gedanken. Der Gedanke aber, das Innerste des Glaubens selbst, daß er als der wesentliche und wahrhafte gewußt werde, — insofern der Glaube nicht mehr nur im Ansich steht, nicht mehr unbefangen, sondern in die Sphäre des Wissens, in dessen Bedürfniß oder Prätension getreten ist, — muß zugleich als ein nothwendiger gewußt werden, ein Bewußtseyn seiner und des Zusammenhangs seiner Entwickelung erwerben; so breitet er sich beweisend aus; denn Beweisen überhaupt heißt nichts, als des Zusammenhangs und damit der Nothwendigkeit bewußt werden; und in unserem Vorhaben, — des besonderen Inhaltes im an und für sich Allgemeinen, wie dieses absoluten Wahren selbst als des Resultates und damit der letzten Wahrheit alles besonderen Inhalts. Dieser vor dem Bewußtseyn liegende Zusammenhang soll nicht ein subjectives Ergehen des Gedankens außerhalb der Sache seyn, sondern nur dieser selbst folgen, nur sie, ihre Nothwendigkeit selbst exponiren. Solche Exposition der objectiven Bewegung, der inneren eigenen Nothwendigkeit des Inhalts, ist das Erkennen selbst, und ein wahrhaftes als in der Einheit mit dem Gegenstande. Dieser Gegenstand soll für uns die Erhebung unseres Geistes zu Gott seyn; — die so eben genannte Nothwendigkeit der absoluten Wahrheit als des Resultates, in das sich im Geiste alles zurückführt.

Aber das Nennen dieses Zwecks, weil er den Namen Gottes enthält, kann leicht die Wirkung haben, das wieder zu vernichten, was gegen die falschen Vorstellungen von dem Wissen, Erkennen, Fühlen gesagt worden und für den Begriff wahrhaften Erkennens gewonnen worden seyn könnte. Es ist bemerkt worden, daß die Frage über die Fähigkeit unserer Vernunft, Gott zu erkennen, auf das Formelle, nämlich auf die Kritik des Wissens, des Erkennens überhaupt, auf die Natur des Glaubens, Fühlens gestellt worden ist; so daß abstrahirt vom Inhalt diese Bestimmungen genommen werden sollen; es ist die Behauptung des unmittelbaren Wissens, welche selbst mit der Frucht von dem Baume der Erkenntniß im Munde spricht, und die Aufgabe auf den formellen Boden zieht, indem sie die Berechtigung solchen und ausschließlich solchen Wissens auf die Reflexionen gründet, die es über das Beweisen und Erkennen macht, und schon darum den unendlichen wahrhaften Inhalt außer der Betrachtung setzen muß, weil es nur bei der Vorstellung eines endlichen Wissens und Erkennens verweilt. Wir haben solcher Voraussetzung von nur endlichem Wissen und Erkennen das Erkennen so gegenübergestellt, daß es sich nicht außerhalb der Sache halte, sondern ohne von sich aus Bestimmungen einzumischen, nur dem Gange der Sache folge, und in dem Gefühl und Herzen den Gehalt nachgewiesen, der überhaupt wesentlich für das Bewußtseyn sey, und für das denkende Bewußtseyn, insofern dessen Wahrheit in seinem Innersten durchgeführt werden soll. Aber durch die Erwähnung des Namens Gottes wird dieser Gegenstand, das Erkennen überhaupt, wie es bestimmt werde, und auch dessen Betrachtung auf diese subjective Seite herabgedrückt, gegen welche Gott ein Drüben bleibe. Da solcher Seite durch das Bisherige die Genüge geschehen seyn soll, die hier mehr angedeutet als ausgeführt werden konnte, so wäre nur das Andere zu thun, das Verhältniß Gottes aus der Natur desselben in und zu der Er-

kenntniß anzugeben. Hierüber kann zunächst bemerkt werden, daß unser Thema, die Erhebung des subjectiven Geistes zu Gott, unmittelbar es enthält, daß in ihr sich das Einseitige des Erkennens, d. i. seine Subjectivität aufhebt, sie wesentlich selbst dieß Aufheben ist; somit führt sich darin die Erkenntniß der anderen Seite, die Natur Gottes und zugleich sein Verhalten in und zu dem Erkennen von selbst herbei. Aber ein Uebelstand des Einleitenden und Vorläufigen, das doch gefordert wird, ist auch dieser, daß es durch die wirkliche Abhandlung des Gegenstandes überflüssig wird. Doch ist zum Voraus anzugeben, daß es hier nicht die Absicht seyn kann, unsere Abhandlung bis zu dieser mit ihr aufs nächste zusammenhängenden Erörterung des Selbstbewußtseyns Gottes und des Verhältnisses seines Wissens von sich zum Wissen seiner in und durch den Menschengeist fortzuführen. Ohne auf die abstracteren systematischen Ausführungen, die in meinen anderen Schriften über diesen Gegenstand gegeben sind, hier zu provociren, kann ich darüber auf eine neuerliche höchst merkwürdige Schrift verweisen: Aphorismen über Nichtwissen und absolutes Wissen im Verhältnisse zur christlichen Glaubenserkenntniß, von C. Fr. G.....l. *) Sie nimmt Rücksicht auf meine philosophischen Darstellungen, und enthält ebenso viel Gründlichkeit im christlichen Glauben als Tiefe in der speculativen Philosophie. Sie beleuchtet alle Gesichtspuncte und Wendungen, welche der Verstand gegen das erkennende Christenthum aufbringt, und beantwortet die Einwürfe und Gegenreden, welche die Theorie des Nichtwissens gegen die Philosophie aufgestellt hat; sie zeigt ins Besondere auch den Mißverstand und Unverstand auf, den das fromme Bewußtseyn sich zu Schulden kommen läßt, indem es sich auf die Seite des aufklärenden Verstandes in dem Principe des Nichtwissens schlägt, und so mit

*) Berlin bei E. Franklin.

demselben gemeinschaftliche Sache gegen die speculative Philosophie macht. Was daselbst über das Selbstbewußtseyn Gottes, das Sich-Wissen seiner im Menschen, das Sich-Wissen des Menschen in Gott vorgetragen ist, betrifft unmittelbar den Gesichtspunkt, der so eben angedeutet worden, in speculativer Gründlichkeit mit Beleuchtung der falschen Verständnisse, die darüber gegen die Philosophie wie gegen das Christenthum erhoben worden.

Aber auch bei den ganz allgemeinen Vorstellungen, an die wir uns hier halten wollen, um noch von Gott aus über das Verhältniß desselben zum menschlichen Geiste zu sprechen, treffen wir am allermeisten auf die solchem Vorhaben widersprechende Annahme, daß wir Gott nicht erkennen, auch im Glauben an ihn nicht wissen, was er ist, also von ihm nicht ausgehen können. Von Gott den Ausgang nehmen, würde voraussetzen, daß man anzugeben wüßte und angegeben hätte, was Gott an ihm selbst ist, als erstes Object. Jene Annahme erlaubt aber nur von unserer Beziehung auf ihn, von der Religion zu sprechen, nicht von Gott selbst; sie läßt nicht eine Theologie, eine Lehre von Gott gelten, wohl aber eine Lehre von der Religion. Wenn es auch nicht gerade eine solche Lehre ist, so hören wir viel, — unendlich viel oder vielmehr in unendlichen Wiederholungen doch wenig, von Religion sprechen, desto weniger von Gott selbst; — dieß perennirende Expliciren über Religion, die Nothwendigkeit, auch Nützlichkeit u. s. f. derselben, verbunden mit der unbedeutenden oder selbst untersagten Explication über Gott, ist eine eigenthümliche Erscheinung der Geistesbildung der Zeit. Wir kommen am kürzesten ab, wenn wir selbst uns diesen Standpunkt gefallen lassen, so daß wir nichts vor uns haben, als die trockene Bestimmung eines Verhältnisses, in dem unser Bewußtseyn zu Gott stehe. So viel soll die Religion doch seyn, daß sie ein Ankommen unseres Geistes bei diesem Inhalte, unseres Bewußtseyns bei diesem Gegenstande sey, nicht bloß ein Ziehen von Linien der Sehnsucht ins Leere hinaus, ein An-

schauen, welches Nichts anschaue, nichts sich gegenüber finde. In solchem Verhältniß ist wenigstens so viel enthalten, daß nicht nur wir in der Beziehung zu Gott stehen, sondern auch Gott in der Beziehung zu uns stehe. Im Eifer für die Religion wird etwa, wenigstens vorzugsweise, von unserem Verhältniß zu Gott gesprochen, wenn nicht selbst ausschließlich, was im Princip des Nichtwissens von Gott eigentlich consequent wäre; ein einseitiges Verhältniß ist aber gar kein Verhältniß. Wenn in der That unter der Religion nur ein Verhältniß von uns aus zu Gott verstanden werden sollte, so würde nicht ein selbstständiges Seyn Gottes zugelassen, Gott wäre nur in der Religion, ein von uns Gesetztes, Erzeugtes. Der so eben gebrauchte und getadelte Ausdruck, daß Gott nur in der Religion sey, hat aber auch den großen und wahrhaften Sinn, daß es zur Natur Gottes in dessen vollkommener, an und für sich seyender Selbstständigkeit gehöre, für den Geist des Menschen zu seyn, sich demselben mitzutheilen; dieser Sinn ist ein ganz anderer als der vorhin bemerklich gemachte, in welchem Gott nur ein Postulat, ein Glauben ist. Gott ist und giebt sich im Verhältniß zum Menschen. Wird dieß, Ist, mit immer wiederkehrender Reflexion auf das Wissen, darauf beschränkt, daß wir wohl wissen oder erkennen, daß Gott ist, nicht was er ist, so heißt dieß, es sollen keine Inhaltsbestimmungen von ihm gelten, so wäre nicht zu sprechen, wir wissen, daß Gott ist, sondern nur das ist; denn das Wort Gott führt eine Vorstellung und damit einen Gehalt, Inhaltsbestimmungen mit sich; ohne solche ist Gott ein leeres Wort. Werden in der Sprache dieses Nichtwissens die Bestimmungen, die wir noch sollen angeben können, auf negative beschränkt, wofür eigenthümlich das Unendliche dient, — es sey das Unendliche überhaupt, oder auch sogenannte Eigenschaften in die Unendlichkeit ausgedehnt, so giebt dieß eben das nur unbestimmte Seyn, das Abstractum, etwa des höchsten oder unendlichen Wesens, was ausdrücklich unser

Product, das Product der Abstraction, des Denkens ist, das nur Verstand bleibt.

Wenn nun Gott nicht bloß in ein subjectives Wissen, in den Glauben gestellt wird, sondern es Ernst damit wird, daß er ist, daß er für uns ist, von seiner Seite ein Verhältniß zu uns hat, und wenn wir bei dieser bloß formellen Bestimmung stehen bleiben, so ist damit gesagt, daß er sich den Menschen mittheilt, womit eingeräumt wird, daß Gott nicht neidisch ist. Die ganz Alten unter den Griechen haben den Neid zum Gott gemacht in der Vorstellung, daß Gott überhaupt, was groß und hoch ist, herabsetze und alles gleich haben wolle und mache. Plato und Aristoteles haben der Vorstellung von einem göttlichen Neid widersprochen, noch mehr thut es die christliche Religion, welche lehrt, daß Gott sich zu dem Menschen herabgelassen habe, bis zur Knechtsgestalt — daß er sich ihm geoffenbart, daß er damit das Hohe nicht nur, sondern das Höchste dem Menschen nicht nur gönne, sondern eben mit jener Offenbarung es demselben zum Gebote mache, und als das Höchste ist damit angegeben, Gott erkennen. Ohne uns auf diese Lehre des Christenthums zu berufen, können wir dabei stehen bleiben, daß Gott nicht neidisch ist, und fragen, wie sollte er sich nicht mittheilen? In Athen, wird berichtet, war ein Gesetz, daß wer sich weigere, an seinem Lichte einen andern das seinige anzünden zu lassen, mit dem Tode bestraft werden sollte. Schon im physischen Lichte ist von dieser Art der Mittheilung, daß es sich verbreitet und Anderem hingiebt, ohne an ihm selbst vermindert zu seyn und etwas zu verlieren; noch mehr ist die Natur des Geistes, selbst ganz in dem Besitze des Seinigen zu bleiben, indem er in dessen Besitz Andere setzt. An Gottes unendliche Güte in der Natur glauben wir, indem er die natürlichen Dinge, die er in der unendlichen Profusion ins Daseyn ruft, einander, und dem Menschen ins Besondere, überläßt; er sollte nur solch Leibliches, das

auch sein ist, dem Menschen mittheilen, und sein Geistiges ihm vorenthalten, und ihm das verweigern, was dem Menschen diesen allein wahrhaften Werth geben kann? Es ist ebenso ungereimt, dergleichen Vorstellungen Raum geben zu wollen, als es ungereimt ist, von der christlichen Religion zu sagen, daß durch sie Gott den Menschen geoffenbart worden sey, und doch, was ihnen geoffenbart worden sey, sey dieß, daß er nicht offenbar sey, und nicht geoffenbart worden sey.

Von Seiten Gottes kann dem Erkennen desselben durch die Menschen nichts im Wege stehen; daß sie Gott nicht erkennen *können*, ist dadurch aufgehoben, wenn sie zugeben, daß Gott ein Verhältniß zu uns hat; daß indem unser Geist ein Verhältniß zu ihm hat, Gott für uns ist, wie es ausgedrückt worden, daß er sich mittheile und geoffenbart habe. In der Natur soll Gott sich offenbaren, aber der Natur, dem Steine, der Pflanze, dem Thiere kann Gott sich nicht offenbaren, weil Gott Geist ist; nur dem Menschen, der *denkend*, Geist ist. Wenn dem Erkennen Gottes von seiner Seite nichts entgegensteht, so ist es menschliche Willkür, Affectation der Demuth, oder was es sonst sey, wenn die Endlichkeit der Erkenntniß, die *menschliche* Vernunft nur im Gegensatze gegen die göttliche, die Schranken der menschlichen Vernunft, als schlechthin fest, als absolut fixirt und behauptet werden. Denn dieß ist eben darin entfernt, daß Gott nicht neidisch sey, sondern sich geoffenbart habe und offenbare; es ist das Nähere darin enthalten, daß nicht die sogenannte menschliche Vernunft und ihre Schranke es ist, welche Gott erkennt, sondern der Geist Gottes *im Menschen*; es ist, nach dem vorhin angeführten speculativen Ausdruck, Gottes Selbstbewußtseyn, welches sich in dem Wissen des Menschen weiß.

Dieß mag genügen, über die Hauptgesichtspunkte, die in der Atmosphäre der Bildung unserer Zeit umherschwimmen, als die Ergebnisse der Aufklärung und eines sich Vernunft nennenden Verstandes bemerkt zu haben; es sind die Vorstellungen, die uns bei unserem Vorhaben, uns mit der Erkenntniß Gottes überhaupt zu beschäftigen, zum Voraus sogleich in den Weg treten. Es konnte nur darum zu thun seyn, die Grundmomente der Nichtigkeit der dem Erkennen widerstehenden Kategorien aufzuweisen, nicht das Erkennen selbst zu rechtfertigen. Dieses hat als wirkliches Erkennen seines Gegenstandes sich zugleich mit dem Inhalt zu rechtfertigen.

Sechste Vorlesung.

Die Fragen und Untersuchungen über das Formelle des Erkennens betrachten wir nun als abgethan oder auf die Seite gestellt. Es ist damit auch dieß entfernt worden, daß die zu machende Darlegung dessen, was die metaphysischen Beweise des Daseyns Gottes genannt worden ist, nur in ein negatives Verhalten gegen sie ausschlagen sollte. Die Kritik, die auf ein nur negatives Resultat führt, ist ein nicht bloß trauriges Geschäft, sondern sich darauf beschränken, von einem Inhalt nur zeigen, daß er eitel ist, ist selbst ein eitles Thun, eine Bemühung der Eitelkeit. Daß wir einen affirmativen Gehalt zugleich in der Kritik gewinnen sollen, ist darin ausgesprochen, wie wir jene Beweise als ein denkendes Auffassen dessen ausgesprochen haben, was die *Erhebung des Geistes zu Gott* ist.

Ebenso soll auch diese Betrachtung nicht *historisch* seyn; Theils muß ich, der Zeit wegen, die es nicht anders gestattet, für das Literarische auf Geschichten der Philosophie verweisen, und zwar kann man dem Geschichtlichen dieser Beweise die größte, ja eine allgemeine Ausdehnung geben, indem jede Philosophie mit der Grundfrage oder mit Gegenständen, die in der nächsten Beziehung darauf stehen, zusammenhängt. Es hat aber Zeiten gegeben, wo diese Materie mehr in der ausdrücklichen

Form dieser Beweise behandelt worden ist, und das Interesse, den Atheismus zu widerlegen, ihnen die größte Aufmerksamkeit und ausführliche Behandlung verschafft hat, — Zeiten, wo denkende Einsicht selbst in der Theologie für solche ihrer Theile, die einer vernünftigen Erkenntniß fähig seyen, für unerläßlich gehalten worden. Ohnehin kann und soll das Historische einer Sache, welche ein substantieller Inhalt für sich ist, ein Interesse haben, wenn man mit der Sache selbst im Reinen ist, und die Sache, von der hier die Betrachtung angestellt werden soll, verdient es vor Allem auch, daß sie für sich vorgenommen wird, ohne ihr erst ein Interesse durch ein anderweitiges, außer ihr selbst liegendes, Material geben zu wollen. Die überwiegende Geschäftigkeit mit dem Historischen von Gegenständen, welche ewige Wahrheiten des Geistes für sich selber sind, ist vielmehr zu mißbilligen; denn sie ist nur zu häufig eine Vorspiegelung, mit der man sich über sein Interesse täuscht. Solche historische Geschäftigkeit bringt sich den Schein hervor, mit der Sache zu thun zu haben, während man sich vielmehr nur mit den Vorstellungen und Meinungen Anderer, mit den äußerlichen Umständen, dem, was für die Sache das Vergangene, Vergängliche, Eitle ist, zu thun macht. Man kann wohl die Erscheinung haben, daß Geschichtlich-Gelehrte mit sogenannter Gründlichkeit ausführlich in dem bewandert sind, was berühmte Männer, Kirchenväter, Philosophen u. s. f. über Fundamentalsätze der Religion vorgebracht haben, aber daß dagegen ihnen selbst die Sache fremd geblieben ist, und wenn sie gefragt würden, was sie dafür halten, welches die Ueberzeugung der Wahrheit sey, die sie besitzen, so möchten sie sich über solche Frage wundern, als etwas, um das es sich hierbei nicht handle, sondern nur um Andere, und ein Statuiren und Meinen, und um die Kenntniß nicht einer Sache, sondern des Statuirens und Meinens.

Es sind die metaphysischen Beweise, die wir betrachten.

Dieß bemerke ich noch insofern, als auch ein Beweisen vom Daseyn Gottes, ex consensu gentium aufgeführt zu werden pflegte, — eine populare Kategorie, über welche schon Cicero beredt gewesen ist. Es ist eine ungeheure Autorität, zu wissen, dieß haben alle Menschen sich vorgestellt, geglaubt, gewußt. Wie wollte sich ein Mensch dagegen aufstellen und sprechen: Ich allein widerspreche allem dem, was alle Menschen sich vorstellen, was viele derselben durch den Gedanken als das Wahre eingesehen, was alle als das Wahre fühlen und glauben. — Wenn wir zunächst von der Kraft solchen Beweisens abstrahiren und den trocknen Inhalt desselben aufnehmen, der eine empirische geschichtliche Grundlage seyn soll, so ist diese ebenso unsicher als unbestimmt. Es geht mit diesen allen Völkern, allen Menschen, welche an Gott glauben sollen, wie mit dergleichen Berufungen auf Alle überhaupt; sie pflegen sehr leichtsinnig gemacht zu werden. Es wird eine Aussage und zwar eine empirisch seyn sollende Aussage von Allen Menschen, und dieß von Allen Einzelnen, und damit aller Zeiten und Orte, ja genau genommen auch den zukünftigen, — denn es sollen Alle Menschen seyn, gemacht; es kann selbst nicht von allen Völkern geschichtlicher Bericht gegeben werden; solche Aussagen von Allen Menschen sind für sich absurd und sind nur durch die Gewohnheit, es mit solchen nichtssagenden Redensarten, weil sie zu Tiraden dienen, nicht ernstlich zu nehmen, erklärlich. Abgesehen hiervon, so hat man wohl Völker oder wenn man will Völkerschaften gefunden, deren dumpfes, auf wenige Gegenstände des äußerlichen Bedürfnisses beschränktes Bewußtseyn sich nicht zu einem Bewußtseyn von einem Höhern überhaupt, das man Gott nennen möchte, erhoben hatte; in Ansehung vieler Völker beruht das, was ein Geschichtliches von ihrer Religion seyn sollte, vornehmlich auf ungewisser Erklärung sinnlicher Ausdrücke, äußerlicher Handlungen und dergleichen. Bei einer sehr großen Menge von Nationen, selbst

sonst sehr gebildeten, deren Religion uns auch bestimmter und ausführlicher bekannt ist, ist das, was sie Gott nennen, von solcher Beschaffenheit, daß wir Bedenken tragen können, es dafür anzuerkennen. Ueber die Namen Thiän und Chang-ti, jenes Himmel, dieses Herr, in der chinesischen Staatsreligion ist der bitterste Streit zwischen katholischen Mönchsorden geführt worden, ob diese Namen für den christlichen Gott gebraucht werden können, d. h. ob durch jene Namen nicht Vorstellungen ausgedrückt werden, welche unseren Vorstellungen von Gott ganz und gar zuwider seyen, so daß sie nichts gemeinschaftliches, nicht einmal das gemeinschaftliche Abstractum von Gott enthielten. Die Bibel bedient sich des Ausdrucks: die Heiden, die von Gott nichts wissen, obgleich diese Heiden Götzendiener waren, d. h. wie man es wohl nennt, eine Religion hatten, wobei wir jedoch Gott von einem Götzen unterscheiden, und bei aller modernen Weite des Namens Religion uns vielleicht doch scheuen, einem Götzen den Namen Gott zu geben. Werden wir den Apis der Aegypter, den Affen, die Kuh u. s. f. der Indier u. s. w. Gott nennen wollen? Wenn auch von der Religion dieser Völker gesprochen, und ihnen damit mehr als ein Aberglauben zugeschrieben wird, kann man doch Bedenken tragen, vom Glauben an Gott bei ihnen zu sprechen, oder Gott wird zu der völlig unbestimmten Vorstellung eines Höhern ganz überhaupt, nicht einmal eines Unsichtbaren, Unsinnlichen. Man kann dabei stehen bleiben, eine schlechte, falsche Religion immer noch eine Religion zu nennen, und es sey besser, daß die Völker eine falsche Religion haben als gar keine (wie man von einer Frau sagt, die auf die Klage, daß es schlecht Wetter sey, erwiedert habe, daß solches Wetter immer noch besser sey, als gar kein Wetter —). Es hängt dieß damit zusammen, daß der Werth der Religion allein in das Subjective, Religion zu haben, gesetzt wird, gleichgültig mit welcher Vorstellung von Gott; so gilt der Glaube an Götzen, weil ein solcher unter das

Abstractum von Gott überhaupt subsumirt werden kann, schon für hinreichend, wie das Abstractum von Gott überhaupt befriedigend ist; dies ist wohl auch der Grund, warum solche Namen, wie Götzen, auch Heiden, etwas antiquirtes sind und für ein wegen Gehässigkeit Tadelnswürdiges gelten. In der That aber erfordert der abstracte Gegensatz von Wahrheit und Falschheit eine viel andere Erledigung als in dem Abstractum von Gott überhaupt, oder was auf dasselbe hinausläuft, in der bloßen Subjectivität der Religion.

Auf allen Fall bleibt so der Consensus gentium im Glauben an Gott so eine dem darin ausgesagten Factischen als solchem wie dem Gehalte nach völlig vage Vorstellung. Aber auch die Kraft dieses Beweises, wenn die geschichtliche Grundlage auch etwas Festeres wäre und Bestimmteres enthielte, ist für sich nicht bindend. Solche Art des Beweisens geht nicht auf eigne innere Ueberzeugung, als für welche es etwas Zufälliges ist, ob Andere damit übereinstimmen. Die Ueberzeugung, ob sie Glaube oder denkendes Erkennen sey, nimmt wohl ihren Anfang von Außen mit Unterricht und Lernen, von der Autorität, aber sie ist wesentlich ein Sich-Erinnern des Geistes in sich selbst; daß Er selbst befriedigt sey, ist die formelle Freiheit des Menschen, und das eine Moment, vor welchem alle Autorität vollständig niedersinkt, und daß er in der Sache befriedigt sey, ist die reelle Freiheit und das andere, vor welchem selbst ebenso alle Autorität niedersinkt; sie sind wahrhaft untrennbar. Selbst für den Glauben ist für die einzig absolut-gültige Bewährung in der Schrift nicht Wunder, glaubhafter Bericht und dergleichen, sondern das Zeugniß des Geistes angegeben. Ueber andere Gegenstände mag man auf Zutrauen oder aus Furcht sich der Autorität hingeben, aber jenes Recht ist zugleich die höhere Pflicht für denselben. Für eine solche Ueberzeugung, wie religiöser Glaube, wo das Innerste des Geistes sowohl der Gewißheit seiner selbst (dem Gewissen) nach, als durch den Inhalt in

directen Anſpruch genommen wird, hat er eben damit das abſolute Recht, daß ſein eignes Zeugniß nicht fremder Geiſter, das Entſcheidende, Vergewiſſernde ſey.

Das metaphyſiſche Beweiſen, das wir hier betrachten, iſt das Zeugniß des denkenden Geiſtes, inſofern derſelbe nicht nur an ſich, ſondern für ſich denkend iſt. Der Gegenſtand, den es betrifft, iſt weſentlich im Denken; wenn er, wie früher bemerkt worden, auch fühlend vorſtellend genommen wird, ſo gehört ſein Gehalt dem Denken an, als welches das reine Selbſt deſſelben iſt, wie das Gefühl das empiriſche beſondert-wordene Selbſt iſt. Es iſt alſo früh dazu fortgegangen worden, in Anſehung dieſes Gegenſtandes denkend, zeugend, d. i. beweiſend, ſich zu verhalten, ſobald nämlich das Denken aus ſeinem Verſenktſeyn in das ſinnliche und materielle Anſchauen und Vorſtellen vom Himmel, der Sonne, Sternen, Meer u. ſ. f. ſich wie aus ſeiner Verhüllung in die vom Sinnlichen noch durchdrungene Phantaſiegebilde herauswand; ſo daß ihm Gott als weſentlich zu denkende und gedachte Objectivität zum Bewußtſeyn kam, und ebenſo das ſubjective Thun des Geiſtes aus dem Fühlen, Anſchauen und der Phantaſie ſich zu ſeinem Weſen, dem Denken, erinnerte, und was Eigenthum dieſes ſeines Bodens iſt, auch rein wie es in dieſem ſeinem Boden iſt, vor ſich haben wollte.

Die Erhebung des Geiſtes zu Gott im Gefühle, im Anſchauen, Phantaſie und im Denken, — und ſie iſt ſubjectiv ſo concret, daß ſie von allen dieſen Momenten in ſich hat, — iſt eine innere Erfahrung; über ſolche haben wir gleichfalls die innere Erfahrung, daß ſich Zufälligkeit und Willkür einmiſcht; es begründet ſich damit äußerlich das Bedürfniß, jene Erhebung aus einander zu legen und die in ihr enthaltenen Acte und Beſtimmungen zum deutlichen Bewußtſeyn zu bringen, um ſich von den andern Zufälligkeiten und von der Zufälligkeit des Denkens ſelbſt zu reinigen; und nach dem alten Glauben, daß nur

durch das Nachdenken das Subſtantielle und Wahre gewonnen werde, bewirken wir die Reinigung jener Erhebung zur Weſentlichkeit und Nothwendigkeit durch die denkende Expoſition derſelben, und geben dem Denken, daß das abſolute Recht noch ein ganz anderes Recht der Befriedigung hat, als das Fühlen und Anſchauung oder Vorſtellen, dieſe Befriedigung.

Siebente Vorleſung.

Daß wir die Erhebung des Geiſtes zu Gott denkend faſſen wollen, dieß legt uns eine formelle Beſtimmung vor, der wir ſogleich bei dem erſten Hinblick darauf, wie das Beweiſen vom Daſeyn Gottes verfährt, begegnen und die zunächſt ins Auge zu nehmen iſt. Die denkende Betrachtung iſt ein Auslegen, eine Unterſcheidung der Momente deſſen, was wir nach der nächſten Erfahrung in uns etwa auf Einen Schlag vollbringen. Bei dem Glauben, daß Gott iſt, geräth dieſes Auseinanderlegen ſogleich darauf, was ſchon beiläufig berührt und hier näher vorzunehmen iſt, es zu unterſcheiden, was Gott iſt, von dem, daß er iſt. Gott iſt; was iſt denn dieß, was ſeyn ſoll? Gott iſt zunächſt eine Vorſtellung, ein Name. Von den zwei Beſtimmungen, Gott und Seyn, die der Satz enthält, iſt das erſte Intereſſe, das Subject für ſich ſelbſt zu beſtimmen, um ſo mehr, da hier das Prädicat des Satzes, als welches ſonſt die eigentliche Beſtimmung des Subjects angeben ſoll, eben das, was dieſes ſey, nur das trockne Seyn enthält, Gott aber ſogleich mehr für uns iſt, als nur das Seyn. Und umgekehrt eben weil er ein unendlich reicherer, anderer Inhalt iſt, als nur Seyn, iſt das Intereſſe, demſelben dieſe Beſtimmung als eine davon verſchiedene hinzuzufügen. Dieſer Inhalt ſo vom Seyn unterſchieden iſt eine Vorſtellung, Gedanke, Begriff, welcher hiernach für ſich ſoll explicirt und ausgemacht werden.

So ist denn in der Metaphysik von Gott, der sogenannten natürlichen Theologie, der Anfang damit gemacht worden, den Begriff Gott zu exponiren; nach der gewöhnlichen Weise, indem zugesehen wird, was unsere vorausgesetzte Vorstellung von ihm enthalte, wobei wieder vorausgesetzt ist, daß wir Alle dieselbe Vorstellung haben, die wir mit Gott ausdrücken. Der Begriff nun führt für sich selbst, abgesehen von seiner Wirklichkeit, die Forderung mit sich, daß er auch so in sich selbst wahr sey, hiermit als Begriff logisch wahr sey. Indem die logische Wahrheit, insofern das Denken sich nur als Verstand verhält, auf die Identität, das Sich-nicht-widersprechen reducirt ist, so geht die Forderung nicht weiter, als daß der Begriff nicht in sich widersprechend seyn soll, oder wie dieß auch genannt wird, daß er möglich sey, indem die Möglichkeit selbst nichts weiter ist, als die Identität einer Vorstellung mit sich. Das Zweite ist denn nun, daß von diesem Begriffe gezeigt werde, daß er ist; — das Beweisen vom Daseyn Gottes. Weil jedoch jener mögliche Begriff eben in diesem Interesse der Identität, der bloßen Möglichkeit auf diese abstracteste der Kategorien sich reducirt und durch das Daseyn nicht reicher wird, so entspricht das Ergebniß noch nicht der Fülle der Vorstellung von Gott, und es ist daher drittens noch weiter von dessen Eigenschaften, seinen Beziehungen auf die Welt, gehandelt worden.

Diesen Unterscheidungen begegnen wir, indem wir uns nach den Beweisen vom Daseyn umsehen; es ist das Thun des Verstandes, das Concrete zu analysiren, die Momente desselben zu unterscheiden und zu bestimmen; dann sie festzuhalten und bei ihnen zu verharren. Wenn er sie später auch wieder von ihrem Isoliren befreit und ihre Vereinigung als das Wahre anerkennt, so sollen sie doch auch vor und damit außer ihrer Vereinigung als ein Wahrhaftes betrachtet werden. So ist sogleich das Interesse des Verstandes, aufzuzeigen, daß das Seyn

wesentlich zum Begriff Gottes gehört, dieser Begriff nothwendig als seyend gedacht werden muß; wenn dieß der Fall ist, so soll der Begriff nicht abgesondert vom Seyn gedacht werden; er ist nichts wahrhaftes ohne Seyn. Diesem Resultate zuwider ist es also, daß der Begriff für sich selbst wahrhaft betrachtet werden könne, was zuerst angenommen und bewerkstelligt werden sollte. Wenn hier der Verstand diese erste Trennung, die er machte, und das durch die Trennung Entstandene selbst für unwahr erklärt, so zeigt sich die Vergleichung, die andere Trennung, die dabei ferner vorkommt, als grundlos. Der Begriff soll nämlich zuerst betrachtet und nachher auch die Eigenschaften Gottes abgehandelt werden. Der Begriff Gottes macht den Inhalt des Seyns aus, er kann und soll auch nichts anderes seyn als der „Inbegriff seiner Realitäten"; was sollten aber die Eigenschaften Gottes anders seyn, als die Realitäten und seine Realitäten. Sollten die Eigenschaften Gottes mehr dessen Beziehungen auf die Welt ausdrücken, die Weise seiner Thätigkeit in und gegen ein Anderes als Er selbst ist, so führt die Vorstellung Gottes wohl wenigstens so viel mit sich, daß Gottes absolute Selbstständigkeit ihn nicht aus sich heraustreten läßt, und welche Bewandniß es mit der Welt, die außer ihm und ihm gegenüber seyn sollte, haben möge, was nicht als bereits entschieden vorausgesetzt werden dürfte, so bleiben seine Eigenschaften, Thun oder Verhalten, nur in seinem Begriff eingeschlossen, sind in demselben allein bestimmt, und wesentlich nur ein Verhalten dessen zu sich selbst; die Eigenschaften sind nur die Bestimmungen des Begriffes selbst. Aber auch von der Welt für sich, als einem für Gott Aeußerlichen genommen, angefangen, so daß die Eigenschaften Gottes Verhältnisse desselben zu ihr seyen, so ist die Welt als Product seiner schöpferischen Kraft nur durch seinen Begriff bestimmt, in welchem somit wieder, nach diesem überflüssigen Umwege durch die Welt, die Eigenschaften ihre

Bestimmung haben, und der Begriff, wenn er nicht etwas Leeres, sondern etwas Inhaltvolles seyn soll, nur durch sie explicirt wird.

Was sich hieraus ergiebt, ist, daß die Unterscheidungen, die wir gesehen, so formell sind, daß sie keinen Gehalt, keine besondern Sphären begründen, welche getrennt von einander als etwas Wahres betrachtet werden könnten. Die Erhebung des Geistes zu Gott ist in Einem, Bestimmen seines Begriffs und seiner Eigenschaften und seines Seyns; — oder Gott als Begriff oder Vorstellung ist das ganz Unbestimmte, erst der, und zwar selbst erste und abstracteste, Uebergang nämlich zum Seyn ist ein Eintreten des Begriffs und der Vorstellung in die Bestimmtheit Diese Bestimmtheit ist freilich dürftig genug; dieß hat aber eben darin seinen Grund, daß jene Metaphysik mit der Möglichkeit beginnt, welche Möglichkeit, ob sie gleich die des Begriffes Gottes seyn soll, nur zur inhaltsleeren Möglichkeit des Verstandes, zur einfachen Identität wird; so daß wir in der That es nur mit den letzten Abstractionen von Gedanken überhaupt und dem Seyn, und nur deren Gegensatze sowohl als deren Ungetrenntheit, wie wir gesehen, zu thun bekommen haben. — Indem wir die Nichtigkeit der Unterscheidungen, womit die Metaphysik anfängt, angegeben, ist zu erinnern, daß sich damit nur eine Folge für das Verfahren derselben ergiebt, nämlich diese, daß wir dasselbe mit jenen Unterscheidungen aufgeben. Einer der zu betrachtenden Beweise wird zum Inhalte selbst den hier bereits sich einmischenden Gegensatz von Denken und Seyn haben, welcher also daselbst nach seinem eignen Werthe zu erörtern kommt. Hier können wir aber das Affirmative herausheben, was darin für die Erkenntniß der zunächst ganz allgemeinen, formellen Natur des Begriffes überhaupt liegt; es ist darauf aufmerksam zu machen, insofern es die speculative Grundlage und Zusammenhang unserer Abhandlung überhaupt betrifft, — eine Seite, die wir nur andeuten, da sie an sich zwar nicht anders als das wahrhaft Leitende seyn kann, aber es ist nicht unser Zweck, sie in unserer Darstellung zu verfolgen und uns allein daran zu halten.

Es kann also lemmatischer Weise bemerkt werden, daß hier dasjenige, was vorhin der Begriff von Gott für sich und dessen Möglichkeit hieß, nur Gedanke und zwar abstracter Gedanke genannt werden soll. Es wurde unter dem Begriffe Gottes und der Möglichkeit unterschieden; allein solcher Begriff fiel selbst nur mit der Möglichkeit, der abstracten Identität zusammen; nicht weniger blieb von dem, was nicht der Begriff überhaupt, sondern ein besonderer Begriff und zwar der Begriff Gottes seyn sollte, nichts übrig als eben nur diese abstracte bestimmungslose Identität. Es liegt schon in dem Vorhergehenden, daß wir solche abstracte Verstandesbestimmung nicht für den Begriff nehmen, sondern so, daß er schlechthin concret in sich sey, eine Einheit, welche nicht unbestimmt, sondern wesentlich bestimmt, und so nur als Einheit von Bestimmungen ist, und diese Einheit selbst so an ihre Bestimmungen gebunden, also eigentlich die Einheit von ihr selbst und den Bestimmungen ist, daß ohne die Bestimmungen die Einheit nichts ist, zu Grunde geht, oder näher selbst nur zu einer unwahren Bestimmtheit herabgesetzt, und um etwas Wahres und Wirkliches zu seyn, der Beziehung bedürftig ist. Wir fügen hierzu nur noch dieß, daß solche Einheit von Bestimmungen — sie machen den Inhalt aus, — daher nicht in der Weise als ein Subject zu nehmen ist, dem sie als mehrere Prädikate zukämen, welche nur in demselben als einem Dritten ihre Verknüpfung hätten, für sich aber außer derselben gegen einander wären, sondern ihre Einheit ist eine ihnen selbst wesentliche, das heißt, nur eine solche, daß sie durch die Bestimmungen selbst constituirt wird, und umgekehrt, daß diese unterschiedenen Bestimmungen als solche an ihnen selbst dieß sind, untrennbar von einander zu seyn, sich selbst in die andere überzusetzen, und für sich genom-

men ohne die andere keinen Sinn zu haben, so daß wie sie die Einheit constituiren, diese deren Substanz und Seele ist.

Dieß macht die Natur des Concreten des Begriffs überhaupt aus. Bei dem Philosophiren über irgend einen Gegenstand kann es nicht ohne allgemeine und abstracte Gedankenbestimmungen abgehen, am wenigsten wenn Gott, das Tiefste des Gedankens, der absolute Begriff, der Gegenstand ist; so hat es hier nicht umgangen werden können, anzugeben, was der speculative Begriff des Begriffes selbst ist. Derselbe hat hier nur in dem Sinne angeführt werden können, eine historische Angabe zu seyn; daß sein Gehalt an und für sich wahr sey, wird in der logischen Philosophie erwiesen. Beispiele könnten ihn der Vorstellung näher bringen; um nicht zu weit geführt zu werden, genüge es, — der Geist ist allerdings das Nächste, — an die Lebendigkeit zu erinnern, welche die Einheit, das einfache Eins der Seele, zugleich so concret in sich ist, daß sie nur als der Proceß ihrer Eingeweide, Glieder, Organe ist, welche wesentlich von ihr und von einander unterschieden, doch aus ihr herausgenommen zu Grunde gehen, aufhören das zu seyn, was sie sind, das Leben, d. i. ihren Sinn und Bedeutung nicht mehr haben.

Es ist in demselben Sinn, in dem der Begriff des speculativen Begriffs angegeben worden, noch die Folge desselben anzuführen. Nämlich indem die Bestimmungen des Begriffs nur in der Einheit desselben und daher untrennbar sind, — und wir wollen ihn in Gemäßheit unseres Gegenstandes, den Begriff Gottes nennen, — so muß jede von diesen Bestimmungen selbst, insofern sie für sich, unterschieden von der andern genommen wird, nicht als eine abstracte Bestimmung, sondern als ein concreter Begriff Gottes genommen werden. Dieser aber ist zugleich nur Einer; es ist daher kein anderes Verhältniß unter diesen Begriffen, als das vorhin unter ihnen als Bestimmungen angegeben worden ist; — nämlich als Momente

Eines und desselben Begriffes zu seyn; sich zu einander als nothwendig zu verhalten, sich gegenseitig zu vermitteln, untrennbar zu seyn, so daß sie nur durch die Beziehung auf einander sind, welche Beziehung eben die lebendige durch sie werdende Einheit, wie ihre vorausgesetzte Grundlage ist. Für dieß verschiedene Erscheinen ist es, daß sie an sich derselbe Begriff sind, nur anders gesetzt, und zwar daß dieß verschiedene Gesetztseyn oder andere Erscheinen in nothwendigem Zusammenhange ist, das Eine also auch aus dem Andern hervorgeht, durch das andere gesetzt wird.

Der Unterschied vom Begriffe als solchem ist dann nur der, daß dieser abstracte Bestimmungen zu seinen Seiten hat, der weiter bestimmte Begriff aber (die Idee) selbst in sich concrete Seiten, zu denen jene allgemeinen Bestimmungen nur der Boden sind. Diese concreten Seiten sind, oder vielmehr sie erscheinen, als für sich existirende, vollständige Ganze. Sie in ihnen, innerhalb des Bodens, der ihre specifische Bestimmtheit ausmacht, ebenso als in sich unterschiedene gefaßt, so giebt dieß die Fortbestimmung des Begriffs, die Mehrheit nicht nur von Bestimmungen, sondern einen Reichthum von Gestaltungen, welche ebenso schlechthin ideell, in dem Einen Begriffe, dem Einen Subjecte gesetzt und gehalten sind. Und die Einheit des Subjects mit sich wird um so intensiver, in je weitere Unterschiede es ausgelegt ist; das weitere Fortbestimmen ist zugleich ein In-sich-gehen des Subjects, ein Vertiefen seiner in sich selbst.

Wenn wir sagen, daß ein und derselbe Begriff es sey, der nur weiter fortbestimmt werde, so ist dieß ein formeller Ausdruck. Weitere Fortbestimmung Eines und desselben giebt mehrere Bestimmungen für dasselbe. Dieser Reichthum in der Fortbestimmung aber muß nicht bloß als eine Mehrheit von Bestimmungen gedacht werden, sondern concret werden; diese concreten Seiten für sich genommen erscheinen selbst als vollständige

für sich existirende Ganze, aber in Einem Begriffe, Einem Subjecte gesetzt, sind sie nicht selbstständig, getrennt von einander in ihm, sondern als ideell, und die Einheit des Subjects wird dann um so intensiver. Die höchste Intensität des Subjects in der Idealität aller concreten Bestimmungen, der höchsten Gegensätze ist der Geist. Zur nähern Vorstellung hiervon wollen wir das Verhältniß der Natur zum Geiste anführen. Die Natur ist im Geiste gehalten, von ihm erschaffen, und des Scheines ihres unmittelbaren Seyns, ihrer selbstständigen Wirklichkeit unerachtet, ist sie an sich nur ein Gesetztes, Geschaffenes, im Geiste Ideelles. Wenn im Gange des Erkennens von der Natur zum Geiste fortgegangen, die Natur als Moment nur des Geistes bestimmt wird, entsteht nicht eine wahrhafte Mehrheit, ein substantielles Zwei, deren Eines die Natur, das Andere der Geist wäre, sondern die Idee, welche die Substanz der Natur ist, zum Geiste vertieft, behält in dieser unendlichen Intensität der Idealität jenen Inhalt in sich, und ist reicher um die Bestimmung dieser Idealität selbst, die an und für sich, der Geist ist. Wir mögen bei dieser Erwähnung der Natur in Rücksicht auf die mehrern Bestimmungen, die wir in unserem Gange zu betrachten haben, zum Voraus dieß anführen, daß sie in dieser Gestalt als die Totalität äußerlicher Existenz zwar vorkommt, aber als eine der Bestimmungen, über die wir uns erheben; wir gehen hier einer Seits nicht zur Betrachtung jener speculativen Idealität fort, noch zu der concreten Gestaltung, in der die Gedankenbestimmung, in der sie wurzelt, zur Natur würde. Die Eigenthümlichkeit ihrer Stufe ist allerdings eine der Bestimmungen Gottes, ein untergeordnetes Moment in demselben Begriff. Da wir uns im Folgenden nur auf dessen Entwickelung, wie die Unterschiede Gedanken als solche, Begriffsmomente bleiben, beschränken, so wird die Stufe nicht als Natur, sondern als Nothwendigkeit und Leben Moment in Gottes Begriffe seyn, der kann aber ferner mit der

tieferen Bestimmung der Freiheit als Geist gefaßt werden muß, um ein Begriff Gottes zu seyn, der seiner und auch unserer würdig sey.

Das so eben über die concrete Form eines Begriffsmoments gesagte erinnert an eine eigenthümliche Seite, nach welcher die Bestimmungen in ihrer Entwickelung sich vermehren. Das Verhältniß der Bestimmungen Gottes zu einander ist ein schwieriger Gegenstand für sich und um so mehr für diejenigen, welche die Natur des Begriffes nicht kennen. Aber ohne vom Begriffe des Begriffes wenigstens etwas zu kennen, wenigstens eine Vorstellung zu haben, kann vom Wesen Gottes, als Geistes überhaupt, nichts verstanden werden; aber das Gesagte findet ferner sogleich seine Anwendung in der nächstfolgenden Seite unserer Abhandlung.

Achte Vorlesung.

In der vorigen Vorlesung sind die speculativen Grundbestimmungen, die Natur des Begriffs, dessen Entwickelung zu der Vielheit von Bestimmungen und Gestaltungen betreffend, angegeben worden. Wenn wir nach unserer Aufgabe zurücksehen, so begegnet uns sogleich auch eine Mehrheit; es findet sich, daß es mehrere Beweise vom Daseyn Gottes giebt; — eine äußerliche empirische Mehrheit, Verschiedenheit, wie sie sich zunächst auch nach dem geschichtlichen Entstehen darbietet, die nichts mit den Unterscheidungen, welche sich aus der Entwicklung des Begriffs ergeben, zu thun hat, und die wir sonach, wie wir sie unmittelbar vorfinden, aufnehmen. Allein ein Mißtrauen gegen jene Mehrheit können wir sogleich fassen, wenn wir überlegen, daß wir es hier nicht mit einem endlichen Gegenstande zu thun haben, und uns erinnern, daß unsere Betrachtung eines unendlichen Gegenstandes eine philosophische, nicht ein zufälliges, äußerliches Thun und Bemühen seyn soll. Ein geschichtliches Fac-

tum, auch eine mathematische Figur enthält eine Menge von Beziehungen in ihr und Verhältnisse nach Außen, nach denen sie angefaßt und von denen aus auf das Hauptverhältniß, von denen sie selbst abhängen, oder auf eine andere Bestimmung, um die es zu thun ist und die hiermit gleichfalls zusammenhängt, geschlossen werden kann. Von dem pythagoreischen Lehrsatze sollen etliche und zwanzig Beweise erfunden worden seyn. Ein geschichtliches Factum, je bedeutender es ist, steht mit so vielen Seiten eines Zustands und andern geschichtlichen Verlaufs im Zusammenhang, daß von jeder derselben aus für die Nothwendigkeit der Annahme jenes Factums ausgegangen werden kann; der directen Zeugnisse können ebenso sehr viele seyn; und jedes Zeugniß gilt, insofern es sich nicht sonst widersprechend zeigt, in diesem Felde für einen Beweis. Wenn bei einem mathematischen Satze auch ein einziger für genügend gilt, so ist es vornehmlich bei geschichtlichen Gegenständen, juridischen Fällen, daß eine Mehrheit von Beweisen dafür gelten muß, die Beweiskraft selbst zu verstärken. Auf dem Gebiete der Erfahrung, der Erscheinungen hat der Gegenstand als ein empirisch-Einzelnes die Bestimmung der Zufälligkeit, und ebenso giebt die Einzelnheit der Kenntniß ihr eben denselben Schein. Seine Nothwendigkeit hat der Gegenstand in dem Zusammenhange mit anderen Umständen, von denen jeder wieder für sich unter solche Zufälligkeit fällt; hier ist es die Erweiterung und Wiederholung solchen Zusammenhangs, wodurch die Objectivität, die Art von Allgemeinheit, die in diesem Felde möglich ist, sich ergiebt. Die Bestätigung eines Factums, einer Wahrnehmung, durch die bloße Mehrheit von Beobachtungen, benimmt der Subjectivität des Wahrnehmens den Verdacht des Scheins, der Täuschung, aller der Arten von Irrthum, denen es ausgesetzt seyn kann.

Bei Gott, indem wir die ganz allgemeine Vorstellung von demselben voraussetzen, findet es einer Seits Statt, daß er den Bereich von Zusammenhängen, in dem sonst irgend ein Gegenstand mit anderen steht, unendlich übertrifft, anderer Seits, da Gott nur für das Innere des Menschen überhaupt ist, ist auf diesem Boden gleichfalls auf die mannigfaltigste Weise die Zufälligkeit des Denkens, Vorstellens, der Phantasie, der ausdrücklich Zufälligkeit zugestanden wird, der Empfindungen, Regungen u. s. f. vorhanden. Es ergiebt sich damit eine unendliche Menge der Ausgangspunkte, von denen zu Gott übergegangen werden kann und nothwendig übergegangen werden muß, so die unendliche Menge von solchen wesentlichen Uebergängen, welche die Kraft von Beweisen haben müssen. Ebenso muß gegen die andere unendliche Möglichkeit der Täuschung und des Irrthums auf den Wegen zur Wahrheit, die Bestätigung und Befestigung der Ueberzeugung durch die Wiederholung der Erfahrungen von den Wegen zur Wahrheit, als erforderlich erscheinen. In dem Subjecte stärkt sich die Zuversicht und Innigkeit des Glaubens an Gott durch die Wiederholung des wesentlichen Erhebens des Geistes zu demselben, und die Erfahrung und Erkennen desselben als Weisheit, Vorsehung in unzähligen Gegenständen, Ereignissen und Begegnissen. So unerschöpflich die Menge der Beziehungen auf den Einen Gegenstand ist, so unerschöpflich zeigt sich das Bedürfniß, in dem fortwährenden Versenktseyn des Menschen in die unendlich mannigfaltige Endlichkeit seiner äußeren Umgebung und seiner inneren Zustände, sich fortwährend die Erfahrung von Gott zu wiederholen, d. h. in neuen Beweisen des Waltens Gottes sich dasselbe vor Augen zu bringen.

Wenn man diese Art des Beweisens vor sich hat, wird man sogleich inne, daß es in einer verschiedenen Sphäre Statt findet, als das wissenschaftliche Beweisen. Das empirische Leben des Einzelnen, aus den vielfachsten Abwechslungen der Stimmung, der Zustände des Gemüths in den verschiedenen äußeren Lagen zusammengesetzt, führt es herbei, aus und in denselben sich das Resultat, daß ein Gott ist, zu vervielfältigen, und die-

sen Glauben sich, als dem veränderlichen Individuum, immer mehr und von neuem zu eigen und lebendig zu machen. Aber das wissenschaftliche Feld ist der Boden des Gedankens; auf diesem zieht sich das Vielmal der Wiederholung und das Allemal, das eigentlich das Resultat seyn soll, in Einmal zusammen; es kommt nur die Eine Gedankenbestimmung in Betracht, welche als dieselbe einfach alle jene Besonderheiten des empirischen in die unendlichen Einzelnheiten der Existenz zersplitterten Lebens in sich faßt.

Aber es sind dieß unterschiedene Sphären nur der Form nach, der Gehalt ist derselbe; der Gedanke bringt den mannigfaltigen Inhalt nur in einfache Gestalt; er epitomirt denselben, ohne ihm von seinem Werthe und dem Wesentlichen etwas zu benehmen; dieses vielmehr nur herauszuheben, ist seine Eigenthümlichkeit. Aber es ergeben sich hierbei auch unterschiedene, mehrere Bestimmungen. Zunächst bezieht sich die Gedankenbestimmung auf die Ausgangspunkte der Erhebung des Geistes aus dem Endlichen zu Gott; wenn sie deren Unzählbarkeit auf wenige Kategorien reducirt, so sind diese Kategorien selbst doch noch mehrere. Das Endliche, was überhaupt als Ausgangspunkt genannt wurde, hat unterschiedene Bestimmungen; und diese sind demnächst die Quelle der unterschiedenen metaphysischen, d. h. nur im Gedanken sich bewegenden Beweise vom Daseyn Gottes. Nach der geschichtlichen Gestalt der Beweise, wie wir sie aufzunehmen haben, sind die Kategorien des Endlichen, in welchem die Ausgangspunkte bestimmt werden, die Zufälligkeit der weltlichen Dinge, und dann die zweckmäßige Beziehung derselben in ihnen selbst und aufeinander. Aber außer diesen dem Inhalte nach endlichen Anfängen giebt es noch einen anderen Ausgangspunkt, nämlich der seinem Inhalte nach unendlich seyn sollende Begriff Gottes, der nur diese Endlichkeit hat, ein Subjectives zu seyn, welche ihm abzustreifen ist. Eine Mehrheit von Ausgangspunkten können wir uns unbefangen gefallen lassen; sie thut der Forderung, zu der wir uns berechtigt glaubten, daß der wahrhafte Beweis nur Einer sey, für sich keinen Eintrag; insofern derselbe als das Innere des Gedankens von dem Gedanken gewußt, auch von diesem als der Eine und derselbe, obgleich von verschiedenen Anfängen aus genommene Weg aufgezeigt werden kann. Gleichfalls ist ferner das Resultat Eines und dasselbe, nämlich das Seyn Gottes. Aber dieß ist so etwas unbestimmt-Allgemeines. Es thut sich jedoch hierbei eine Verschiedenheit auf, auf welche eine nähere Aufmerksamkeit zu wenden ist. Sie hängt mit dem zusammen, was die Anfänge oder Ausgangspunkte genannt worden ist. Diese sind durch Ausgangspunkte, jeder eines bestimmten Inhalts, verschieden; es sind bestimmte Kategorien; die Erhebung des Geistes zu Gott von ihnen aus ist der in sich nothwendige Gang des Denkens, der nach dem gewöhnlichen Ausdruck ein Schließen genannt wird. Derselbe hat als nothwendig ein Resultat, und dieß Resultat ist bestimmt nach der Bestimmtheit des Ausgangspunktes; denn es folgt nur aus diesem. Somit ergiebt sich, daß in den unterschiedenen Beweisen vom Daseyn Gottes auch unterschiedene Bestimmungen von Gott resultiren. Dieß geht nun gegen den nächsten Anschein und den Ausdruck, nach welchem in den Beweisen vom Daseyn Gottes das Interesse nur auf das Daseyn, und diese eine abstracte Bestimmung das gemeinschaftliche Resultat aller der verschiedenen Beweise seyn soll. Inhaltsbestimmungen daraus gewinnen zu wollen, ist schon damit beseitigt, daß in der Vorstellung Gottes bereits der ganze Inhalt sich findet, und diese Vorstellung bestimmter oder dunkler vorausgesetzt, oder nach dem angegebenen gewöhnlichen Gange der Metaphysik, dieselbe als sogenannter Begriff zum Voraus festgesetzt wird. Es ist daher diese Reflexion nicht ausdrücklich vorhanden, daß durch jene Uebergänge des Schließens sich die Inhaltsbestimmungen ergeben; am wenigsten in dem Beweise, der ins Besondere von dem vorher aus-

gemachten, vom Begriffe Gottes ausgeht, und ausdrücklich nur das Bedürfniß befriedigen soll, jenem Begriff die abstracte Bestimmung des Seyns hinzuzufügen.

Aber es erhellt von selbst, daß aus verschiedenen Prämissen und der Mehrheit von Schlüssen, die durch dieselben construirt werden, auch mehrere Resultate von unterschiedenem Inhalte sich ergeben. Wenn nun die Anfangspunkte es zu gestatten scheinen, ihr Außereinanderfallen gleichgültiger zu nehmen, so beschränkt sich diese Gleichgültigkeit in Ansehung der Resultate, welche eine Mehrheit von Bestimmungen des Begriffes Gottes geben; vielmehr führt sich die Frage zunächst über das Verhältniß derselben zu einander von selbst herbei, da Gott Einer ist. Das geläufigste Verhältniß hierbei ist, daß Gott in mehreren Bestimmungen als Ein Subject von mehreren Prädicaten bestimmt wird, wie wir es nicht nur von den endlichen Gegenständen gewohnt sind, daß von ihnen mehrere Prädicate in ihrer Beschreibung aufgeführt werden, sondern daß auch von Gott mehrere Eigenschaften aufgezeigt werden, Allmacht, Allweisheit, Gerechtigkeit, Güte und so fort. Die Morgenländer nennen Gott den Viel- oder vielmehr den unendlich-All-namigen, und haben die Vorstellung, daß die Forderung, das zu sagen, was er ist, nur durch die unerschöpfliche Angabe seiner Namen, d. i. seiner Bestimmungen erschöpft werden könnte. Wie aber von der unendlichen Menge der Ausgangspunkte gesagt worden ist, daß sie durch den Gedanken in einfache Kategorien zusammengefaßt werden, so tritt hier noch mehr das Bedürfniß ein, die Mehrheit von Eigenschaften auf wenigere, oder um so mehr auf Einen Begriff zu reduciren, da Gott Ein Begriff, der wesentlich in sich einige untrennbare Begriff ist, während wir von den endlichen Gegenständen zugeben, daß wohl jeder für sich auch nur Ein Subject, ein Individuum, d. i. ein ungetheiltes ist, Begriff ist, diese Einheit doch eine in sich mannigfaltige, nur aus Vielem, gegeneinander Aeußerlichen, zusammengesetzte, trennbare, selbst auch sich in ihrer Existenz widerstreitende Einheit ist. Die Endlichkeit der lebendigen Naturen besteht darin, daß an ihnen Leib und Seele trennbar ist, noch mehr, daß die Glieder, daß Nerv, Muskel u. s. f., dann Färbestoff, Oel, Säure u. s. f. ebenso trennbar sind, daß was Prädicate am wirklichen Subjecte oder Individuum sind, Farbe, Geruch, Geschmack u. s. f. als selbstständige Materien auseinandergehen kann und daß die individuelle Einheit bestimmt ist, so auseinanderzufallen. Der Geist thut seine Endlichkeit in derselben Verschiedenheit und Unangemessenheit, überhaupt seines Seyns zu seinem Begriffe kund; die Intelligenz zeigt sich der Wahrheit, der Wille dem Guten, Sittlichen und Rechten, die Phantasie dem Verstande, sie und dieser der Vernunft u. s. f. unangemessen, ohnehin das sinnliche Bewußtseyn, mit welchem die ganze Existenz immer aus- oder wenigstens angefüllt ist, ist die Masse von momentanem, vergänglichem, schon insofern unwahrem Inhalte. Diese in der empirischen Wirklichkeit so weit durchgreifende Trennbarkeit und Getrenntheit der Thätigkeiten, Richtungen, Zwecke und Handlungen des Geistes kann es einigermaßen entschuldigen, wenn auch die Idee desselben so in sich in Vermögen oder Anlagen oder Thätigkeiten und dergleichen auseinanderfallend aufgefaßt wird; denn er ist als individuelle Existenz, als dieser Einzelne eben diese Endlichkeit, so in getrenntem, sich selbst äußerlichem Daseyn zu seyn. Aber Gott ist nur Dieser Eine, ist nur als dieser Eine Gott; also die subjective Wirklichkeit untrennbar von der Idee und damit ebenso ungetrennt an ihr selber. Hier zeigt sich die Verschiedenheit, die Trennung, Mehrheit der Prädicate, die nur in der Einheit das Subject verknüpft, an ihnen selbst aber in Unterschiedenheit, womit sie selbst in Gegensatz und damit in Widerstreit kämen, wären, somit aufs entschiedenste als etwas Unwahres, und die Mehrheit von Bestimmungen als ungehörige Kategorie.

Die nächste Art, in welcher sich die Zurückführung der

mehreren Bestimmungen Gottes, die sich aus den mehreren Beweisen ergeben, auf den Einen und als in sich einig zu fassenden Begriff darbietet, ist das Gewöhnliche, daß sie auf eine, wie man es nennt, höhere Einheit, d. h. eine abstractere, und da die Einheit Gottes die höchste ist, auf die hiermit abstracteste Einheit zurückgeführt werden sollen. Die abstracteste Einheit aber ist die Einheit selbst; es ergäbe sich daher für die Idee Gottes nur dieß, daß er die Einheit sey, — um dieß als ein Subject oder Seyendes wenigstens auszudrücken, — etwa der Eine, was aber nur gegen Viele gestellt ist, so daß auch der Eine in ihm selbst noch von den Vielen Prädicat seyn könnte; also als Einheit in ihm selbst — etwa eher das Eine, oder auch das Seyn. Aber mit solcher Abstraction der Bestimmung kommen wir nur auf das zurück, daß von Gott nur abstract das Seyn in den Beweisen des Daseyns Gottes das Resultät wäre, oder was dasselbe ist, daß Gott selbst nur das abstracte Eine oder Seyn, das leere Wesen des Verstandes wäre, dem sich die concrete Vorstellung Gottes, gegenüber, die durch solche abstracte Bestimmung nicht befriedigt, gegenüberstellte. Aber nicht nur ist die Vorstellung dadurch unbefriedigt, sondern die Natur des Begriffes selbst, welche, wie sie im Allgemeinen angegeben worden, sich als an ihr selbst concret zeigt, und was als Verschiedenheit und Mehrheit von Bestimmungen äußerlich erscheint, nur die in sich bleibende Entwickelung von ihren Momenten ist. Es ist denn so die innere Nothwendigkeit der Vernunft, welche in dem denkenden Geiste wirksam ist und in ihm diese Mehrheit von Bestimmungen hervortreibt; nur indem dieses Denken die Natur des Begriffes selbst und damit die Natur ihres Verhältnisses und die Nothwendigkeit des Zusammenhanges derselben noch nicht erfaßt hat, erscheinen sie, die an sich Stufen der Entwickelung sind, nur als eine zufällige, auf einander folgende, außer einander fallende Mehrheit, wie dieses Denken auch innerhalb einer jeden dieser Bestimmungen

die Natur des Ueberganges, welcher Beweisen heißt, nur so auffaßt, daß die Bestimmungen in ihrem Zusammenhange doch außer einander bleiben, und sich nur als selbstständige mit einander vermitteln, nicht die Vermittelung mit sich selbst als das wahrhafte letzte Verhältniß in solchem Gange erkennt; was sich als der formelle Mangel dieser Beweise bemerklich machen wird.

Neunte Vorlesung.

Nehmen wir die Verschiedenheit der vorhandenen Beweise über das Daseyn Gottes auf, wie wir sie vorfinden, so treffen wir auf einen wesentlichen Unterschied; ein Theil der Beweise geht vom Seyn zum Gedanken Gottes, d. i. näher vom bestimmten Seyn zum wahrhaften Seyn als dem Seyn Gottes über; der andere von dem Gedanken Gottes, der Wahrheit an sich selbst, zum Seyn dieser Wahrheit. Dieser Unterschied, obgleich derselbe als ein nur sich so vorfindender, zufälliger aufgeführt wird, gründet sich auf eine Nothwendigkeit, die bemerklich zu machen ist. Wir haben nämlich zwei Bestimmungen vor uns, den Gedanken Gottes und das Seyn. Es kann also sowohl von der einen als der anderen ausgegangen werden, in dem Gange, der ihre Verbindung bewerkstelligen soll. Bei dem bloßen Können scheint es gleichgültig, von welcher aus der Weg gemacht werde, ferner auch, wenn auf einem die Verknüpfung zu Stande gekommen, erscheint der andere als überflüssig.

Was aber so zunächst als gleichgültige Zweiheit und als äußerliche Möglichkeit erscheint, hat einen Zusammenhang im Begriffe, so daß die beiden Wege weder gleichgültig gegeneinander sind, nach einen bloß äußerlichen Unterschied ausmachen, noch einer derselben überflüssig ist. Die Natur dieser Nothwendigkeit betrifft nicht einen Nebenumstand; sie hängt mit dem

Innerſten unſeres Gegenſtandes ſelbſt zuſammen, und zunächſt mit der logiſchen Natur des Begriffs; gegen dieſen ſind die zwei Wege nicht bloß verſchiedene überhaupt, ſondern Einſeitigkeit, ſowohl in Beziehung auf die ſubjective Erhebung unſeres Geiſtes zu Gott, als auch auf die Natur Gottes ſelbſt. Wir wollen dieſe Einſeitigkeit in ihrer concreteren Geſtalt in Beziehung auf unſeren Gegenſtand darlegen; es ſind zunächſt nur die abſtracten Kategorien von Seyn und Begriff, deren Gegenſatz und Beziehungsweiſe wir vor uns haben; es ſoll ſich zugleich zeigen, wie dieſe Abſtractionen und deren Verhältniſſe zu einander die Grundlagen des Concreteſten ausmachen und beſtimmen.

Um dies beſtimmter angeben zu können, ſchicke ich die weitere Unterſcheidung voraus, daß es drei Grundweiſen ſind, in denen der Zuſammenhang zweier Seiten oder Beſtimmungen ſteht: die eine iſt das Uebergehen der einen Beſtimmung in ihre andere; die zweite die Relativität derſelben oder das Scheinen der einen an oder in dem Seyn der anderen; die dritte Weiſe aber iſt die des Begriffs oder der Idee, daß die Beſtimmung in ihrer anderen ſo ſich erhält, daß dieſe ihre Einheit, die ſelbſt an ſich das urſprüngliche Weſen beider iſt, auch als die ſubjective Einheit derſelben geſetzt iſt. So iſt keine von ihnen einſeitig, und ſie beide zuſammen machen das Scheinen ihrer Einheit aus, die zunächſt nur ihre Subſtanz, aus ihnen als dem immanenten Scheinen der Totalität, ebenſo ewig ſich reſultirt und unterſchieden von ihnen für ſich als ihre Einheit wird, als dieſe ſich ewig zu ihrem Scheine entſchließt.

Die beiden angegebenen einſeitigen Wege der Erhebung geben daher an ihnen ſelbſt eine gedoppelte Form ihrer Einſeitigkeit; die Verhältniſſe, die daraus hervorgehen, ſind bemerklich zu machen. Was im Allgemeinen geleiſtet werden ſoll, iſt, daß an der Beſtimmung der einen Seite, des Seyns, die andere der Begriff, und umgekehrt an dieſer die erſtere aufgezeigt werde, jede an und aus ihr ſelbſt ſich zu ihrer andern beſtimme.

Wenn nun nur die eine Seite ſich zu der anderen beſtimmte, ſo wäre dieſes Beſtimmen eines Theils nur ein Uebergehen, in dem die erſte ſich verlöre, oder anderen Theils ein Scheinen ihrer hinaus, außer ſich ſelbſt, worin jene zwar ſich für ſich erhielte, aber nicht in ſich zurückkehrte, nicht für ſich ſelbſt jene Einheit wäre. Wenn wir den Begriff mit der concreten Bedeutung Gottes und Seyn in der concreten Bedeutung der Natur nehmen, und das Sichbeſtimmen Gottes zur Natur nur in dem erſten der angegebenen Zuſammenhänge faßten, ſo wäre derſelbe ein Werden Gottes zur Natur; wäre aber nach dem zweiten die Natur nur ein Erſcheinen Gottes, ſo wäre ſie wie im Uebergange nur für ein Drittes, nur für uns die darin liegende Einheit, ſie wäre nicht an und für ſich ſelbſt vorhanden, nicht die wahrhafte vorhin beſtimmte. Wenn wir dieß in concreteren Formen nehmen, und Gott als die Idee für ſich ſeyend vorſtellen, von ihr anfingen, und das Seyn auch als Totalität des Seyns, als Natur faſſen, ſo zeigte ſich der Fortgang von der Idee zur Natur 1. entweder als ein bloßer Uebergang in die Natur, in welcher die Idee verloren, verſchwunden wäre. 2. In Anſehung des Ueberganges, um dieß näher anzugeben, wäre es nur unſere Erinnerung, daß das einfache Reſultat aus einem Anderen hergekommen wäre, das aber verſchwunden iſt; in Anſehung des Erſcheinens wären es wir nur, die den Schein auf ſein Weſen bezögen, ihn in daſſelbe zurückführten. — Oder in einem weiteren Geſichtspunkte: Gott hätte nur eine Natur erſchaffen, nicht einen endlichen Geiſt, — der aus ihr zu ihm zurückkehrt; — er hätte eine unfruchtbare Liebe zu der Welt als zu ſeinem Scheine, der als Schein ſchlechthin nur ein Anderes gegen ihn bliebe, aus dem er ſich nicht wiederſtrahlte, nicht in ſich ſelbſt ſchiene. Und wie ſollte der Dritte, wie ſollten wir es ſeyn, die dieſen Schein auf ſein Weſen bezögen, ihn in ſeinen Mittelpunkt zurückführten und das Weſen ſo erſt ſich ſelbſt erſcheinen, in ſich ſelbſt ſcheinen machten? Was wäre dieß Dritte?

Was wären wir? Ein absolut vorausgesetztes Wissen, überhaupt ein selbstständiges Thun einer formellen, alles in sich selbst befassenden Allgemeinheit, in welche jene an und für sich seyn sollende Einheit selbst nur als Scheinen ohne Objectivität fiele.

Fassen wir das Verhältniß bestimmter, welches in dieser Bestimmung aufgestellt ist, so würde die Erhebung des bestimmten Seyns der Natur und des natürlichen Seyns überhaupt und darunter auch unseres Bewußtseyns, der Thätigkeit dieses Erhebens selbst, zu Gott, eben nur die Religion, die Frömmigkeit seyn, welche subjectiv nur zu ihm sich erhebt, entweder auch nur in Uebergangsweise, um in Ihm zu verschwinden, oder als einen Schein sich Ihn gegenüberzusetzen. In jenem Verschwinden des Endlichen in Ihm, wäre er nur die absolute Substanz, aus der nichts hervorgeht und nichts zu sich wiederkehrt; — und selbst das Vorstellen oder Denken der absoluten Substanz wäre noch ein Zuviel, das selbst zu verschwinden hätte. Wird aber das Reflexionsverhältniß noch erhalten, das Erheben der Frömmigkeit zu ihm, in dem Sinne, daß die Religion als solche, d. h. somit das Subjective für sich das Seyende, Selbstständige bleibt, so ist das zunächst Selbstständige, zu dem sie das Erheben ist, — nur ein von ihr Producirtes, Vorgestelltes, Postulirtes, oder Gedachtes, Geglaubtes, — ein Schein, nicht wahrhaft ein Selbstständiges, das aus sich selbst anfängt, — nur die vorgestellte Substanz, die sich nicht erschließt, und eben damit nicht die Thätigkeit ist, als welche allein in das subjective Erheben als solches fällt; es würde nicht gewußt und anerkannt, daß Gott der Geist ist, der jenes Erheben zu ihm, jene Religion im Menschen selbst erweckt.

Wenn in dieser Einseitigkeit sich auch eine weitere Vorstellung und Entwickelung dessen, was zunächst über die Bestimmung eines Gegenscheins nicht hinausgeht, sich ergäbe, eine Emancipation desselben, worin er seiner Seits gleichfalls als selbstständig und thätig als Nicht-Schein bestimmt würde, so

wäre diesem Selbstständigen nur die relative, somit halbe Beziehung auf seine andere Seite zuerkannt, welche einen unmittheilenden und unmittheilbaren Kern in sich behielte, der nichts mit dem Anderen zu thun hätte; es wäre nur mit der Oberfläche, in der beide Seiten Scheinsweise sich zu einander verhielten, nicht aus ihrem Wesen und durch ihr Wesen, es fehlte sowohl auf beiden Seiten die wahrhafte, totale Rückkehr des Geistes in sich selbst, als er auch die Tiefen der Gottheit nicht erforschte; aber jene Rückkehr in sich und diese Erforschung des Anderen, beides fällt wesentlich zusammen; denn die bloße Unmittelbarkeit, das substantielle Seyn, ist keine Tiefe; die wirkliche Rückkehr in sich macht allein die Tiefe, und das Erforschen selbst des Wesens ist die Rückkehr in sich.

Bei dieser vorläufigen Andeutung des concreteren Sinnes des angeführten Unterschiedes, den unsere Reflexion vorfand, lassen wir es hier bewenden. Worauf aufmerksam zu machen war, ist, daß der Unterschied nicht eine überflüssige Mehrheit ist, daß ferner die daraus zunächst als formell und äußerlich geschöpfte Eintheilung zwei Bestimmungen, Natur, natürliche Dinge, Bewußtseyn zu Gott und von da zurück zum Seyn, enthält, welche zu einem Begriffe gleich nothwendig gehören, ebenso sehr im Gange des subjectiven Ganges des Erkennens, als sie einen ganz objectiven concreten Sinn enthalten, und nach beiden Seiten hin für sich gehalten, die wichtigsten Einseitigkeiten darbieten. In Betreff des Erkennens liegt ihre Ergänzung in der Totalität, die der Begriff ist überhaupt, näher in dem, was von ihm gesagt worden ist, daß seine Einheit als Einheit beider Momente ein Resultat, wie die absoluteste Grundlage, und Resultat beider Momente sey. Ohne aber diese Totalität und deren Forderung vorauszusetzen, wird aus dem Resultate der einen Bewegung, und da wir anfangen, können wir nur einseitig von der einen anfangen, es sich ergeben, daß sie sich selbst, durch ihre eigene dialektische Natur zu der ande-

ren hinübertreibt, aus sich zu dieser Vervollständigung übergeht. Die objective Bedeutung dieses zunächst nur subjectiven Schließens aber wird sich damit zugleich von selbst herausheben, daß die unzulängliche, endliche Form jenes Beweisens aufgehoben wird; die Endlichkeit desselben besteht vor allem in dieser Einseitigkeit seiner Gleichgültigkeit und Trennung von dem Inhalte; mit dem Aufheben dieser Einseitigkeit erhält es auch den Inhalt in seiner Wahrheit in sich; die Erhebung zu Gott ist für sich das Aufheben der Einseitigkeit der Subjectivität überhaupt und zu allererst des Erkennens.

Zu dem Unterschiede, wie er von der formellen Seite als eine Verschiedenheit der Arten von Beweisen des Daseyns Gottes erscheint, ist noch hinzuzufügen, daß von der einen Seite, welche vom Seyn zum Begriffe Gottes übergeht, zwei Gestalten von Beweisen angegeben werden.

Der erste Beweis geht von dem Seyn, welches, als ein zufälliges, sich nicht selbst trägt, und schließt auf ein wahrhaftes, an und für sich nothwendiges Seyn; — der Beweis ex contingentia mundi.

Der andere Beweis geht von dem Seyn aus, insofern es sich nach Zweckbeziehungen bestimmt findet, und schließt auf einen weisen Urheber dieses Seyns, — der teleologische Beweis vom Daseyn Gottes.

Indem noch die andere Seite hinzukömmt, welche den Begriff Gottes zum Ausgangspunkt macht, und auf das Seyn desselben schließt, — der ontologische Beweis, so sind es, indem wir uns von dieser Angabe leiten lassen, — drei Beweise, die wir, und nicht weniger deren Kritik, durch welche sie als abgethan in Vergessenheit gestellt worden sind, zu betrachten haben.

Zehnte Vorlesung.

Die erste Seite der zu betrachtenden Beweise macht die Welt überhaupt und zwar zunächst die Zufälligkeit derselben zu seiner Voraussetzung. Der Ausgangspunkt sind die empirischen Dinge, und das Ganze dieser Dinge, die Welt. Das Ganze hat, je nachdem es bestimmt ist, allerdings einen Vorzug vor seinen Theilen, das Ganze nämlich, als die alle Theile umfassende und sie bestimmende Einheit, wie schon das Ganze eines Hauses, noch mehr das Ganze, das als für sich seyende Einheit ist, wie die Seele des lebendigen Körpers. Aber unter Welt verstehen wir nur das Aggregat der weltlichen Dinge, nur das Zusammen dieser unendlichen Menge von Existenzen, die wir im Anblick vor uns haben, deren jede zunächst selbst als für sich seyend vorgestellt wird. Die Welt begreift die Menschen so sehr in sich als die natürlichen Dinge; als dieß Aggregat, etwa auch nur der letzteren, wird die Welt nicht als Natur vorgestellt, unter der man etwa ein in sich systematisches Ganzes, ein System von Ordnungen und Stufen, und vornehmlich von Gesetzen versteht. Die Welt drückt nur so das Aggregat aus, daß, was sie ist, schlechthin auf der existirenden Menge beruht, so hat sie keinen Vorzug, wenigstens keinen qualitativen Vorzug vor den weltlichen Dingen.

Diese Dinge bestimmen sich uns ferner auf vielfache Weise; zunächst als beschränktes Seyn, als Endlichkeit, Zufälligkeit u. s. f. Von solchem Ausgangspunkte aus erhebt sich der Geist zu Gott. Das beschränkte, das endliche, zufällige Seyn verurtheilt er als ein unwahres Seyn, über welchem das wahrhafte sey; er entflieht in die Region eines andern, schrankenlosen Seyns, welche das Wesen sey, gegen jenes unwesentliche, äußerliche Seyn. Die Welt der Endlichkeit, Zeitlichkeit, Veränderlichkeit, Vergänglichkeit ist nicht das Wahre, sondern das Unendliche, Ewige, Unveränderliche. Wenn auch das, was wir genannt haben, das schrankenlose Seyn, das Unendliche, das Ewige, Unveränderliche, noch nicht hinreicht, die ganze Fülle dessen auszudrücken, was wir Gott nennen, so ist doch Gott schrankenloses Seyn, unendlich, ewig, unveränderlich; die Erhebung geschieht also wenig-

stens zu diesen göttlichen Prädicaten, oder vielmehr zu diesen, wenn auch abstracten, doch allgemeinen Grundlagen seiner Natur, oder wenigstens zu dem allgemeinen Boden, in den reinen Aether, in dem Gott wohnt.

Diese Erhebung überhaupt ist das Factum in dem Menschengeiste, das die Religion ist, aber die Religion nur überhaupt, d. i. ganz abstract; so ist dieß die allgemeine, aber nur die allgemeine Grundlage derselben.

Bei dieser Erhebung als Factum bleibt das Princip des unmittelbaren Wissens stehen, beruft sich und beruht bei demselben als Factum mit der Versicherung, daß es das allgemeine Factum in den Menschen und selbst in allen Menschen sey, welches die innere Offenbarung Gottes im Menschengeiste, und die Vernunft genannt wird. Es ist über dieß Princip schon früher hinreichend geurtheilt worden; hier erinnere ich nur darum noch einmal daran, insofern wir bei dem Factum, um welches es sich handelt, hier stehen. Dieses Factum eben, die Erhebung selbst ist als solche vielmehr unmittelbar die Vermittelung: sie hat das endliche, zufällige Daseyn, die weltlichen Dinge zu ihrem Anfang und Ausgangspunkte, ist der Fortgang von da zu einem Anderen überhaupt. Sie ist somit vermittelt durch jenen Anfang und ist nur die Erhebung zum Unendlichen und in sich selbst Nothwendigen, indem sie nicht bei jenem Anfange, welcher hier allein das Unmittelbare (— und dieß selbst nur, wie sich später bestimmt, relativ —) ist, stehen bleibt, sondern vermittelst des Verlassens und Aufgebens solchen Standpunkts. Diese Erhebung, welche Bewußtseyn ist, ist somit in sich selbst vermitteltes Wissen.

Ueber den Anfang, von dem diese Erhebung ausgeht, ist ferner sogleich auch dieß zu bemerken, daß der Inhalt nicht ein sinnlicher, nicht ein empirisch-concreter der Empfindung oder Anschauung, noch ein concreter der Phantasie ist, sondern es sind die abstracten Gedankenbestimmungen der Endlichkeit und Zufälligkeit der Welt, von denen ausgegangen wird; gleicher Art ist das Ziel, bei dem die Erhebung ankommt, die Unendlichkeit, absolute Nothwendigkeit — Gottes nicht in weiterer reicherer Bestimmung, sondern ganz in diesen allgemeinen Kategorien gedacht. Nach dieser Seite muß gesagt werden, daß die Allgemeinheit des Factums dieser Erhebung ihrer Form nach falsch ist. Z. B. selbst von den Griechen kann man sagen, daß die Gedanken der Unendlichkeit, der an sich selbst seyenden Nothwendigkeit, als des Letzten von Allem nur den Philosophen angehört haben; weltliche Dinge lagen nicht in der abstracten Form von weltlichen Dingen, zufälligen und endlichen Dingen so allgemein vor der Vorstellung, sondern in ihrer empirisch-concretern Gestalt; ebenso Gott nicht in der Gedankenbestimmung des Unendlichen, Ewigen, An-sich-nothwendigen, sondern in bestimmten Gebilden der Phantasie. Noch weniger ist es bei minder gebildeten Völkern der Fall, daß solche allgemeine Formen für sich vor ihrem Bewußtseyn stehen; sie gehen wohl allen Menschen, weil sie denkend sind, wie man zu sagen pflegt, durch den Kopf, sind auch weiter in das Bewußtseyn herausgebildet, wovon der eigenthümliche Beweis ist, wenn sie in der Sprache fixirt sind; aber dann selbst thun sie sich zunächst als Bestimmungen von concreten Gegenständen hervor; sie brauchen nicht als für sich selbst selbstständig im Bewußtseyn fixirt zu seyn. Unserer Bildung erst sind diese Kategorien des Gedankens geläufig und sind allgemein oder allgemein verbreitet. Aber eben diese Bildung, wie nicht weniger die erwahnten in der Selbstständigkeit des vorstellenden Denkens Ungeübtern, haben das nicht als etwas Unmittelbares, sondern durch den vielfachen Gang des Denkens, Studiums der Sprachgewohnheit vermittelt; man hat wesentlich denken gelernt und sich die Gedanken zur Geläufigkeit eingebildet; die Bildung zum abstractern Vorstellen ist ein unendlich mannig-

faltig in sich Vermitteltes. Es ist an diesem Factum der Erhebung ebenso sehr Factum, daß sie Vermittelung ist.

Dieser Umstand, daß die Erhebung des Geistes zu Gott die Vermittelung in ihr selbst hat, ist es, welche zum Beweisen, d. i. zur Auseinandersetzung der einzelnen Momente dieses Processes des Geistes, und zwar in Form des Denkens einlädt. Es ist der Geist in seinem Innersten, nämlich in seinem Denken, der diese Erhebung macht, sie ist der Verlauf von Gedankenbestimmungen; was durch das Beweisen geschehen soll, ist, daß solches denkende Wirken zum Bewußtseyn gebracht, daß dieses davon als von einem Zusammenhang jener Gedankenmomente wisse. Gegen solche Exposition, welche sich im Felde der denkenden Vermittelung entfaltet, erklärt sich sowohl der Glaube, welcher unmittelbare Gewißheit bleiben will, als auch die Kritik des Verstandes, der sich in den Verwickelungen jener Vermittelung zu Hause findet, in der letztern, um die Erhebung selbst zu verwirren. Mit dem Glauben ist zu sagen, daß der Verstand an jenen Beweisen noch so sehr zu mäkeln finden möchte, und sie möchten für sich in ihrer Explication der Erhebung des Geistes vom Zufälligen und Zeitlichen zum Unendlichen und Ewigen noch so mangelhafte Seiten haben, der Geist der Menschenbrust läßt sich diese Erhebung nicht nehmen. Insofern sie dieser Brust vom Verstande verkümmert worden, so hat der Glaube einer Seits derselben zugerufen, fest an dieser Erhebung zu halten und sich nicht um die Mäkelei des Verstandes, aber anderer Seits, um auf das Sicherste zu gehen, auch selbst sich um das Beweisen überhaupt nicht zu bekümmern, und hat gegen dieses im Interesse seiner eigenen Befangenheit sich auf die Seite des kritischen Verstandes geschlagen. Der Glaube läßt sich die Erhebung zu Gott, d. i. sein Zeugniß von der Wahrheit, nicht rauben, weil sie in sich selbst nothwendig, mehr als ein bloßes oder irgend ein Factum des Geistes ist. Facta, innere Erfahrungen giebt es im Geiste und

vielmehr in den Geistern, — und der Geist existirt nicht als ein Abstractum, sondern als die vielen Geister, — unendlich mannigfaltige, die entgegengesetztesten und verworfensten. Schon um das Factum auch als Factum des Geistes, nicht der ephemeren, zufälligen Geister, richtig zu fassen, ist erforderlich, es in seiner Nothwendigkeit zu erfassen; nur sie bürgt für die Richtigkeit auf diesem Boden der Zufälligkeit und der Willkür. Der Boden dieses höhern Factums aber ist ferner für sich der Boden der Abstraction; nicht nur ist es am schwersten, über sie und ihre Zusammenhänge ein bestimmtes und waches Bewußtseyn zu haben, sondern sie für sich ist die Gefahr, und diese ist unabwendbar, wenn die Abstraction einmal eingetreten, die glaubende Menschenbrust einmal von dem Baume der Erkenntniß gekostet hat, das Denken in seiner eigenthümlichen Gestalt, wie es für sich und frei ist, in ihr aufgekeimt ist.

Wenn wir nun der Fassung des innern Ganges des Geistes in Gedanken und den Momenten desselben näher treten, so ist von dem ersten Ausgangspunkte schon bemerkt worden, daß er eine Gedankenbestimmung ist, nämlich überhaupt die Zufälligkeit der weltlichen Dinge; so liegt die erste Form der Erhebung geschichtlich in dem sogenannten kosmologischen Beweise vom Daseyn Gottes vor. Von dem Ausgangspunkt ist gleichfalls angegeben worden, daß von der Bestimmtheit desselben auch die Bestimmtheit des Zieles, zu dem wir uns erheben, abhängt. Die weltlichen Dinge können noch anders bestimmt seyn, so ergäbe sich auch für das Resultat, das Wahre, eine andere Bestimmung; — Unterschiede, die dem wenig gebildeten Denken gleichgültiger seyn können, aber die auf dem Boden des Denkens, auf den wir uns versetzt, das sind, um was es zu thun und worüber Rechenschaft zu geben ist. Wenn die Dinge also als daseyend überhaupt bestimmt würden, so könnte vom Daseyn, als bestimmten Seyn gezeigt werden, daß seine Wahrheit das Seyn selbst, das bestimmungs-, das grenzenlose

Seyn ist. Gott wäre so nur als das Seyn bestimmt, — die abstracteste Bestimmung, mit der die Eleaten bekanntlich angefangen haben. — Am schlagendsten läßt sich an diese Abstraction für den vorhin gemachten Unterschied von innerm Denken an sich und von dem Herausstellen der Gedanken ins Bewußtseyn, erinnern; welchem Individuum geht nicht das Wort: Seyn, aus dem Munde, (das Wetter ist schön! wo bist du? u. s. f. ins Unendliche) in wessen vorstellender Thätigkeit findet sich also diese reine Gedankenbestimmung nicht? — aber eingehüllt in den concreten Inhalt (das Wetter u. s. f. ins Unendliche), von welchem allein das Bewußtseyn in solchem Vorstellen erfüllt ist, von dem es also allein weiß. Einen unendlichen Unterschied von solchem Besitze und Gebrauche der Denkbestimmung: Seyn, macht es, sie für sich zu fixiren und als das Letzte, als das Absolute wenigstens mit oder ohne weiter einen Gott, wie die Eleaten zu wissen. — Weiter die Dinge als endlich bestimmt, so erhöbe sich der Geist aus ihnen zum Unendlichen; sie zugleich als das reale Seyn, so erhöbe er sich zum Unendlichen als dem ideellen oder idealen Seyn. Oder als ausdrücklich als nur unmittelbar seyende überhaupt bestimmt, so erhöbe er sich aus dieser bloßen Unmittelbarkeit als einem Scheine zum Wesen und zu demselben ferner als ihrem Grunde; oder von ihnen als Theilen zu Gott als dem Ganzen, oder als von selbstlosen Aeußerungen zu Gott als zur Kraft, von ihnen als Wirkungen zu ihrer Ursache. Alle diese Bestimmungen werden den Dingen vom Denken gegeben, und ebenso werden von Gott die Kategorien Seyn, Unendliches, Ideelles, Wesen und Grund, Ganzes, Kraft, Ursache gebraucht; sie sind auch von ihm zu gebrauchen, jedoch vorübergehend in dem Sinne, daß ob sie wohl von ihm gelten, Gott, Seyn, Unendliches, Wesen, Ganzes, Kraft u. s. f. wirklich ist, doch seine Natur nicht erschöpfen, er noch tiefer und reicher in sich sey, als diese Bestimmungen ausdrücken. Der

Fortgang von jeder solcher Anfangsbestimmung des Daseyns, als des endlichen überhaupt zu ihrer Endbestimmung, nämlich über das Unendliche in Gedanken, ist ein Beweis ganz in derselben Art zu nennen, als die förmlich mit diesem Namen aufgeführten. Auf solche Art vermehrte sich die Zahl der Beweise weit über die angegebene Mehrheit. Aus welchem Gesichtspunkte nun haben wir diese weitere Vermehrung, die uns so vielleicht unbequem erwüchse, zu betrachten? Abweisen können wir diese Vielheit nicht geradezu; im Gegentheil wenn wir uns einmal auf den Standpunkt der als Beweise anerkannten Gedankenvermittelungen versetzt haben, haben wir Rechenschaft darüber abzulegen, warum solche Aufführung sich auf die angegebene Anzahl und die in ihnen enthaltenen Kategorien beschränkt habe und beschränken könne. Es ist in Ansehung dieser neuen erweiterten Mehrheit zunächst dasselbe zu erinnern, was über die frühere, beschränkter erscheinende gesagt worden ist. Diese Mehrheit von Ausgangspunkten, die sich darbietet, ist nichts anderes, als die Menge von Kategorien, die in dem Felde der logischen Betrachtung zu Hause sind; es ist nur anzugeben, wie sie sich auf diesem zeigen. Sie erweisen sich daselbst, nichts anderes zu seyn, als die Reihe der Fortbestimmungen des Begriffs, und zwar nicht irgend eines Begriffs, sondern des Begriffs an ihm selbst; — die Entwickelung desselben zu einem Außereinander, indem er sich dabei ebenso sehr in sich vertieft; — die eine Seite in diesem Fortgange ist die endliche Bestimmtheit einer Form des Begriffs, die andere deren nächste Wahrheit, die selbst wieder nur eine zwar concretere und tiefere Form als die vorhergehende ist; die höchste Stufe einer Sphäre ist der Anfang zugleich einer höhern. Diesen Fortgang der Begriffsbestimmung entwickelt die Logik in seiner Nothwendigkeit; jede Stufe, die er durchläuft, enthält insofern die Erhebung einer Kategorie der Endlichkeit in ihre Unendlichkeit; sie enthält also ebenso sehr von ihrem Ausgangspunkte aus ei-

nen metaphyſiſchen Begriff von Gott, und indem dieſe Erhebung in ihrer Nothwendigkeit gefaßt iſt, einen Beweis ſeines Seyns; und ebenſo führt ſich das Uebergehen der einen Stufe in ihre höhere durch, als ein nothwendiger Fortgang des concretern und tiefern Beſtimmens, nicht nur als eine Reihe zufällig aufgeleſener Begriffe, — und ein Fortgang zur ganz concreten Wahrheit, zur vollkommenen Manifeſtation des Begriffs, zu der Ausgleichung jener ſeiner Manifeſtationen mit ihm ſelbſt. Die Logik iſt inſofern die metaphyſiſche Theologie, welche die Evolution der Idee Gottes in dem Aether des reinen Gedankens betrachtet, ſo daß ſie eigentlich derſelben, die an und für ſich ſchlechthin ſelbſtſtändig iſt, nur zuſieht.

Dieſe Ausführung ſoll in dieſen Vorleſungen nicht unſer Gegenſtand ſeyn; wir wollten uns hier daran halten, diejenigen Begriffsbeſtimmungen geſchichtlich aufzunehmen, von welchen die Erhebung zu den Begriffsbeſtimmungen, die ihre Wahrheit ſind, und die als Begriffsbeſtimmungen Gottes aufgeführt werden, zu betrachten. Der Grund der allgemeinern Unvollſtändigkeit in jener Aufnahme von den Begriffsbeſtimmungen kann nur der Mangel am Bewußtſeyn ſeyn, über die Natur der Begriffsbeſtimmungen ſelbſt, ihres Zuſammenhangs unter einander, ſo wie über die Natur der Erhebung von ihnen als endlichen zum Unendlichen. Der nähere Grund, daß ſich die Beſtimmung der Zufälligkeit der Welt und der ihr entſprechenden des abſolut nothwendigen Weſens für den Ausgangspunkt und das Reſultat des Beweiſes präſentirt hat, iſt darein zu ſetzen, und dieſer Grund iſt zugleich eine relative Rechtfertigung des ihr gegebenen Vorzugs, — daß die Kategorie des Verhältniſſes der Zufälligkeit und der Nothwendigkeit diejenige iſt, in welche ſich alle Verhältniſſe der Endlichkeit und der Unendlichkeit des Seyns reſumiren und zuſammenfaſſen; die concreteſte Beſtimmung der Endlichkeit des Seyns iſt die Zufälligkeit, und ebenſo iſt die Unendlichkeit des Seyns in

ihrer concreteſten Beſtimmung die Nothwendigkeit. Das Seyn in ſeiner eigenen Weſentlichkeit iſt die Wirklichkeit, und die Wirklichkeit iſt in ſich das Verhältniß überhaupt von Zufälligkeit und Nothwendigkeit, das in der abſoluten Nothwendigkeit ſeine vollkommene Beſtimmung hat. Die Endlichkeit in dieſer Denkbeſtimmung aufgenommen, gewährt den Vortheil, ſo zu ſagen, ſo weit herauspräparirt zu ſeyn, daß ſie auf den Uebergang in ihre Wahrheit, die Nothwendigkeit, an ihr ſelbſt hinweiſt; ſchon der Name der Zufälligkeit, Accidenz, drückt das Daſeyn als ein ſolches aus, deſſen Beſtimmtheit dieß iſt, zu fallen.

Aber die Nothwendigkeit ſelbſt hat ihre Wahrheit in der Freiheit; mit dieſer thut ſich eine neue Sphäre auf, der Boden des Begriffs ſelbſt. Dieſer gewährt dann ein anderes Verhältniß für die Beſtimmung und für den Gang der Erhebung zu Gott, eine andere Beſtimmung des Ausgangspunktes und des Reſultates; — nämlich zunächſt die Beſtimmung des Zweckmäßigen und des Zwecks. Dieſe wird daher die Kategorie für einen weitern Beweis des Daſeyns Gottes ſeyn. Aber der Begriff iſt nicht nur in die Gegenſtändlichkeit verſenkt, wie er als Zweck nur die Beſtimmung der Dinge iſt, ſondern er iſt für ſich, frei von der Objectivität exiſtirend; in dieſer Weiſe iſt er ſich der Ausgangspunkt und ſein Uebergang von eigenthümlicher, ſchon angegebener, Beſtimmung. Daß alſo der erſte, der kosmologiſche Beweis, die Kategorie des Verhältniſſes von Zufälligkeit und abſoluter Nothwendigkeit ſich vornimmt, hat, wie bemerkt, darin ſeine relative Rechtfertigung gefunden, daß daſſelbe die eigenſte, concreteſte, letzte Beſtimmung der Wirklichkeit noch als ſolcher, und daher die Wahrheit der ſämmtlichen abſtractern Kategorien des Seyns iſt und ſie in ſich faßt. So faßt auch die Bewegung dieſes Verhältniſſes die Bewegung der frühern abſtractern Beſtimmungen der Endlichkeit zu den ebenſo noch abſtractern Beſtimmungen der Unendlichkeit in ſich, oder vielmehr iſt abſtract-logiſch die Bewegung,

der Fortgang des Beweises, d. i. die Form des Schließens in allen nur eine und dieselbe, die in ihm sich darstellt.

Einschaltung. *)

Bekanntlich hat die Kritik, welche Kant über die metaphysischen Beweise vom Daseyn Gottes gemacht, die Wirkung gehabt, diese Argumente aufzugeben und daß von ihnen in einer wissenschaftlichen Abhandlung so sehr nicht mehr die Rede ist und man sich der Anführung derselben beinahe zu schämen hat. Ein populärer Gebrauch jedoch wird denselben noch verstattet und ist ganz allgemein, daß bei der Belehrung der Jugend und der Erbauung der ältern Erwachsenen diese Augmentationen angewendet werden, und auch die Beredsamkeit, welche vornehmlich das Herz zu erwärmen und die Gefühle zu erheben bestrebt ist, dieselben als die innern Grundlagen und Zusammenhänge ihrer Vorstellungen nöthig hat und gebraucht. — Schon von dem sogenannten kosmologischen Beweise giebt Kant (Krit. d. r. Vern. 2te Ausg. S. 643.) im Allgemeinen zu, „daß wenn man voraussetze, etwas existire, man der Folgerung nicht Umgang haben könne, daß auch irgend etwas nothwendiger Weise existire und dieß ein ganz natürlicher Schluß sey"; noch mehr aber bemerkt er vom physikotheologischen Beweise, „ebendas. S. 651., daß dieser Beweis jederzeit mit Achtung genannt zu werden verdiene; er sey der älteste, klarste und der gemeinen Menschenvernunft am meisten angemessene; — es würde nicht allein trostlos, sondern auch ganz umsonst seyn, dem Ansehen dieses Beweises etwas anhaben zu wollen." „Die Vernunft kann, räumt er ferner ein, durch keine Zweifel subtiler abgezogener Speculation so niedergedrückt werden, daß sie nicht aus jeder grüblerischen Unentschlossenheit, gleich als aus einem Traume, durch einen Blick, den sie auf die Wunder der Natur und der Majestät des Weltbaues wirft, gerissen werden sollte, um sich von Größe zu Größe bis zur allerhöchsten, vom Bedingten zur Bedingung, bis zum obersten und unbedingten Urheber zu erheben."

*) S. d. Vorr. zum 1. Theil. S. XII.

Wenn der zuerst angeführte Beweis eine unumgängliche Folgerung ausdrücke, von der man nicht Umgang nehmen könne, und es ganz umsonst seyn würde, dem Ansehen des zweiten etwas anhaben zu wollen, und die Vernunft nie so soll niedergedrückt werden können, um sich dieses Ganges zu entschlagen, und sich in ihm nicht zum unbedingten Urheber zu erheben: so müßte es doch wunderbar sein, wenn man jene Forderung doch umgehen, wenn die Vernunft doch so niedergedrückt werden müßte, diesem Beweis kein Ansehen mehr einzuräumen. — So sehr es aber ein Fehler gegen die gute Gesellschaft der Philosophen unserer Zeit scheinen kann, jener Beweise noch zu erwähnen, so sehr scheint Kantische Philosophie und die Kantischen Widerlegungen jener Beweise gleichfalls etwas zu seyn, das längst abgethan ist, und darum nicht mehr zu erwähnen sey. — In der That aber ist es die Kantische Kritik allein, welche diese Beweise auf eine wissenschaftliche Weise verdrängt hat, und welche selbst auch die Quelle der andern kürzern Weise, sie zu verwerfen, geworden ist, der Weise nämlich, welche das Gefühl allein zum Richter der Wahrheit macht und den Gedanken nicht nur für entbehrlich, sondern für verdammlich erklärt. Insofern es also ein Interesse hat, die wissenschaftlichen Gründe kennen zu lernen, wodurch jene Beweise ihr Ansehen verloren haben, so ist es nur eine Kantische Kritik, welche man in Betracht zu nehmen hat.

Es ist aber noch zu bemerken, daß die gewöhnlichen Beweise, welche Kant seiner Kritik unterwirft, und zwar von ihnen zunächst der kosmologische und der physikotheologische, als deren Gang hier in Betracht kommt, concretere Bestimmungen, wie schon der kosmologische die Bestimmungen von zufälliger Existenz und von absolut nothwendigem Wesen, enthalten, als

die abſtracten, nur qualitativen Beſtimmungen der Endlichkeit und Unendlichkeit — und es iſt bemerkt worden, daß, wenn die Gegenſätze auch als das Bedingte und Unbedingte, oder Accidenz und Subſtanz ausgedrückt werden, ſie hier doch nur jene qualitative Bedeutung haben ſollen. Es kommt daher hier nur weſentlich auf den formellen Gang der Vermittelung im Beweiſe an, indem ohnehin in jenen metaphyſiſchen Schlüſſen und auch in der Kantiſchen Kritik der Inhalt und die dialektiſche Natur der Beſtimmungen ſelbſt nicht in Betracht kommt; es wäre aber dieſe dialektiſche Natur allein, von welcher die Vermittelung wahrhaft geführt, ſo wie beurtheilt werden müßte. — Uebrigens iſt die Art und Weiſe, wie die Vermittelung in jenen metaphyſiſchen Argumentationen, ſo wie in der Kantiſchen Beurtheilung derſelben aufgefaßt wird, in allen den mehrern Beweiſen vom Daſeyn Gottes, — nämlich der Klaſſe derſelben, welche von einem gegebenen Daſeyn ausgehen, im Ganzen dieſelbe, und indem wir hier die Art dieſes Verſtandesſchluſſes näher betrachten, ſo iſt derſelbe auch für die andern Beweiſe abgethan und wir brauchen bei ihnen dann nur auf den nähern Inhalt der Beſtimmungen allein unſer Augenmerk zu richten.

Die Kantiſche Kritik des kosmologiſchen Beweiſes ſcheint ſogleich für die Betrachtung um ſo intereſſanter, da ſich darin nach Kant (S. 637.) „ein ganzes Neſt don dialektiſchen Anmaßungen verborgen halten ſolle, welches jedoch die transcendentale Kritik leicht entdecken und zerſtören könne.“ Ich wiederhole zuerſt den gewöhnlichen Ausdruck dieſes Beweiſes, wie ihn auch Kant anführt, (S. 632.) der ſo lautet: Wenn etwas exiſtirt, (nicht bloß exiſtirt, ſondern a contingentia mundi, — als zufälliges beſtimmt iſt) ſo muß auch ein ſchlechterdings nothwendiges Weſen exiſtiren. Nun exiſtire zum Mindeſten ich ſelbſt, alſo exiſtirt ein abſolut vernünftiges Weſen. Kant bemerkt zuerſt, daß der Unterſatz eine Erfahrung enthalte, und der Oberſatz die Schlußfolge aus einer Erfahrung

überhaupt auf das Daſeyn des Nothwendigen, der Beweis ſomit nicht gänzlich a priori geführt ſey, — eine Bemerkung, die ſich auf die früher bemerkte Beſchaffenheit dieſer Argumentation überhaupt bezieht, nur die Eine Seine der ganzen wahrhaften Vermittelung aufzunehmen.

Die nächſte Bemerkung betrifft einen Hauptumſtand bei dieſer Argumentation, welcher bei Kant ſo erſcheint, daß nämlich das nothwendige Weſen, als nothwendig nur auf einzige Weiſe, d. i. in Anſehung aller möglichen entgegengeſetzten Prädicate nur durch eines derſelben beſtimmt werden könnte, und von einem ſolchen Dinge nur ein einziger Begriff möglich ſey, nämlich der des allerrealſten Weſens, welcher ſogenannte Begriff bekanntlich das Subject des (hier viel ſpäter zu betrachtenden) ontologiſchen Beweiſes ausmacht.

Gegen dieſe letztere weitere Beſtimmung des nothwendigen Weſens iſt es zuerſt, daß Kant ſeine Kritik als gegen einen bloß vernünftelnden Fortgang richtet. Jener empiriſche Beweisgrund könne nämlich nicht lehren, was das nothwendige Weſen für Eigenſchaften habe, die Vernunft nehme zu dieſem Behuf gänzlich Abſchied von ihm und forſche hinter lauter Begriffen, was ein abſolut nothwendiges Weſen für Eigenſchaften haben müſſe, welches unter allen möglichen Dingen die Requiſite zu einer abſoluten Nothwendigkeit in ſich habe. — Man könnte das vielfach Ungebildete, das in dieſen Ausdrücken herrſcht, noch ſeiner Zeit zur Laſt legen und dafür halten wollen, daß dergleichen in wiſſenſchaftlichen und philoſophiſchen Darſtellungen unſerer Zeit nicht mehr vorkomme. Allerdings wird man heutigstags Gott nicht mehr als ein Ding qualificiren, und nicht unter allen möglichen Dingen herumſuchen, welches ſich für den Begriff Gottes paſſe, man wird wohl von Eigenſchaften dieſes oder jenes Menſchen, oder der Chinarinde u. ſ. f., aber in philoſophiſchen Darſtellungen etwa nicht mehr von Eigenſchaften in Bezie-

hung auf Gott als ein Ding sprechen. Allein desto mehr kann man noch immer von Begriffen in dem Sinne bloß abstracter Denkbestimmungen sprechen hören, so daß hiernach nicht anzugeben ist, was es für einen Sinn haben soll, wenn nach dem Begriffe einer Sache gefragt wird, wenn überhaupt ein Gegenstand begriffen werden soll. Ganz aber ist es in die allgemeinen Grundsätze oder vielmehr in den Glauben der Zeit übergegangen, es der Vernunft zum Vorwurfe, ja zum Verbrechen anzurechnen, daß sie ihre Forschungen in lauter Begriffen anstelle, mit andern Worten, daß sie auf eine andere Weise thätig sey, als durch die Sinne wahrzunehmen, und einbilderisch, dichterisch u. s. f. zu seyn. Bei Kant sieht man in seinen Darstellungen doch noch die bestimmten Voraussetzungen, von denen er ausgeht, und eine Consequenz des raisonnirenden Fortgangs, so daß ausdrücklich durch Gründe erkannt und bewiesen, eine Einsicht nur aus Gründen hervorgehen, die Einsicht überhaupt philosophischer Art seyn soll, wogegen man auf der Heerstraße des Wissens unserer Zeit nur Orakelsprüchen der Gefühle und Versicherungen eines Subjects begegnet, welches die Prätension hat, im Namen aller Menschen zu versichern, und eben darum mit seinen Versicherungen auch allen zu gebieten. Von irgend einer Präcision der Bestimmungen und ihres Ausdrucks und einem Anspruch auf Consequenz und Gründe kann bei solchen Quellen der Erkenntniß nicht die Rede seyn.

Der angeführte Theil der Kantischen Kritik hat den bestimmten Sinn, erstlich daß jener Beweis nur bis zu einem nothwendigen Wesen führe, daß aber solche Bestimmung von dem Begriffe Gottes, nämlich der Bestimmung des allerrealsten Wesens, unterschieden sey, und dieser aus jenem durch lauter Begriffe von der Vernunft gefolgert werden müsse. — Man sieht sogleich, daß wenn jener Beweis nicht weiter führte, als bis zum absolut-nothwendigen Wesen, weiter nichts einzuwenden wäre, als daß eben die Vorstellung von Gott, die sich auf

diese Bestimmung beschränkte, allerdings noch nicht so tief sey, als wir, deren Begriff von Gott mehr in sich schließt, verlangen; es wäre leicht möglich, daß Individuen und Völker früherer Zeit, oder unserer Zeit, welche noch außer dem Christenthum und unserer Bildung leben, keinen tiefern Begriff von Gott hätten; für solche wäre jener Beweis somit genugthuend. Wenigstens wird man zugeben können, daß Gott und nur Gott das absolut nothwendige Wesen sey, wenn diese Bestimmung auch die christliche Vorstellung nicht erschöpfte, welche in der That auch noch tieferes in sich schließt, als jene metaphysische Bestimmung der sogenannten natürlichen Theologie, ohnehin auch als das, was das moderne unmittelbare Wissen und Glauben von Gott anzugeben weiß. Es ist selbst die Frage, ob das unmittelbare Wissen auch nur soviel von Gott sagen mag, daß er das absolut nothwendige Wesen sey, wenigstens wenn der eine unmittelbar soviel von Gott weiß, so kann ebenso gut der andere unmittelbar nicht soviel davon wissen, ohne daß ein Recht vorhanden wäre, ihm mehr zuzumuthen, denn ein Recht führt Gründe und Beweise, d. i. Vermittelungen des Wissens mit, und die Vermittelungen sind von jenem unmittelbaren Wissen ausgeschlossen und verpönt.

Wenn aber aus der Entwickelung dessen, was in der Bestimmung vom absolut-nothwendigen Wesen enthalten ist, nach richtiger Folgerung weitere Bestimmungen sich ergeben, was sollte der Annahme und Ueberzeugung derselben sich entgegenstellen können? Der Beweisgrund sey empirisch, aber wenn der Beweis selbst für sich ein richtiges Folgern ist, und durch dasselbe einmal das Daseyn eines nothwendigen Wesens feststeht, so forscht allerdings von dieser Grundlage aus die Vernunft aus lauter Begriffen, aber nur dann wird ihr dieß für ein Unrecht angerechnet werden, wenn der Vernunftgebrauch überhaupt für ein Unrecht angesehen wird, und in der That geht die Herabsetzung der Vernunft bei Kant so weit, wie bei

der Ansicht, welche alle Wahrheit auf das unmittelbare Wissen einschränkt.

Die Bestimmung aber des sogenannten allerrealsten Wesens ist leicht aus der Bestimmung des absolut-nothwendigen Wesens, oder auch aus der Bestimmung des Unendlichen, bei der wir stehen geblieben, abzuleiten; denn alle und jede Beschränktheit enthält eine Beziehung auf ein Anderes und widerstreitet sonach der Bestimmung des Absolut-Nothwendigen und Unendlichen. Das wesentliche Blendwerk im Schließen, das in diesem Beweise vorhanden seyn soll, sucht nun Kant in dem Satze, daß jedes schlechthin nothwendige Wesen zugleich das allerrealste Wesen sey, und sey dieser Satz der nervus probandi des kosmologischen Beweises; das Blendwerk aber will er auf die Weise aufdecken, daß, da ein allerrealstes Wesen von einem andern in keinem Stücke unterschieden, jener Satz sich auch schlechthin umkehren lassen, d. i. ein jedes (d. h. schlechtweg das) allerrealste Wesen ist schlechthin nothwendig, oder das allerrealste Wesen, als welches nur durch den Begriff bestimmt ist, muß auch die Bestimmung der absoluten Nothwendigkeit in sich enthalten. Dieß aber ist der Satz und Gang des ontologischen Beweises vom Daseyn Gottes, als welcher darin besteht, von dem Begriffe aus und durch den Begriff den Uebergang ins Daseyn zu machen. Zur Unterlage habe der kosmologische Beweis den ontologischen, indem er uns verhieß einen neuen Fußsteig zu führen, bringt er uns nach einem kleinen Umschweif wieder auf den alten zurück, den er nicht habe anerkennen wollen und den wir um seinetwillen sollen verlassen haben.

Man sieht, der Vorwurf trifft den kosmologischen Beweis, weder insofern als derselbe für sich nur bis zur Bestimmung von dem absolut-Nothwendigen fortgeht, noch insofern als aus dieser durch Entwickelung zur weitern Bestimmung des Allerrealsten fortgegangen wird. Was diesen Zusammenhang der beiden angegebenen Bestimmungen betrifft, als worauf der Kantische Vorwurf direct gerichtet ist, so geht es nach der Art des Beweisens ganz wohl an, daß der Uebergang von einer feststehenden Bestimmung zu einer zweiten, von einem bereits bewiesenen Satze zu einem andern sich sehr wohl aufzeigen läßt, daß aber die Erkenntniß nicht ebenso von dem zweiten zu dem erstern zurückgehen, den zweiten nicht aus dem erstern zu folgern vermag. Von Euklid wird der Satz von dem bekannten Verhältniß der Seiten des rechtwinklichten Dreiecks zuerst so bewiesen, daß von dieser Bestimmtheit des Dreiecks ausgegangen und das Verhältniß der Seiten daraus gefolgert wird; hierauf wird auch der umgekehrte Satz bewiesen, so daß jetzt von diesem Verhältniß ausgegangen und daraus die Rechtwinklichkeit des Dreiecks, dessen Seiten jenes Verhältniß haben, hergeleitet wird, jedoch so, daß der Beweis dieses zweiten Satzes den ersten voraussetzt und gebraucht; das andere Mal wird solcher Beweis des umgekehrten Satzes gleichfalls mit Voraussetzung des ersten apagogisch geführt, wie sich der Satz, daß, wenn in einer geradlinigten Figur die Summe der Winkel gleich zwei rechten ist, die Figur ein Dreieck ist, leicht aus dem zuvor bewiesenen Satze, daß in einem Dreieck die drei Winkel zusammen zwei rechte ausmachen, apagogisch zeigen läßt. Wenn von einem Gegenstand ein Prädicat bewiesen worden, so ist es ein weiterer Umstand, daß solches jenem ausschließlich zukomme, und nicht nur eine der Bestimmungen des Gegenstandes, die auch andern zukommen könne, sey, sondern zu dessen Definition gehöre. Dieser Beweis könnte verschiedene Wege zulassen, ohne gerade den einzigen, aus dem Begriffe der zweiten Bestimmung ausgehen zu müssen. Ohnehin hat bei dem Zusammenhange des sogenannten allerrealsten Wesens mit dem absolutnothwendigen Wesen, von diesem letztern nur die Eine Seite desselben sollen in directen Betracht genommen werden, und gerade diejenige nicht, in Ansehung deren Kant die von ihm im

ontologischen Beweise gefundene Schwierigkeit herbeibringt. In der Bestimmung des absolut-nothwendigen Wesens ist nämlich die Nothwendigkeit Theils seines Seyns, Theils seiner Inhaltsbestimmungen enthalten. Wenn nach dem weitern Prädicat, der allumfassenden, uneingeschränkten Realität, gefragt wird, so betrifft dieses nicht das Seyn als solches, sondern das was ferner als Inhaltsbestimmung zu unterscheiden ist; das Seyn steht im kosmologischen Beweise bereits für sich fest, und das Interesse von der absoluten Nothwendigkeit auf die All-Realität und von dieser zu jener überzugehen, bezieht sich nur auf diesen Inhalt, nicht auf das Seyn. Das Mangelhafte des ontologischen Beweises setzt Kant darein, daß in dessen Grundbestimmung, dem All der Realitäten, das Seyn gleichfalls als eine Realität begriffen wird; im kosmologischen Beweise aber hat man dieses Seyn schon anderwärts her; insofern er die Bestimmung der All-Realität zu seinem absolut-Nothwendigen hinzufügt, so bedarf er es gar nicht, daß das Seyn als eine Realität bestimmt und in jener All-Realität befaßt genommen werde.

Kant fängt bei seiner Kritik auch nur von diesem Sinne des Fortgangs von der Bestimmung des absolut-Nothwendigen zur unbegrenzten Realität an, indem er, wie vorhin angeführt, (S. 634.), das Interesse dieses Fortgehens darein setzt, aufzusuchen, welche Eigenschaften das absolut-nothwendige Wesen habe, nachdem der kosmologische Beweis für sich nur einen einzigen Schritt, nämlich zum Daseyn eines absolut-nothwendigen Wesens überhaupt gethan habe, aber nicht lehren könnte, was dieses für Eigenschaften habe. Man muß es deswegen für falsch erkennen, daß, wie Kant behauptet, der kosmologische Beweis auf dem ontologischen beruhe, oder auch nur, daß er dessen zu seiner Ergänzung, nämlich nach dem, was er überhaupt leisten soll, bedürfe. Daß aber mehr geleistet werden soll, als er leiste, dieß ist eine weitere Betrachtung, und dieß Weitere besteht allerdings in dem Momente, welches der ontologische enthält; aber es ist nicht dieß höhere Bedürfniß, welches Kant demselben entgegenhält, sondern er argumentirt nur aus Gesichtspunkten, die innerhalb der Sphäre dieses Beweises stehen, und die ihn nicht treffen.

Aber das Angeführte ist nicht das Einzige, was Kant gegen diese kosmologische Argumentation vorbringt (S. 637.), sondern deckt die „weiteren Anmaßungen" auf, deren „ein ganzes Nest" in derselben stecken soll.

Vors Erste befindet sich darin der transcendentale Grundsatz, vom Zufälligen auf eine Ursache zu schließen; dieser Grundsatz habe aber nur in der Sinnenwelt Bedeutung, außerhalb derselben aber auch nicht einmal einen Sinn. Denn der bloß intellectuelle Begriff des Zufälligen könne gar keinen synthetischen Satz, wie den der Causalität, hervorbringen, welcher Satz bloß Bedeutung und Gebrauch in der Sinnenwelt habe, sie aber dazu dienen solle, um über die Sinnenwelt hinauszukommen. — Das Eine, was hier behauptet wird, ist die bekannte Kantische Hauptlehre, von der Unstatthaftigkeit mit dem Denken über das Sinnliche hinauszugehen, und von der Beschränktheit des Gebrauchs und der Bedeutung der Denkbestimmungen auf die Sinnenwelt. Die Auseinandersetzung dieser Lehre gehört nicht in diese Abhandlung; was aber darüber zu sagen ist, läßt sich in die Frage zusammenfassen, wenn das Denken nicht über die Sinnenwelt hinauskommen soll, so wäre im Gegentheil vor Allem begreiflich zu machen, wie das Denken in die Sinnenwelt hereinkomme? Das Andere, was gesagt wird, ist, daß der intellectuelle Begriff vom Zufälligen keinen synthetischen Satz, wie den der Causalität, hervorbringen könne. In der That ist es die intellectuelle Bestimmung der Zufälligkeit, unter welcher diese zeitliche, dem Wahrnehmen vorliegende Welt gefaßt wird, und mit dieser Bestimmung selbst, als einer intellectuellen, ist das Denken selbst schon über die Sinnenwelt als solche hinausgegangen, und hat sich in eine andere

Sphäre versetzt, ohne nöthig zu haben, erst hintennach durch die weitere Bestimmung der Causalität über die Sinnenwelt hinauskommen zu wollen. — Alsdann aber soll dieser intellectuelle Begriff des Zufälligen nicht fähig seyn, einen synthetischen Satz, wie den der Causalität, hervorzubringen. In der That aber ist von dem Endlichen zu zeigen, daß es durch sich selbst, — durch das, was es seyn soll, durch seinen Inhalt selbst zum Anderen seiner, zum Unendlichen sich hinüberbewege; — was das ist, was bei der Kantischen Form von einem synthetischen Satze zu Grunde liegt. Das Zufällige hat dieselbe Natur; es ist nicht nöthig, die Bestimmung der Causalität für das Andere zu nehmen, in welches die Zufälligkeit übergeht; vielmehr ist dieß Andere desselben zunächst die absolute Nothwendigkeit, und dann sogleich die Substanz. Das Substantialitäts-Verhältniß ist aber selbst eine der synthetischen Beziehungen, welche Kant als die Kategorien aufführt; was nichts anderes heißt, als daß „die bloß intellectuelle Bestimmung des Zufälligen" — denn die Kategorien sind wesentlich Denkbestimmungen, — den synthetischen Satz der Substantialität hervorbringt; — so wie Zufälligkeit gesetzt ist, so ist Substantialität gesetzt. — Dieser Satz, der ein intellectuelles Verhältniß, eine Kategorie, ist, wird hier freilich nicht in dem, — ihm heterogenen Elemente, in der Sinnenwelt gebraucht, sondern in der intellectuellen Welt, in welcher er zu Hause gehört; wenn er sonst keinen Mangel hätte, so hätte er vielmehr für sich selbst schon das absolute Recht, in der Sphäre, in der von Gott die Rede ist, der nur im Gedanken und im Geiste aufgefaßt werden kann, angewendet zu werden, gegen seine Anwendung in dem ihm fremden, dem sinnlichen Elemente.

Der zweite trügliche Grundsatz, den Kant bemerklich macht (S. 637.), sey der Schluß, von der Unmöglichkeit einer unendlichen Reihe übereinander gegebener Ursachen in der Sinnenwelt, auf eine erste Ursache zu schließen. Hierzu sollen uns

die Principien des Vernunftgebrauchs selbst in der Erfahrung nicht berechtigen, viel weniger können wir diesen Grundsatz über sie hinaus ausdehnen. — Gewiß können wir innerhalb der Sinnenwelt und der Erfahrung nicht auf eine erste Ursache schließen, denn in dieser als der endlichen Welt kann es nur bedingte Ursachen geben. Gerade deswegen aber wird die Vernunft nicht nur berechtigt, sondern getrieben, in die intelligible Sphäre überzugehen, oder vielmehr sie ist überhaupt nur in solcher zu Hause, und sie geht nicht über die Sinnenwelt hinaus, sondern sie mit ihrer Idee einer ersten Ursache befindet sich schlechthin in einem andern Boden, und es hat nur einen Sinn von Vernunft zu versprechen, insofern sie und ihre Idee unabhängig von der Sinnenwelt und selbstständig an und für sich gedacht wird.

Das Dritte, was Kant der Vernunft in diesem Beweise zur Last legt, ist die falsche Selbstbefriedigung, welche sie dadurch finde, daß sie in Ansehung der Vollendung der Reihe endlich alle Bedingung wegschaffe, indem doch ohne Bedingung keine Nothwendigkeit stattfinden könne, und daß, da man nun nichts weiter begreifen könne, dieses für eine Vollendung des Begriffs annehme. — Allerdings, wenn von unbedingter Nothwendigkeit, einem absolut nothwendigen Wesen, die Rede ist, so kann dieß nur geschehen, indem es als unbedingt gefaßt, d. h. von ihm die Bestimmung von Bedingungen hinweggeschafft wird. Aber, fügt Kant hinzu, ein Nothwendiges kann nicht ohne Bedingungen Statt finden; — eine solche Nothwendigkeit, welche auf Bedingungen, nämlich ihr äußerlichen, beruht, ist nur eine äußerliche, bedingte Nothwendigkeit eine unbedingte absolute ist nur diejenige, welche ihre Bedingungen, wenn man noch ein solches Verhältniß bei ihr gebrauchen will, in sich selbst enthält. Der Knoten ist hier allein das wahrhaft dialektische, oben angegebene Verhältniß, daß die Bedingung, oder wie sonst das zufällige Daseyn, oder das Endliche bestimmt werden kann, eben

dieß iſt, ſich ſelbſt zum Unbedingten, Unendlichen aufzuheben, alſo im Bedingten ſelbſt das Bedingen, im Vermitteln die Vermittelung wegzuſchaffen. Aber Kant iſt nicht über das Verſtandesverhältniß zu dem Begriffe dieſer unendlichen Negativität hindurchgedrungen. — Im Verfolg (S. 641.) ſagt er, wir können uns des Gedankens nicht erwehren, ihn aber auch nicht ertragen, daß ein Weſen, welches wir uns als das Höchſte vorſtellen, gleichſam zu ſich ſelbſt ſage: Ich bin von Ewigkeit zu Ewigkeit, außer mir iſt nichts, als was durch meinen Willen exiſtirt; aber woher bin ich denn? — Hier ſinke alles unter uns, und ſchwebe haltungslos bloß vor ſpeculativer Vernunft, der es nichts koſte, die größte wie die kleinſte Vollkommenheit verſchwinden zu laſſen. — Was die ſpeculative Vernunft vor allem aus muß ſchwinden laſſen, iſt eine ſolche Frage: woher bin ich denn? dem abſolut Nothwendigen, Unbedingten in den Mund zu legen. Als ob das, außer welchem Nichts als durch ſeinen Willen exiſtirt, das, was ſchlechthin unendlich iſt, über ſich hinaus nach einem Anderen ſeiner ſich umſehe und nach einem Jenſeits ſeiner frage.

Kant bricht übrigens in dem Angeführten gleichfalls in die ihm mit Jacobi zunächſt gemeinſchaftliche und dann zur allgemeinen Heerſtraße gewordene Anſicht aus, daß da, wo das Bedingtſeyn und das Bedingen nicht Statt finde, auch nichts mehr zu begreifen ſey, mit anderen Worten, da, wo das Vernünftige anfängt, die Vernunft ausgehe.

Der vierte Fehler, den Kant aushebt, betrifft die angebliche Verwechslung der logiſchen Möglichkeit des Begriffs von aller Realität mit der tranſcendentalen — Beſtimmungen, von welchen bei Betrachtung der Kantiſchen Kritik des ontologiſchen Beweiſes weiter unten zu handeln iſt.

Dieſer Kritik fügt Kant (S. 642.) die auf ſeine Weiſe gemachte Entdeckung und Erklärung des dialektiſchen Scheins in allen tranſcendentalen Beweiſen vom Daſeyn

eines nothwendigen Weſens hinzu — eine Erklärung, in der nichts Neues vorkommt, und wir nach der Weiſe Kants überhaupt, unaufhörlich eine und dieſelbe Verſicherung, daß wir das Ding an ſich nicht denken können, zu wiederholen bekommen.

Er nennt den kosmologiſchen Beweis (wie den ontologiſchen) einen tranſcendentalen, weil er unabhängig von empiriſchen Principien, nämlich nicht aus irgend einer beſonderen Beſchaffenheit der Erfahrung, ſondern aus lauter Vernunftprincipien geführt werden ſoll und die Anleitung, daß nämlich die Exiſtenz durchs empiriſche Bewußtſeyn gegeben iſt, ſogar verlaſſe, um ſich auf lauter reine Begriffe zu ſtützen. Wie könnte ſich wohl das philoſophiſche Beweiſen beſſer benehmen, als ſich nur auf reine Begriffe zu ſtützen? Aber Kant will damit dieſem Beweiſen vielmehr das Schlimmſte nachgeſagt haben. Was nun aber den dialektiſchen Schein ſelbſt betrifft, deſſen Entdeckung Kant hier giebt, ſo ſoll er darin beſtehen, daß ich zwar zu dem Exiſtirenden überhaupt etwas Nothwendiges annehmen müſſe, kein einziges Ding aber ſelbſt als an ſich nothwendig denken könne, daß ich das Zurückgehen zu den Bedingungen der Exiſtenz niemals vollenden könne, ohne ein nothwendiges Weſen anzunehmen, aber von demſelben niemals anfangen könne.

Man muß dieſer Bemerkung die Gerechtigkeit widerfahren laſſen, daß ſie das weſentliche Moment enthält, auf das es ankommt. Was an ſich nothwendig iſt, muß ſeinen Anfang in ſich ſelbſt zeigen, ſo aufgefaßt werden, daß ſein Anfang in ihm ſelbſt nachgewieſen werde. Dieß Bedürfniß iſt auch das einzige intereſſante Moment, welches man annehmen muß, daß es der vorhin betrachteten Quälerei, zeigen zu wollen, daß der kosmologiſche Beweis ſich auf den ontologiſchen ſtütze, zu Grunde gelegen habe. Die Frage iſt allein, wie es anzufangen ſey, aufzuzeigen, daß etwas von ſich ſelbſt anfange, oder vielmehr

wie es zu vereinigen sey, daß das Unendliche ebenso von einem Andern, als darin nur von sich selbst ausgehe.

Was nun die sogenannte Erklärung und respective Auflösung dieses Scheins betrifft, so ist sie von derselben Beschaffenheit, als die Auflösung, welche er von dem, was er Antinomien der Vernunft genannt, gegeben hat. Wenn ich nämlich (S. 644.) zu den existirenden Dingen überhaupt etwas Nothwendiges denken muß, kein Ding aber an sich selbst als nothwendig zu denken befugt bin, so folgt daraus unvermeidlich, daß — Nothwendigkeit und Zufälligkeit nicht die Dinge selbst angehen und treffen müsse, weil sonst ein Widerspruch vorgehen würde. Es ist diese Zärtlichkeit gegen die Dinge, welche auf diese keinen Widerspruch will kommen lassen; obgleich selbst die oberflächlichste, wie die tiefste Erfahrung überall zeigt, daß diese Dinge voller Widersprüche sind. — Weiter folgert dann Kant, „daß keiner dieser beiden Grundsätze, der Zufälligkeit und Nothwendigkeit, objectiv sey, sondern sie allenfalls nur subjective Principien der Vernunft seyn können, nämlich einer Seits niemals anderswo, als bei einer a priori vollendeten Erklärung aufzuhören, anderer Seits aber auch solche Vollendung niemals zu hoffen, nämlich im Empirischen nicht." — So ist also der Widerspruch ganz unaufgelöst gelassen und behalten, aber von den Dingen ist er in die Vernunft geschoben. Wenn der Widerspruch, wie er hier dafür gilt, und wie er es auch ist, wenn er nicht zugleich auch aufgelöst ist, — ein Mangel ist, so wäre der Mangel in der That eher auf die sogenannten Dinge — die Theils nur empirisch und endlich, Theils aber das unmächtige, sich nicht zu manifestiren vermögende Ding-an-sich, sind, zu schieben, als auf die Vernunft, welche, wie Kant selbst sie ansieht, das Vermögen der Ideen, des Unbedingten, Unendlichen ist. In der That aber vermag die Vernunft allerdings den Widerspruch zu ertragen, jedoch freilich

auch zu lösen, und die Dinge wenigstens wissen ihn auch zu tragen, oder vielmehr sind nur der existirende Widerspruch, und zwar jener Kantische Schemen des Dinges-an-sich ebenso gut als die empirischen Dinge — und nur insofern sie vernünftig sind, lösen sie denselben zugleich auch in sich auf.

In der Kantischen Kritik des kosmologischen Beweises sind die Momente wenigstens zur Sprache gebracht, auf welche es ankommt. Wir haben nämlich zwei Umstände darin gesehen, erstlich, daß im kosmologischen Argument vom Seyn als einer Voraussetzung ausgegangen und von demselben zum Inhalte, dem Begriffe Gottes, fortgegangen wird, und zweitens, daß Kant der Argumentation Schuld giebt, daß sie auf dem ontologischen Beweise beruhe, d. i. dem Beweis, worin der Begriff vorausgesetzt wird, und von demselben zum Seyn übergegangen wird. Indem, nach dem dermaligen Standpunkte unserer Untersuchung, der Begriff Gottes noch keine weitere Bestimmung hat, als die des Unendlichen, so ist das, um was es sich handelt, überhaupt das Seyn des Unendlichen. Nach dem angegebenen Unterschiede wäre das eine Mal das Seyn, mit welchem angefangen wird, und welches als das Unendliche bestimmt werden soll, das andere Mal das Unendliche, mit dem angefangen wird, und welches als seyend bestimmt werden soll. Näher erscheint in dem kosmologischen Beweise das endliche Seyn als der empirisch aufgenommene Ausgangspunkt, der Beweis hebt, wie Kant sagt (S. 633.), eigentlich von der Erfahrung an, um seinen Grund recht sicher zu legen. Dieß Verhältniß ist aber näher auf die Form des Urtheils überhaupt zurückzuführen. In jedem Urtheil nämlich ist das Subject eine vorausgesetzte Vorstellung, welche im Prädicate bestimmt, d. h. von der auf eine allgemeine Weise durch den Gedanken bestimmt, d. h. Inhaltsbestimmungen desselben angegeben werden sollen, — wenn auch diese allgemeine Weise — wie bei sinnlichen Prädicaten, Roth, Hart u. s. f.,

d. i. so zu sagen, der Antheil des Gedankens ganz nur die leere Form der Allgemeinheit ist. So wenn gesagt wird, Gott ist — unendlich, ewig u. s. f., so ist Gott zunächst als Subject ein bloßes in der Vorstellung Vorausgesetztes, von dem erst in dem Prädicate gesagt wird, was es ist, im Subjecte weiß man noch nicht, was es ist, d. h. welchen Inhalt, Inhaltsbestimmung er hat, sonst wäre es überflüssig, die Kopula ist, und diesem das Prädicat hinzuzufügen. Ferner da das Subject das Vorausgesetzte der Vorstellung ist, so kann die Voraussetzung die Bedeutung des Seyns haben, daß das Subject ist, oder auch, daß es nur erst eine Vorstellung ist, daß statt durch Anschauung, Wahrnehmung, es durch die Phantasie, Begriff, Vernunft in die Vorstellung gesetzt ist, und in derselben sich solcher Inhalt nun überhaupt vorfindet.

Wenn wir nach dieser bestimmteren Form jene beiden Momente ausdrücken, so gewährt dieß zugleich ein bestimmteres Bewußtseyn über die Forderungen, welche an dieselben gemacht werden. Es entstehen uns aus jenen Momenten die beiden Sätze:

Das Seyn, zunächst als endlich bestimmt,
ist unendlich; und
Das Unendliche ist.

Denn, was den ersten Satz betrifft, so ist es das Seyn eigentlich, was als festes Subject vorausgesetzt ist; und was in der Betrachtung bleiben, d. i. welchem das Prädicat des Unendlichen beigelegt werden soll. Seyn ist insofern, als es auch zunächst als endlich bestimmt und als das Endliche und Unendliche einen Augenblick als die Subjecte vorgestellt werden, das Gemeinschaftliche beider. Das Interesse ist nicht, daß vom Seyn zum Unendlichen als einem Andern des Seyns übergegangen werde, sondern vom Endlichen zum Unendlichen, in welchem Uebergehen das Seyn unverändert bleibt; es zeigt sich somit, daß hier als das bleibende Subject, dessen erste Bestimmung, die Endlichkeit nämlich, in Unendlichkeit übergesetzt wird. — Es wird übrigens überflüssig seyn, zu bemerken, daß eben, indem das Seyn als Subject und die Endlichkeit nur als eine und zwar, wie sich im nachherigen Prädicate zeigt, als eine bloß transitorische Bestimmung vorgestellt wird, in dem für sich allein genommenen Satz: das Seyn ist unendlich, oder ist als unendlich zu bestimmen, unter dem Seyn nur das Seyn als solches zu verstehen ist, nicht das empirische Seyn, die sittliche, endliche Welt.

Dieser erste Satz ist nun der Satz des kosmologischen Arguments, das Seyn ist das Subject, und diese Voraussetzung sey gegeben oder hergenommen, woher sie wolle, so ist sie in Rücksicht auf das Beweisen als Vermittelung durch Gründe überhaupt, das Unmittelbare überhaupt. Dieß Bewußtseyn, daß das Subject die Stellung der Voraussetzung überhaupt hat, ist es, was für das Interesse, beweisend zu erkennen, allein als das Wichtige anzusehen ist. Das Prädicat des Satzes ist der Inhalt, der vom Subjecte bewiesen werden soll; hier ist es das Unendliche, was somit als das Prädicat des Seyns mit demselben durch Vermittelung darzustellen ist.

Der zweite Satz: das Unendliche ist, hat den näher bestimmten Inhalt zum Subjecte, und hier ist es das Seyn, was als das Vermittelte sich darstellen soll. — Dieser Satz ist das, was im ontologischen Beweise das Interesse ausmacht und als Resultat erscheinen soll. Nach dem, was an das nur verständige Beweisen, für das nur verständige Erkennen gefordert wird, ist der Beweis dieses zweiten Satzes für den ersten des kosmologischen Arguments entbehrlich, aber das höhere Vernunftbedürfniß erfordert allerdings denselben, dieß höhere Vernunftbedürfniß maskirt sich aber in der Kantischen Kritik gleichsam nur als zu einer Chikane, die aus einer weiteren Folgerung hergenommen wird.

Daß aber diese zwei Sätze nothwendig werden, dieß be-

ruht auf der Natur des Begriffes, insofern derselbe nämlich nach seiner Wahrheit, d. i. speculativ gefaßt wird. Diese Erkenntniß desselben ist hier aber aus der Logik vorauszusetzen, so wie aus derselben ebenfalls das Bewußtseyn vorauszusetzen ist, daß schon die Natur solcher Sätze selbst, wie die beiden aufgestellten, ein wahrhaftes Beweisen unmöglich macht. Dieß kann jedoch, nach der Erläuterung, welche über die Beschaffenheit dieser Urtheile gegeben worden, auch hier kurz deutlich gemacht werden, und es ist auch um so mehr an seinem Platze, als der Heerstraßen-Grundsatz vom sogenannten unmittelbaren Wissen gerade nur dieß in der Philosophie unstatthafte, verständige Beweisen kennt und vor Augen hat. Es ist nämlich ein Satz und zwar ein Urtheil, mit einem Subjecte und Prädicate, was bewiesen werden soll; und bei dieser Forderung hat man zunächst kein Arges und es scheint alles nur auf die Art des Beweisens anzukommen. Allein damit selbst, daß es ein Urtheil ist, was bewiesen werden soll, ist sogleich ein wahrhafter, ein philosophischer Beweis unmöglich gemacht. Denn das Subject ist das Vorausgesetzte, somit ist es für das Prädicat, welches bewiesen werden soll, der Maaßstab; und das wesentliche Kriterion für den Satz ist daher nur, ob das Prädicat dem Subjecte angemessen sey oder nicht; und die Vorstellung überhaupt, als welcher die Voraussetzung angehört, ist das Entscheidende über die Wahrheit. Ob aber die im Subjecte gemachte Voraussetzung selbst, und damit auch die weitere Bestimmung, die es durch das Prädicat erhält, das Ganze des Satzes selbst, etwas Wahres ist, gerade das Haupt- und einzige Interesse des Erkennens ist es, was nicht befriedigt, und selbst nicht berücksichtigt wird.

Das Bedürfniß der Vernunft treibt jedoch von Innen heraus, gleichsam bewußtlos, zu dieser Berücksichtigung. Es giebt sich eben in dem angeführten Umstande kund, daß sogenannte mehrere Beweise vom Daseyn Gottes gesucht worden sind, deren

die einen den einen der oben angegebenen Sätze zur Grundlage haben, den nämlich, worin das Seyn das Subject, das Vorausgesetzte ist, und das Unendliche die durch Vermittelung in ihm gesetzte Bestimmung, und dann den anderen, umgekehrten, wodurch jenem ersten die Einseitigkeit genommen wird. In diesem ist der Mangel, daß das Seyn als vorausgesetzt ist, aufgehoben, und nunmehr umgekehrt ist es das Seyn, was als vermittelt gesetzt werden soll.

Sonach ist denn wohl der Vollständigkeit nach dasjenige, was im Beweise geleistet werden soll, vorgetragen. Die Natur des Beweisens selbst ist jedoch damit als dieselbe gelassen. Denn jeder von beiden Sätzen ist einzeln gestellt, sein Beweis geht daher von der Voraussetzung aus, welche das Subject enthält, und welche jedes Mal erst durch den anderen als nothwendig, nicht als unmittelbar dargestellt werden soll. Jeder Satz setzt daher den anderen voraus, und es findet nicht ein wahrhafter Anfang für dieselben Statt. Es scheint zunächst eben darum selbst gleichgültig, womit der Anfang gemacht werde. Allein dem ist nicht so, und warum dem nicht so sey, dieß zu wissen, darauf kommt es an. Es handelt sich nämlich nicht darum, ob mit der einen oder mit der anderen Voraussetzung, d. i. unmittelbaren Bestimmung, Vorstellung angefangen, sondern daß überhaupt nicht mit einer solchen der Anfang gemacht, d. h. daß sie als die zum Grunde liegende und liegen bleibende betrachtet und behandelt werde. Denn selbst der nähere Sinn dessen, daß die Voraussetzungen eines jeden der beiden Sätze durch den anderen bewiesen, als vermittelt dargestellt werden sollen, benimmt ihnen die wesentliche Bedeutung, welche sie als unmittelbare Bestimmungen haben. Denn daß sie als vermittelte gesetzt werden, darin liegt dieß als ihre Bestimmung, vielmehr übergehende, als feste Subjecte zu seyn. Hierdurch aber verändert sich die ganze Natur des Beweisens, welches vielmehr des Subjects als einer festen Grundlage und Maaßstabes be-

durfte. Von einem Uebergehenden aber anfangend, verliert es seinen Halt und kann in der That nicht mehr Statt finden. — Betrachten wir die Form des Urtheils näher, so liegt das so eben Erläuterte in ihr selbst, und zwar ist das Urtheil durch seine Form eben das, was es ist. Es hat zu seinem Subjecte nämlich etwas Unmittelbares, ein Seyendes überhaupt, zu seinem Prädicate aber, welches ausdrücken soll, was das Subject ist, ein Allgemeines, den Gedanken; das Urtheil hat somit selbst den Sinn, das Seyende ist nicht ein Seyendes, sondern ein Gedanke.

Dieß wird zugleich deutlicher werden an dem Beispiel, welches wir vor uns haben, und das nunmehr näher zu beleuchten ist, wobei wir uns aber auf das, was dasselbe zunächst enthält, nämlich den ersten der angegebenen beiden Sätze zu beschränken haben, worin nämlich das Unendliche als das Vermittelte gesetzt wird; die ausdrückliche Betrachtung des Andern, worin das Seyn als Resultat erscheint, gehört an einen anderen Ort.

Nach der abstracteren Form, wie wir den kosmologischen Beweis aufnahmen, enthält sein Obersatz den eigentlichen Zusammenhang des Endlichen und Unendlichen, daß dieses von jenem vorausgesetzt wird. Der nähere Ausdruck des Satzes: wenn Endliches existirt, so ist auch das Unendliche, ist zunächst dieser: Das Seyn des Endlichen ist nicht nur sein Seyn, sondern auch das Seyn des Unendlichen. Wir haben ihn so auf die einfachste Form zurückgebracht, und gehen den Verwickelungen aus dem Wege, welche durch die weiter bestimmten Reflexions-Formen von dem Bedingtseyn des Unendlichen durch das Endliche, oder dem Vorausgesetztseyn desselben durch dieses oder dem Causalitätsverhältniß herbeigeführt werden können; alle diese Verhältnisse sind in jener einfachen Form enthalten. Wenn wir nach der vorhergegebenen Bestimmung das Seyn näher als das Subject des Urtheils ausdrücken, so lautet dieß dann so:

Das Seyn ist nicht nur als endlich, sondern auch als unendlich zu bestimmen.

Das, worauf es ankommt, ist der Erweis dieses Zusammenhangs; dieser ist im Obigen aus dem Begriffe des Endlichen aufgezeigt worden, und diese speculative Betrachtung der Natur des Endlichen, der Vermittelung, aus welcher das Unendliche hervorgeht, ist der Angel, um den sich das Ganze, das Wissen von Gott und seine Erkenntniß, dreht. Der wesentliche Punkt in dieser Vermittelung aber ist, daß das Seyn des Endlichen nicht das Affirmative ist, sondern daß vielmehr dessen sich Aufheben es ist, wodurch das Unendliche gesetzt und vermittelt ist.

Hierin ist es, daß der wesentliche formelle Mangel des kosmologischen Beweises liegt, das endliche Seyn nicht nur als bloßen Anfang und Ausgangspunkt zu haben, sondern es als etwas Wahrhaftes, Affirmatives zu behalten und bestehen zu lassen. Alle die bemerkten Reflexionsformen von Voraussetzen, Bedingtseyn, Causalität, enthalten eben dieses, daß das Voraussetzende, die Bedingung, die Wirkung für ein nur Affirmatives genommen, und der Zusammenhang nicht als Uebergang, was er wesentlich ist, gefaßt wird. Was sich aus der speculativen Betrachtung des Endlichen ergiebt, ist vielmehr dieß, daß nicht, wenn das Endliche ist, das Unendliche nur auch ist, nicht das Seyn nicht nur als endlich, sondern auch als unendlich zu bestimmen ist. Wenn das Endliche dieß Affirmative wäre, so würde der Obersatz zu dem Satze werden: das endliche Seyn ist als endliches unendlich, denn es wäre seine — bestehende — Endlichkeit, welche das Unendliche in sich schlösse. Die angeführten Bestimmungen von Voraussetzen, Bedingen, Causalität befestigen sämmtlich den affirmativen Schein des Endlichen noch mehr, und sind eben darum selbst nur endliche, das ist, unwahre Verhältnisse, — Verhältnisse des Unwahren: diese ihre Natur zu erkennen ist es, was allein das

logiſche Intereſſe derſelben ausmacht, aber nach ihren beſonderen Beſtimmungen nimmt die Dialektik einer jeden eine beſondere Form an, der jedoch jene allgemeine Dialektik des Endlichen zu Grunde liegt. — Der Satz, der den Oberſatz des Schluſſes ausmachen ſollte, muß daher vielmehr ſo lauten: Das Seyn des Endlichen iſt nicht ſein eignes Seyn, ſondern vielmehr das Seyn ſeines Andern, des Unendlichen. Oder das Seyn, das als endlich beſtimmt iſt, hat nur in dem Sinne dieſe Beſtimmung, daß es nicht dem Unendlichen ſelbſtſtändig gegenüber ſtehen bleibt, ſondern vielmehr nur ideell, Moment deſſelben iſt. Damit fällt der Unterſatz: das Endliche iſt, im affirmativen Sinne hinweg, und wenn man wohl ſagen kann, es exiſtirt, ſo heißt dieß nur, daß ſeine Exiſtenz nur Erſcheinung iſt. Eben dieß, daß die endliche Welt nur Erſcheinung iſt, iſt die abſolute Macht des Unendlichen.

Für dieſe dialektiſche Natur des Endlichen und für deren Ausdruck hat nun die Form des Verſtandes-Schluſſes keinen Raum; er iſt nicht im Stande, dasjenige, was der vernünftige Gehalt iſt, auszudrücken, und indem die religiöſe Erhebung der vernünftige Gehalt ſelbſt iſt, ſo findet ſie ſich nicht in jener verſtändigen Form befriedigt, denn in ihr iſt mehr, als dieſe faſſen kann. Es iſt daher für ſich von der größten Wichtigkeit geweſen, daß Kant die ſogenannten Beweiſe vom Daſeyn Gottes um ihr Anſehen gebracht, und die Unzulänglichkeit derſelben freilich zu mehr nicht als zum Vorurtheil gemacht hat. Allein ſeine Kritik derſelben für ſich iſt ſelbſt unzulänglich, außerdem, daß er die tiefere Grundlage jener Beweiſe verkannt, und ihrem wahrhaften Gehalte ſomit nicht auch die Gerechtigkeit hat widerfahren laſſen können. Er hat damit zugleich die vollkommene Erlahmung der Vernunft begründet, welche ſich von ihm aus begnügt hat, ein bloß unmittelbares Wiſſen ſeyn zu wollen.

Das Bisherige hat die Erörterung des Begriffs, welcher das Logiſche der erſten Beſtimmung der Religion ausmacht, nach der Seite eines Theils, nach welcher derſelbe in der früheren

Metaphyſik aufgefaßt war, und die Geſtalt anderer Seits betroffen, in welcher er gefaßt wurde. Aber dieß iſt für die Erkenntniß des ſpeculativen Begriffs dieſer Beſtimmung nicht genügend. Jedoch iſt der eine Theil davon ſchon angegeben, nämlich derjenige, der den Uebergang des endlichen Seyns in das unendliche Seyn betrifft, und es iſt nur der andere Theil, deſſen ausführlichere Erörterung bereits für eine folgende Geſtalt der Religion ausgeſetzt iſt, noch kurz anzugeben. Es iſt dieß dasjenige, was vorhin in der Geſtalt des Satzes:

Das Unendliche iſt,

erſchien, und worin ſomit das Seyn überhaupt als das Vermittelte beſtimmt iſt. Der Beweis hat dieſe Vermittelung nachzuweiſen. Es geht aber auch ſchon aus dem Vorhergehenden hervor, daß die beiden Sätze nicht getrennt von einander betrachtet werden können; indem die Verſtandesform des Schluſſes für den einen aufgegeben worden, iſt damit zugleich die Trennung derſelben aufgegeben. Das noch zu betrachtende Moment iſt daher in der gegebenen Entwickelung der Dialektik des Endlichen ſchon enthalten.

Wenn aber bei dem aufgezeigten Uebergang des Endlichen in das Unendliche das Endliche als Ausgangspunkt für das Unendliche erſcheint, ſo ſcheint hiernach der andere, nur umgekehrte Satz oder Uebergang gleichfalls als Uebergang vom Unendlichen ins Endliche — oder als der Satz: das Unendliche iſt endlich, ſich beſtimmen zu müſſen. In dieſer Vergleichung würde der Satz: das Unendliche iſt, nicht die ganze Beſtimmung enthalten, welche hier zu betrachten iſt. Dieſer Unterſchied verſchwindet aber durch die Betrachtung, daß das Seyn, da es das Unmittelbare, von der Beſtimmung des Unendlichen zugleich Unterſchiedene iſt, allerdings damit ſchlechthin als endlich beſtimmt iſt. Dieſe logiſche Natur des Seyns oder der Unmittelbarkeit überhaupt iſt aber aus der Logik vorauszuſetzen. Es erhellt dieſe Beſtimmung der Endlichkeit des Seyns aber ſogleich auch

in dem Zusammenhange, in welchem es hier steht. Denn das Unendliche, indem es sich zum Seyn entschließt, bestimmt sich hiermit zu einem Andern seiner selbst, das Andere des Unendlichen ist aber überhaupt das Endliche.

Wenn ferner vorhin angegeben worden, daß im Urtheile das Subject als das Vorausgesetzte, das Seyende überhaupt ist, das Prädicat aber das Allgemeine, der Gedanke ist, so scheint in dem Satz, und dieser Satz ist gleichfalls ein Urtheil —

das Unendliche ist,

vielmehr die Bestimmung umgekehrt zu seyn, indem das Prädicat ausdrücklich das Seyn enthält, und das Subject, das Unendliche, nur im Gedanken, — aber freilich im objectiven Gedanken ist. Doch könnte man auch an die Vorstellung erinnert werden, daß das Seyn selbst nur ein Gedanke sey, vornehmlich insofern es so abstract und logisch betrachtet wird, und um so mehr, wenn das Unendliche auch nur ein Gedanke sey, so könne sein Prädicat von keiner andern Art, als auch von der Art eines — subjectiven — Gedankens seyn. Allerdings ist das Prädicat seiner Form des Urtheils nach das Allgemeine und der Gedanke, seinem Inhalte oder der Bestimmtheit nach ist es Seyn, und wie näher so eben angegeben worden als unmittelbares, auch endliches, einzelnes Seyn. Wenn aber dabei gemeint wird, das Seyn, weil es gedacht werde, sey damit nicht mehr Seyn als solches, so ist dieß nur ein gleichsam alberner Idealismus, welcher meint, damit, daß etwas gedacht werde, höre es auf zu seyn, oder auch das, was ist, könne nicht gedacht werden, und nur Nichts sey somit denkbar. — Doch der, in die eben hier zu betrachtende Seite des ganzen Begriffs einschlagende Idealismus gehört zu der angegebenen, später vorzunehmenden Erörterung. Worauf aber vielmehr aufmerksam zu machen ist, ist, daß gerade das angegebene Urtheil durch den Gegensatz seines Inhaltes und seiner Form den Gegenschlag in sich enthält,

welcher die Natur der absoluten Vereinigung der beiden vorhin getrennt gestellten Seiten in Einen, des Begriffes selbst ist.

Was nun früher kürzlich von dem Unendlichen kurz beigebracht worden, ist, daß es die Affirmation der sich selbst aufhebenden Endlichkeit, das Negiren der Negation, das Vermittelte, aber durch die Aufhebung der Vermittelung Vermittelte ist. Damit ist schon selbst gesagt, daß das Unendliche die einfache Beziehung auf sich, diese abstracte Gleichheit mit sich auch ist, welche Seyn genannt wird. Oder es ist die sich selbst aufhebende Vermittelung, das Unmittelbare aber ist eben die aufgehobene Vermittlung, oder das, worein die sich aufhebende Vermittelung übergeht, das, zu dem sie sich aufhebt.

Eben damit ist diese Affirmation oder sich selbst gleiche in Einem nur so unmittelbar, affirmativ und sich selbst gleich, als es schlechthin die Negation der Negation ist, d. h. es enthält so selbst die Negation, das Endliche, aber als sich aufhebenden Schein. Oder indem die Unmittelbarkeit, zu der es sich aufhebt, diese abstrakte Gleichheit mit sich, in die es übergeht und die Seyn ist, nur das einseitig aufgefaßte Moment des Unendlichen, als welches eben das Affirmative nur als dieser ganze Proceß ist, also endlich ist, so bestimmt sich dasselbe, indem es sich zum Seyn bestimmt, zur Endlichkeit. Aber die Endlichkeit und dieses unmittelbare Seyn ist damit zugleich eben die Negation, welche sich selbst negirt; dieses scheinbare Ende, der Uebergang der lebendigen Dialektik in die todte Ruhe des Resultates ist selbst der Anfang wieder nur dieser lebendigen Dialektik.

Dieß ist der Begriff, das logisch-Vernünftige der ersten, abstracten Bestimmung von Gott und der Religion. Die Seite der letztern ist durch dasjenige Moment des Begriffs ausgedrückt, welches von dem unmittelbaren Seyn anfängt und sich in und zu dem Unendlichen aufhebt; die objective Seite aber als solche ist in dem sich Aufschließen des Unendlichen zum

Seyn und zur Endlichkeit enthalten, die eben nur momentan und übergehend ist, — nur übergehend kraft der Unendlichkeit, deren Erscheinung sie nur ist und die ihre Macht ist. Der kosmologische sogenannte Beweis ist für nichts anders anzusehen, als für das Bestreben, dasjenige zum Bewußtseyn zu bringen, was das Innere, das rein Vernünftige der Bewegung in sich selbst ist, welche als die subjective Seite die religiöse Erhebung heißt. Wenn diese Bewegung zwar in der Verstandesform, in welcher wir sie gesehen, nicht so, wie sie an und für sich ist, aufgefaßt worden, so verliert der Gehalt dadurch nichts, der zu Grunde liegt. Dieser Gehalt ist, der durch die Unvollkommenheit der Form durchdringt und seine Macht ausübt, oder der vielmehr die wirkliche und substanzielle Macht selbst ist. Die religiöse Erhebung erkennt deswegen sich selbst in jenem obgleich unvollständigen Ausdruck und hat dessen innern, wahrhaften Sinn vor sich gegen die Verkümmerung desselben durch die Art des Verstandes-Schlusses. Darum ist es, daß, wie Kant (am ang. O. S. 632.) sagt, „dieses Schließen allerdings nicht allein für den gemeinen, sondern auch den speculativen Verstand die meiste Ueberredung mit sich führt; wie sie denn auch sichtbarlich zu allen Beweisen der natürlichen Theologie die ersten Grundlinien sind, denen man jederzeit nachgegangen ist und ferner nachgehen wird, man möge sie nun durch noch so viel Laubwerk und Schnörkel verzieren und verstecken, als man immer will;" — und man mag, setze ich hinzu, den Gehalt, der in diesen Grundlinien liegt, mit dem Verstande noch so sehr verkennen und durch kritisirenden Verstand dieselben förmlich widerlegt zu haben vermeinen, — oder auch kraft des Unverstands, wie der Unvernunft des sogenannten unmittelbaren Wissens, dieselbe vornehmer Weise unwiderlegt auf die Seite werfen oder ignoriren.

Elfte Vorlesung.

Nach diesen Erörterungen über den Bereich der in Rede stehenden Inhaltsbestimmungen betrachten wir den Gang der zuerst genannten Erhebung selbst in der Gestalt, in welcher er uns vorliegt; er ist einfach der Schluß von der Zufälligkeit der Welt auf ein absolut-nothwendiges Wesen derselben. Nehmen wir den förmlichen Ausdruck dieses Schlusses in seinen besondern Momenten vor, so lautet er so: Das Zufällige steht nicht auf sich selbst, sondern hat ein in sich selbst Nothwendiges zu seiner Voraussetzung überhaupt, — zu seinem Wesen, Grund, Ursache. Nun aber ist die Welt zufällig; die einzelnen Dinge sind zufällig und sie als Ganzes ist das Aggregat derselben; Also hat die Welt ein in sich selbst Nothwendiges zu ihrer Voraussetzung.

Die Bestimmung, von welcher dieses Schließen ausgeht, ist die Zufälligkeit der weltlichen Dinge. Nehmen wir dieselbe, wie sie sich in der Empfindung und Vorstellung findet, vergleichen wir, was im Geiste der Menschen geschieht, so werden wir wohl es als Erfahrung angeben dürfen, daß die weltlichen Dinge für sich genommen als zufällig betrachtet werden. Die einzelnen Dinge kommen nicht aus sich nnd gehen nicht aus sich dahin; sie sind als zufällige bestimmt zu fallen; so daß ihnen dieß nicht nur selbst zufälliger Weise geschieht, sondern daß dieß ihre Natur ausmacht. Wenn ihr Verlauf auch in ihnen selbst sich entwickelt, und regel- und gesetzmäßig geschieht, so ist es daß er ihrem Ende zugeht oder vielmehr sie nur ihrem Ende zuführt; eben so sehr als ihre Existenz durch andere auf die mannigfaltigste Weise verkümmert und von außen her abgebrochen wird. Werden sie als bedingt betrachtet, so sind ihre Bedingungen selbstständige Existenzen außer ihnen, die ihnen entsprechen oder auch nicht, durch die sie momentan erhalten werden oder auch nicht. Zunächst zeigen sie sich beigeordnet im Raume,

ohne daß eben eine weitere Beziehung in ihrer Natur sie zusammenstellte; das Heterogenste findet sich neben einander, und ihre Entfernung kann Statt finden, ohne daß an der Existenz des Einen selbst oder des Andern etwas verrückt würde; sie folgen ebenso äußerlich in der Zeit aufeinander. Sie sind endlich überhaupt, und so selbstständig sie auch erscheinen, durch die Schranke ihrer Endlichkeit wesentlich unselbstständig. Sie *sind*; sie sind wirklich, aber ihre Wirklichkeit hat den Werth nur einer Möglichkeit; sie sind, können aber ebenso wohl nicht seyn, und ebenso seyn.

In ihrem Daseyn entdecken sich aber nicht nur *Zusammenhänge von Bedingungen*, d. i. die Abhängigkeiten, durch welche sie als zufällig bestimmt werden, sondern auch die Zusammenhänge von *Ursache* und *Wirkung*, *Regelmäßigkeiten* ihres innern und äußern Verlaufs, *Gesetze*. Solche Abhängigkeiten, das Gesetzmäßige erhebt sie über die Kategorie der Zufälligkeit zur Nothwendigkeit, und diese erscheint so *innerhalb des Kreises*, den wir als nur mit Zufälligten angefüllt, gedacht haben. Die Zufälligkeit nimmt die Dinge um ihrer Vereinzelung willen in Anspruch; darum sind sie ebensowohl, als nicht; aber sie sind ebenso das Gegentheil, nicht vereinzelt, sondern als bestimmt, beschränkt, schlechthin auf einander bezogen. Durch dieß Gegentheil ihrer Bestimmung aber kommen sie nicht besser weg. Die Vereinzelung lieh ihnen den Schein von Selbstständigkeit, aber der Zusammenhang mit andern, d. i. mit einander, spricht die einzelnen Dinge sogleich als unselbstständig aus, macht sie bedingt und wirkt durch Andere, als nothwendig aber durch Andere, nicht durch sich selbst. Das Selbstständige würden somit aber diese Nothwendigkeiten selbst, diese Gesetze seyn. Was wesentlich im Zusammenhange ist, hat nicht an sich selbst, sondern an diesem seine Bestimmung und seinen Halt; er ist das, wovon sie abhängig sind. Aber diese Zusammenhänge selbst, wie sie bestimmt werden, als der Ursachen und der Wirkungen, der Bedingung und der Bedingtheit u. s. f. sind selbst beschränkter Art, selbst zufällige gegeneinander, daß jeder ebenso wohl ist, als auch nicht und auch fähig, ebenso gestört durch Umstände, d. i. selbst Zufälligkeiten, unterbrochen, in ihrer Wirksamkeit und Gelten abgebrochen zu werden, als die einzelnen Dinge, vor deren Zufälligkeit sie nichts voraus haben. Im Gegentheil diese Zusammenhänge, denen die Nothwendigkeit zukommen soll, Gesetze, sind nicht einmal das, was man Dinge heißt, sondern *Abstractionen*. Wenn sich so auf dem Felde der zufälligen Dinge in Gesetzen, im Verhältnisse von Ursache und Wirkung vornehmlich, der Zusammenhang der Nothwendigkeit zeigt, so ist diese selbst ein Bedingtes, Beschränktes, eine *äußerliche* Nothwendigkeit überhaupt; sie selbst fällt in die Kategorien der Dinge, sowohl ihrer Vereinzelung, d. i. Aeußerlichkeit, wie umgekehrt ihrer Bedingtheit, Beschränktheit, Abhängigkeit zurück. Im Zusammenhange von *Ursachen* und Wirkungen findet sich nicht nur die Befriedigung, welche in der leeren, beziehungslosen Vereinzelung der *Dinge*, die eben darum zufällige genannt werden, vermißt wird, sondern auch die unbestimmte Abstraction, wenn man sagt: *Dinge*, das Unstäte derselben verschwindet in diesem Verhältnisse der Nothwendigkeit, in der sie zu *Ursachen*, *ursprünglichen* Sachen, Substanzen, die wirksam, unbestimmt sind. Aber in den Zusammenhängen dieses Kreises sind die Ursachen selbst endliche, — als Ursachen anfangend, so ist ihr Seyn wieder vereinzelt und darum zufällig — oder nicht vereinzelt, so sind sie Wirkungen, damit nicht selbstständig, durch ein Anderes gesetzt. Reihen von Ursachen und Wirkungen sind Theils zufällig gegen einander, Theils für sich ins sogenannte *Unendliche* fortgesetzt, enthalten sie in ihrem Inhalte lauter solche Stellen und Existenzen, deren jede für sich endlich sind, und das was dem Zusammenhang der Reihe den Halt geben sollte, das *Unendliche*, ist nicht nur ein Jenseits, sondern

bloß ein Negatives, deſſen Sinn ſelbſt nur relativ und bedingt durch das iſt, was von ihm negirt werden ſoll, eben damit aber nicht negirt wird.

Aber über dieſen Haufen von Zufälligkeiten, über die Nothwendigkeit, welche in denſelben eingeſchloſſen nur eine äußerliche und relative, und über das Unendliche, das nur ein Negatives iſt, erhebt ſich der Geiſt zu einer Nothwendigkeit, die nicht mehr über ſich hinausgeht, ſondern es an und für ſich, in ſich geſchloſſen, vollkommen in ſich beſtimmt iſt, und von der alle anderen Beſtimmungen geſetzt und abhängig ſind.

Dieß mögen in ungefährer Vorſtellung oder noch concentrirter die weſentlichen Gedankenmomente im Innern des Menſchengeiſtes ſeyn, in der Vernunft, welche nicht methodiſch und förmlich zum Bewußtſeyn ihres innerlichen Proceſſes, noch weniger zu der Unterſuchung jener Gedankenbeſtimmungen, die er durchläuft, und ihres Zuſammenhanges ausgebildet iſt. Nun kommt aber zu ſehen, ob das förmlich und methodiſch in Schlüſſen verfahrende Denken jenen Gang der Erhebung, den wir inſofern als factiſch vorausſetzen und den wir ganz nur in ſeinen wenigen Grundbeſtimmungen vor Augen zu haben brauchen, richtig auffaßt nnd ausdrückt; umgehrt aber, ob jene Gedanken und deren Zuſammenhang durch die Unterſuchung der Gedanken an ihnen ſelbſt ſich gerechtfertigt zeigt und bewährt, wodurch die Erhebung erſt wahrhaft aufhört, eine Vorausſetzung zu ſeyn, und das Schwankende der Richtigkeit ihrer Auffaſſung wegfällt. Dieſe Unterſuchung aber, inſofern ſie, wie an ſich an ſie zu fordern iſt, auf die letzte Analyſe der Gedanken gehen ſollte, muß hier abgelehnt werden. Sie muß in der Logik, der Wiſſenſchaft der Gedanken, vollbracht ſeyn, — denn ich faſſe Logik und Metaphyſik zuſammen, indem die letztere gleichfalls nichts anderes iſt, als daß ſie zwar einen concreten Inhalt, wie Gott, die Welt, die Seele betrachtet, aber ſo, daß dieſe Gegenſtände als Noumene, d. h. deren Gedanke gefaßt

werden ſollen; hier können mehr nur die logiſchen Reſultate als die förmliche Entwickelung aufgenommen werden. Eine Abhandlung über die Beweiſe vom Daſeyn Gottes läßt inſofern ſich nicht ſelbſtſtändig halten, als ſie philoſophiſch-wiſſenſchaftliche Vollſtändigkeit haben ſollte. Die Wiſſenſchaft iſt der entwickelte Zuſammenhang der Idee in ihrer Totalität. Inſofern ein einzelner Gegenſtand aus der Totalität, zu welcher die Wiſſenſchaft die Idee entwickeln muß, als die einzige Weiſe deren Wahrheit darzuthun, herausgehoben wird, muß die Abhandlung ſich Grenzpunkte machen, die ſie als in dem übrigen Verlaufe der Wiſſenſchaft ausgemacht vorausſetzen muß. Doch kann die Abhandlung Schein der Selbſtſtändigkeit für ſich dadurch hervorbringen, daß das, was die Begrenzungen der Darſtellung ſind, d. h. unerörterte Vorausſetzungen, bis zu denen die Analyſe fortgeht, für ſich dem Bewußtſeyn zuſagen. Jede Schrift enthält ſolche letzte Vorſtellungen, Grundſätze, auf die mit Bewußtſeyn oder bewußtlos der Inhalt geſtützt iſt; es findet ſich in ihr ein umſchriebener Horizont von Gedanken, die in ihr nicht weiter analyſirt, deren Horizont in der Bildung einer Zeit, eines Volkes oder irgend eines wiſſenſchaftlichen Kreiſes feſtſteht, und über welchen nicht hinausgegangen zu werden braucht, — ja ihn über dieſe Grenzpunkte der Vorſtellung hinaus durch die Analyſe derſelben zu ſpeculativen Begriffen erweitern zu wollen, würde dem, was populare Verſtändlichkeit genannt wird, nachtheilig ſeyn.

Jedoch da der Gegenſtand dieſer Vorleſungen weſentlich für ſich im Gebiete der Philoſophie ſteht, ſo kann es in denſelben nicht ohne abſtracte Begriffe abgehen; aber wir haben diejenigen, die auf dieſem erſten Standpunkte vorkommen, ſchon vorgetragen, und um das Speculative zu gewinnen, brauchen wir dieſelben nur zuſammenzuſtellen; denn das Speculative beſteht im Allgemeinen in nichts anderem, als ſeine Gedanken, d. i. die man ſchon hat, nur zuſammen zu bringen.

Die Gedanken also, die angeführt worden, sind zuerst folgende Hauptbestimmungen: Zufällig ist ein Ding, Gesetz u. s. f. durch seine Vereinzelung; wenn es ist und wenn es nicht ist, so tritt für die anderen Dinge keine Störung oder Veränderung ein; daß es ebenso wenig von ihnen gehalten, oder der Halt, den es an ihnen hätte, ist ein ganz unzureichender, giebt ihnen den selbst unzureichenden Schein von Selbstständigkeit, der gerade ihre Zufälligkeit ausmacht. Zur Nothwendigkeit einer Existenz erfordern wir dagegen, daß dieselbe mit anderen im Zusammenhange stehe, so daß nach allen Seiten solche Existenz durch die andern Existenzen, als Bedingungen, Ursachen vollständig bestimmt sey, und nicht für sich losgerissen davon sey oder werden könne, noch daß irgend eine Bedingung, Ursache, Umstand des Zusammenhangs vorhanden sey, wodurch sie losgerissen werden könnte, kein solcher Umstand den andern sie bestimmenden widerspreche. — Nach dieser Bestimmung stellen wir die Zufälligkeit eines Dinges in seine Vereinzelung, in den Mangel des vollständigen Zusammenhanges mit Andern. Dieß ist das Eine.

Umgekehrt aber indem eine Existenz in diesem vollkommenen Zusammenhange steht, ist sie in allseitiger Bedingtheit und Abhängigkeit, — vollkommen unselbstständig. In der Nothwendigkeit allein finden wir vielmehr die Selbstständigkeit eines Dinges; was nothwendig ist, muß seyn; sein Seyn-müssen drückt seine Selbstständigkeit so aus, daß das Nothwendige ist, weil es ist. Dieß ist das Andere.

So sehen wir zweierlei entgegengesetzte Bestimmungen erfordert für die Nothwendigkeit von Etwas, — seine Selbstständigkeit, aber in dieser ist es vereinzelt und es ist gleichgültig, ob es ist oder nicht; — sein Begründet- und Enthalten-seyn in der vollständigen Beziehung auf das andere Alles, womit es umgeben ist, durch welchen Zusammenhang es getragen ist; so ist es unselbstständig. Die Nothwendigkeit ist ein Bekanntes,

ebenso wie das Zufällige; nach solcher ersten Vorstellung genommen ist Alles mit ihnen in Ordnung, das Zufällige ist verschieden von dem Nothwendigen und weist auf ein Nothwendiges hinaus, welches aber, wenn wir es näher betrachten, selbst unter die Zufälligkeit zurückfällt, sowohl weil es, als durch Anderes gesetzt, unselbstständig ist; als entnommen aber solchem Zusammenhang, vereinzelt ist es sogleich unmittelbar zufällig; die gemachten Unterscheidungen sind daher nur gemeinte.

Indem wir die Natur dieser Gedanken nicht näher untersuchen wollen, und den Gegensatz der Nothwendigkeit und Zufälligkeit einstweilen auf die Seite setzen und bei der ersten stehen bleiben, so halten wir uns dabei an das, was sich in unserer Vorstellung findet, daß ebenso wenig die eine und die andere der Bestimmungen für die Nothwendigkeit hinreichend ist, aber auch beide dazu erfordert werden, die Selbstständigkeit, so daß das Nothwendige nicht vermittelt sey durch Anderes, und ebenso sehr die Vermittelung desselben im Zusammenhange mit dem Andern; so widersprechen sie sich, aber indem sie beide auch der Einen Nothwendigkeit angehören, so müssen sie auch sich nicht widersprechen in der Einheit, zu der sie in ihr vereinigt sind; und für unsere Einsicht ist dieß zu thun, daß die Gedanken, die in ihr vereinigt sind, auch wir in uns zusammenbringen. In dieser Einheit muß also die Vermittelung mit Anderm so in die Selbstständigkeit selbst fallen, und diese als Beziehung auf sich die Vermittelung mit Anderem innerhalb ihrer selbst haben. In dieser Bestimmung aber kann beides nur so vereinigt seyn, daß die Vermittelung mit Anderem zugleich als Vermittelung mit sich ist, d. i. nur daß die Vermittelung mit Anderm sich aufhebt und zur Vermittelung mit sich wird. So ist die Einheit mit sich selbst als Einheit nicht die abstracte Identität, die wir als Vereinzelung, in der das Ding nur sich auf sich bezieht, und worin seine Zufälligkeit liegt, sahen; die Einsei-

tigkeit, wegen der allein sie im Widerspruch mit der ebenso einseitigen Vermittelung von Anderem ist, ist ebenso aufgehoben und diese Unwahrheiten verschwunden; die so bestimmte Einheit ist die wahrhafte, wahrhaft, und als gewußt ist sie die speculative. Die Nothwendigkeit, so bestimmt, daß sie diese entgegengesetzten Bestimmungen in sich vereinigt, zeigt sich nicht bloß so eine einfache Vorstellung und einfache Bestimmtheit zu seyn, ferner ist Aufheben der entgegengesetzten Bestimmungen nicht bloß unsere Sache und unser Thun, so daß nur wir es vollbrächten, ist die Natur und das Thun dieser Bestimmungen an ihnen selbst, da sie in Einer Bestimmung vereinigt sind Auch diese beiden Momente der Nothwendigkeit in ihr Vermittelung mit Anderem zu seyn und diese Vermittelung aufzuheben und sich als sich selbst zu setzen, eben um ihrer Einheit willen, sind nicht gesonderte Acte. Sie bezieht in der Vermittelung mit Anderm sich auf sich selbst, d. i. das Andere, durch das sie sich mit sich vermittelt, ist sie selbst; so ist es als Anderes negirt; sie ist sich selbst das Andere, aber nur momentan, — momentan, ohne die Bestimmung der Zeit dabei in den Begriff hereinzubringen, die erst in dem Daseyn des Begriffes hereintritt; — dieß Andersseyn ist wesentlich als Aufgehobenes; im Daseyn erscheint es ebenfalls als ein reelles Anderes. Aber die absolute Nothwendigkeit ist die, welche ihrem Begriffe gemäß ist.

Zwölfte Vorlesung.

In der vorigen Vorlesung ist der Begriff der absoluten Nothwendigkeit exponirt worden, — der absoluten — absolut heißt sehr häufig nichts weiter als abstract, und es gilt ebenso oft dafür, daß mit dem Wort des Absoluten Alles gesagt sey, und dann keine Bestimmung angegeben werden könne, noch solle. In der That aber ist es um solche Bestimmung allein zu

thun. Die absolute Nothwendigkeit ist eben insofern abstract, das schlechthin Abstracte, als sie das Beruhen in sich selbst, das Bestehen nicht in oder aus oder durch ein Anderes ist. Aber wir haben gesehen, daß sie nicht nur ihren Begriff als irgend einem gemäß, so daß wir denselben und ihr äußeres Daseyn verglichen, sondern ist dieses Gemäßseyn selbst, daß, was als die äußere Seite genommen werden kann, in ihr selbst enthalten ist, daß eben das Beruhen auf sich selbst, die Identität oder Beziehung auf sich ist, welche die Vereinzelung der Dinge ausmacht, wodurch sie zufällige sind, eine Selbstständigkeit, welche vielmehr Unselbstständigkeit ist. Die Möglichkeit ist dasselbe Abstractum; möglich soll seyn, was sich nicht widerspricht, d. i. was nur identisch mit sich, in dem keine Identität mit einem Andern Statt finde, noch es innerhalb seiner selbst das Andere seiner wäre. Zufälligkeit und Möglichkeit sind nur dadurch unterschieden, daß dem Zufälligen ein Daseyn zukommt; das Mögliche aber nur die Möglichkeit hat, ein Daseyn zu haben. Aber das Zufällige hat selbst eben nur ein solches Daseyn, das ganz nur den Werth der Möglichkeit hat; es ist, aber ebenso gut ist es auch nicht. In der Zufälligkeit ist das Daseyn oder die Existenz so weit, wie gesagt worden ist, herauf präparirt, daß es zugleich nun als ein an sich Nichtiges bestimmt ist, und damit der Uebergang zu seinem Andern, dem Nothwendigen in ihm selbst ausgesprochen ist. Dasselbe ist es, was darin mit der abstracten Identität, jener bloßen Beziehung auf sich geschieht; sie wird als Möglichkeit gewußt, daß es mit dieser noch nichts ist; daß Etwas möglich ist, damit ist noch nichts ausgerichtet; die Identität ist, was sie wahrhaft ist, als eine Dürftigkeit bestimmt.

Das Bedürftige dieser Bestimmung hat sich, wie wir gesehen, durch die ihr entgegengesetzte ergänzt. Die Nothwendigkeit ist nur dadurch nicht die abstracte, sondern wahrhaft absolute, daß sie den Zusammenhang mit Anderem in ihr selbst

enthält, das Unterscheiden in sich ist, aber als ein aufgehobenes, ideelles. Sie enthält damit das, was der Nothwendigkeit überhaupt zukommt, aber sie unterscheidet sich von dieser als äußerlicher, endlicher, deren Zusammenhang nur hinausgeht zu Anderem, das als Seyendes bleibt und gilt, und so nur Abhängigkeit ist. Sie heißt auch Nothwendigkeit, insofern der Nothwendigkeit die Vermittelung überhaupt wesentlich ist. Der Zusammenhang ihres Anderen mit Anderem, der sie ausmacht, ist aber an seinen Enden ununterstützt; die absolute Nothwendigkeit biegt solches Verhalten zu Anderem in ein Verhalten zu sich selbst um, und bringt damit eben die innere Uebereinstimmung mit sich hervor.

Der Geist erhebt sich aus der Zufälligkeit und äußeren Nothwendigkeit darum also, weil diese Gedanken an ihnen selbst sich in sich ungenügend und unbefriedigend sind; er findet Befriedigung in dem Gedanken der absoluten Nothwendigkeit, weil diese der Friede mit sich selbst ist. Ihr Resultat, aber als Resultat, ist: Es ist so, — schlechthin nothwendig; so ist alle Sehnsucht, Streben, Verlangen nach einem Andern versunken; denn in ihr ist das Andere vergangen, es ist keine Endlichkeit in ihr, sie ist ganz fertig in ihr, unendlich in ihr selbst und gegenwärtig, es ist nichts außer ihr; es ist keine Schranke an ihr, denn sie ist dieß, bei sich selbst zu seyn. Nicht das Erheben selbst des Geistes zu ihr als solches ist es, welches das Befriedigende ist, sondern das Ziel, insofern bei ihm angekommen worden ist.

Bleiben wir einen Augenblick bei dieser subjectiven Befriedigung stehen, so erinnert sie uns an dasjenige, welche die Griechen in der Unterwerfung unter die Nothwendigkeit fanden. Dem unabwendbaren Verhängniß nachzugeben, dazu ermahnten die Weisen, besonders die Wahrheit des tragischen Chors, und wir bewundern die Ruhe ihrer Heroen, mit der sie, ungebeugten Geistes, frei das Loos entgegennahmen, welches das Schicksal ihnen beschied. Diese Nothwendigkeit und die dadurch vernichteten Zwecke ihres Willens, die zwingende Gewalt solchen Schicksals und die Freiheit scheinen das Widerstreitende zu seyn, und keine Versöhnung, nicht einmal eine Befriedigung zuzulassen. In der That ist das Walten dieser antiken Nothwendigkeit mit einer Trauer verhängt, die nicht durch Trotz oder Erbitterung abgewiesen noch verhäßlicht wird, deren Klagen aber mehr durch Schweigen entfernt, als durch Heilung des Gemüths beschwichtigt werden. Das Befriedigende, das der Geist in dem Gedanken der Nothwendigkeit fand, ist allein darin zu suchen, daß derselbe sich an eben jenes abstracte Resultat der Nothwendigkeit: Es ist so, hält, — ein Resultat, das der Geist in sich selbst vollbringt. In diesem reinen: Ist ist kein Inhalt mehr; alle Zwecke, alle Interessen, Wünsche, selbst das concrete Gefühl des Lebens ist darin entfernt und verschwunden. Der Geist bringt dieß abstracte Resultat in sich hervor, indem er selbst eben jenen Inhalt seines Wollens, den Gehalt seines Lebens selbst aufgegeben, Allem entsagt hat. Die Gewalt, die ihm durch das Verhängniß geschieht, verkehrt er so in Freiheit. Denn die Gewalt kann ihn nur so fassen, daß sie diejenigen Seiten ergreift, die in seiner concreten Existenz ein inneres und äußeres Daseyn haben. Am äußeren Daseyn steht der Mensch unter äußerlicher Gewalt, es sey anderer Menschen, der Umstände u. s. f., aber das äußere Daseyn hat seine Wurzeln im Innern, in seinen Trieben, Interessen, Zwecken; sie sind die Bande, berechtigte und sittlich gebotene, oder unberechtigte, welche ihn der Gewalt unterwerfen. Aber die Wurzeln sind seines Innern, sind sein; er kann sich dieselbe aus dem Herzen reißen; sein Wille, seine Freiheit ist die Stärke der Abstraction, das Herz zum Grabe des Herzens selbst zu machen. So indem das Herz in sich selbst entsagt, läßt es der Gewalt nichts übrig, an dem sie dasselbe fassen könnte; das was sie zertrümmert, ist ein herzloses Daseyn, eine Aeußerlichkeit, in welcher

sie den Menschen selbst nicht mehr trifft; er ist da heraus, wo sie hinschlägt.

Es ist vorhin gesagt worden, daß es das Resultat: Es ist so, der Nothwendigkeit ist, an welchem der Mensch festhält; — als Resultat, d. i. daß er dieß abstracte Seyn hervorgebracht. Dieß ist das andere Moment der Nothwendigkeit, die Vermittelung durch die Negation des Andersseyns. Dieß Andere ist das Bestimmte überhaupt, das wir als das innere Daseyn gesehen haben, — das Aufgeben der concreten Zwecke, Interessen; denn sie sind nicht nur die Bande, die ihn an die Aeußerlichkeit knüpfen und damit derselben unterwerfen, sondern sie sind selbst das Besondere und dem Innersten, der sich denkenden reinen Allgemeinheit, der einfachen Beziehung der Freiheit auf sich, äußerlich. Es ist die Stärke dieser Freiheit, so abstract in sich zusammenzuhalten und darin jenes Besondere außer ihr zu setzen, es sich so zu einem Aeußerlichen zu machen, in welchem sie nicht mehr berührt wird. Wodurch wir Menschen unglücklich, oder unzufrieden werden, oder auch nur verdrießlich sind, ist die Entzweiung in uns, d. i. der Widerspruch, daß in uns diese Triebe, Zwecke, Interessen, oder auch nur diese Anforderungen, Wünsche und Reflexionen sind, und zugleich in unserem Daseyn das Andere derselben, ihr Gegentheil ist. Dieser Zwiespalt oder Unfriede in uns kann auf die gedoppelte Weise aufgelöst werden, das eine Mal, daß unser äußeres Daseyn, unser Zustand, die Umstände, die uns berühren, für die wir uns überhaupt interessiren, mit den Wurzeln ihrer Interessen in uns sich in Einklang setzen, — einen Einklang, der als Glück und Befriedigung empfunden wird; das andere Mal aber, daß im Falle des Zwiespalts beider, somit des Unglücks, statt der Befriedigung eine natürliche Ruhe des Gemüths oder bei tieferer Verletzung eines energischen Willens und seiner berechtigten Ansprüche zugleich die heroische Stärke desselben eine Zufriedenheit hervorbringt, durch das Vorliebnehmen mit dem

gegebenen Zustand, das sich Fügen in das, was da ist, — ein Nachgeben, welches nicht einseitig das Aeußerliche, die Umstände, den Zustand wohl fahren läßt, weil sie bezwungen, überwältigt sind, sondern welches durch seinen Willen die innerliche Bestimmtheit aufgiebt, aus sich entläßt. Diese Freiheit der Abstraction ist nicht ohne Schmerz, aber dieser ist zum Naturschmerz herabgesetzt, ohne den Schmerz der Reue, der Empörung des Unrechts, wie ohne Trost und Hoffnung; aber sie ist des Trostes auch nicht bedürftig, denn der Trost setzt einen Anspruch voraus, der noch behalten und behauptet ist, und nur in einer Weise nicht befriedigt, auf eine andere einen Ersatz verlangt, in der Hoffnung noch ein Verlangen sich zurückbehalten hat.

Aber darin liegt zugleich das erwähnte Moment der Trauer, das über diese Verklärung der Nothwendigkeit zur Freiheit verbreitet ist. Die Freiheit ist das Resultat der Vermittelung durch die Negation der Endlichkeiten, als das abstracte Seyn, die Befriedigung ist die leere Beziehung auf sich selbst, die inhaltslose Einsamkeit des Selbstbewußtseyns mit sich. Dieser Mangel liegt in der Bestimmtheit des Resultats, wie des Ausgangspunkts, sie ist in beiden dieselbe, sie ist nämlich eben die Unbestimmtheit des Seyns. Derselbe Mangel, der an der Gestalt des Processes der Nothwendigkeit, wie er in der Willensregion des subjectiven Geistes existirt, bemerklich gemacht worden ist, wird sich auch an demselben, wie er ein gegenständlicher Inhalt für das denkende Bewußtseyn ist, finden. Aber der Mangel liegt nicht in der Natur des Processes selbst, und derselbe ist nun in der theoretischen Gestalt, die unsere eigenthümliche Aufgabe ist, zu betrachten.

Dreizehnte Vorlesung.

Die allgemeine Form des Processes wurde als die Vermittelung mit sich selbst, die das Moment der Vermittelung mit Anderem so enthält, daß das Andere als ein Negirtes, Ideelles gesetzt ist, angegeben. Gleichfalls ist derselbe, wie er als der religiöse Gang der Erhebung zu Gott im Menschen vorhanden ist, in seinen nähern Momenten vorgestellt worden. Wir haben nun mit der gegebenen Auslegung von dem Sich-erheben des Geistes zu Gott diejenige zu vergleichen, die in dem förmlichen Ausdrucke, welcher ein Beweis heißt, vorhanden ist.

Der Unterschied erscheint als gering, aber ist bedeutend und macht den Grund aus, warum solches Beweisen als unzulänglich vorgestellt und im Allgemeinen aufgegeben worden ist. Weil das Weltliche zufällig ist, so ist ein absolut-nothwendiges Wesen; dieß ist die einfache Weise, wie der Zusammenhang beschaffen ist. — Wenn hierbei ein Wesen genannt ist, und wir nur von absoluter Nothwendigkeit gesprochen haben, so mag diese auch solche Weise hypostasirt werden, aber das Wesen ist noch das unbestimmte, das nicht Subject oder Lebendiges, noch viel weniger Geist ist; inwiefern aber im Wesen als solchem eine Bestimmung liegt, welche hier doch von Interesse seyn kann, davon soll nachher gesprochen werden.

Das zunächst Wichtige ist das Verhältniß, das in jenem Satze angegeben ist, weil das Eine, das Zufällige, existirt, ist, so ist das Andere, das absolut-Nothwendige. Hier sind zwei Seyende im Zusammenhange, — ein Seyn mit einem anderen Seyn; — ein Zusammenhang, den wir als die äußere Nothwendigkeit gesehen haben. Diese äußere Nothwendigkeit aber ist es eben, die unmittelbar als Abhängigkeit, in welcher das Resultat von seinem Ausgangspunkte steht, überhaupt aber der Zufälligkeit verfallend für unbefriedigend erkannt worden ist. Sie ist es daher, gegen welche die Protestationen gerichtet sind, die gegen diese Beweisführung eingelegt worden.

Sie enthält nämlich die Beziehung, daß die eine Bestimmung, die des absolut-nothwendigen Seyns, vermittelt ist durch die andere, durch die Bestimmung des zufälligen Seyns, wodurch jenes als abhängig im Verhältniß und zwar eines Bedingten gegen seine Bedingung gestellt wird. Dieß ist es vornehmlich, was Jacobi überhaupt gegen das Erkennen Gottes vorgebracht hat, daß Erkennen, Begreifen nur heiße, „eine Sache aus ihren nächsten Ursachen herleiten, oder ihre unmittelbaren Bedingungen der Reihe nach einsehen;“ (Briefe über die Lehre des Spinoza, S. 419) „das Unbedingte begreifen, hieße also, es zu einem Bedingten, oder zu einer Wirkung zu machen.“ Die letztere Kategorie, das absolut-Nothwendige als Wirkung anzunehmen, fällt jedoch wohl sogleich hinweg, dieß Verhältniß widerspricht zu unmittelbar der Bestimmung, um die es sich hier handelt, dem absolut-Nothwendigen; aber das Verhältniß der Bedingung, auch des Grundes ist äußerlicher; kann sich leichter einschleichen. Dasselbe ist allerdings in dem Satze vorhanden: weil Zufälliges ist, so ist das absolut-Nothwendige.

Indem dieser Mangel zugegeben werden muß, so fällt dagegen sogleich dieß auf, daß solchem Verhältnisse der Bedingtheit und Abhängigkeit keine objective Bedeutung gegeben wird. Dieß Verhältniß ist ganz nur im subjectiven Sinne vorhanden; der Satz drückt nicht und soll nicht ausdrücken, daß das absolut-Nothwendige Bedingungen habe, und zwar durch die zufällige Welt bedingt sey, — im Gegentheil. Sondern der ganze Gang des Zusammenhanges ist nur im Beweisen; nur unser Erkennen des absolut-nothwendigen Seyns ist bedingt durch jenen Ausgangspunkt; nicht das absolut-Nothwendige ist dadurch, daß es sich erhöbe aus der Welt der Zufälligkeit, und dieser zum Ausgangspunkt und Voraussetzung bedürfte, um von

ihr aus erst zu seinem Seyn zu gelangen. Es ist nicht das absolut-Nothwendige, es ist nicht Gott, der als ein Vermitteltes durch Anderes, als ein Abhängiges und Bedingtes gedacht werden solle. Es ist der Inhalt des Beweises selbst, welcher den Mangel corrigirt, der allein an der Form sichtbar wird. So haben wir aber eine Verschiedenheit, ein Abweichen der Form von der Natur des Inhaltes, vor uns, und die Form ist das Mangelhafte bestimmter darum, weil der Inhalt das absolut-Nothwendige ist; dieser Inhalt ist selbst nicht formlos in sich, was wir auch in der Bestimmung desselben gesehen; seine eigne Form, als die Form des Wahrhaften, ist selbst wahrhaft, die von ihm abweichende daher das Unwahrhafte.

Nehmen wir, was wir Form überhaupt geheißen haben, in seiner concreteren Bedeutung, nämlich als Erkennen, so befinden wir uns mitten in der bekannten und beliebten Kategorie des endlichen Erkennens, das als subjectives überhaupt endlich, und der Gang seiner wissenden Bewegung als ein endliches Thun bestimmt ist. Damit thut sich dieselbe Unangemessenheit, nur in anderer Gestalt auf. Das Erkennen ist endliches Thun, und solches Thun kann nicht Erfassen des absolut-Nothwendigen, des Unendlichen seyn; Erkennen erfordert überhaupt, den Inhalt in sich zu haben, ihm zu folgen; das Erkennen, das den absolut-nothwendigen, unendlichen Inhalt hat, müßte selbst absolut-nothwendig und unendlich seyn. So befänden wir uns auf dem besten Wege, uns wieder mit dem Gegensatze herumzuschlagen, dessen affirmative Aushülfe durch vielmehr unmittelbares Wissen, Glauben, Fühlen u. s. f. wir in den ersten Vorlesungen vorgenommen hatten. Wir haben diese Gestalt der Form schon deswegen hier bei Seite zu lassen, aber es ist noch späterhin eine Reflexion auf die Kategorien derselben zu machen. Die Form ist hier näher in der Weise zu betrachten, wie sie in dem Beweise, den wir zum Gegenstande haben, vorhanden ist.

Erinnern wir uns des vorgetragenen förmlichen Schlusses,

so heißt der eine Theil des einen Satzes (des Obersatzes): Wenn das Zufällige ist, und dieß wird directer im anderen Satze ausgedrückt: es ist eine zufällige Welt; indem in jenem Satze die Bestimmung der Zufälligkeit nur wesentlich in ihrem Zusammenhange mit dem absolut-Nothwendigen gesetzt ist, jedoch gleichfalls als seyendes Zufälliges. Der zweite Satz oder diese Bestimmung des Seyenden auch im ersten ist es, in welchem der Mangel liegt, und zwar so, daß er unmittelbar an ihm selbst widersprechend ist, an ihm selbst sich als eine unwahre Einseitigkeit zeigt. Das Zufällige, Endliche wird als ein Seyendes ausgesprochen, aber die Bestimmung desselben ist vielmehr, ein Ende zu haben, zu fallen, ein Seyn zu seyn, das nur den Werth einer Möglichkeit hat, ebenso gut ist, als nicht ist.

Dieser Grundfehler findet sich in der Form des Zusammenhangs, die ein gewöhnlicher Schluß ist. Ein solcher hat ein stehendes Unmittelbares in seinen Prämissen überhaupt, Voraussetzungen, die als Erstes nicht nur, sondern als seyendes, bleibendes Erstes ausgesprochen sind, womit das Andere als Folge etwa, Bedingtes u. s. f. überhaupt so zusammenhängt, daß die beiden zusammengehängten Bestimmungen ein äußerliches, endliches Verhältniß zu einander bilden, in welchem jede der beiden Seiten in Beziehung mit der anderen ist, was Eine Bestimmung derselben ausmacht, aber zugleich auch für sich außer ihrer Beziehung Bestehen haben. Die in sich schlechthin Eine Bestimmung, welche in jenem Satze die beiden Unterschiedenen zusammen ausmachen, ist das absolut-Nothwendige, dessen Namen sogleich es als das Einzige, was wahrhaft ist, als die einzige Wirklichkeit ausspricht; dessen Begriff haben wir gesehen, daß er die in sich zurückgehende Vermittelung, die Vermittelung nur mit sich durch das andere von ihm Unterschiedene, das eben in dem Einen, dem absolut-Nothwendigen, aufgehoben, als Seyendes negirt, nur als Ideelles

aufbewahrt ist. Außer dieser absoluten Einheit mit sich sind aber in der Art des Schlusses auch außerhalb von einander die zwei Seiten der Beziehung, als Seyende, aufbehalten; das Zufällige ist. Dieser Satz widerspricht sich in sich selbst, wie dem Resultate, der absoluten Nothwendigkeit, welche nicht auf Eine Seite nur gestellt, sondern das ganze Seyn ist.

Wenn also von dem Zufälligen angefangen wird, so ist von demselben nicht als von einem, das fest-bleiben soll, auszugehen, so daß es im Fortgange als seyend belassen wird; dieß ist seine einseitige Bestimmtheit, sondern es ist mit seiner vollständigen Bestimmung zu setzen, daß ihm ebenso sehr das Nichtseyn zukomme, und daß es somit als verschwindend in das Resultat eintrete. Nicht weil das Zufällige ist, sondern vielmehr, weil es ein Nichtseyn, nur Erscheinung, sein Seyn nicht wahrhafte Wirklichkeit ist, ist die absolute Nothwendigkeit; diese ist sein Seyn und Wahrheit.

Dieß Moment des Negativen liegt nicht in der Form des Verstandes-Schlusses, und darum ist er in diesem Boden der lebendigen Vernunft des Geistes mangelhaft; — in dem Boden, worin selbst die absolute Nothwendigkeit als das wahre Resultat gilt, als dieß, daß sie sich wohl durch Anderes, aber durch Aufheben desselben sich mit sich selbst vermittelt. So ist der Gang jenes Erkennens der Nothwendigkeit verschieden von dem Processe, welcher sie ist, solcher Gang ist darum nicht als schlechthin nothwendige, wahrhafte Bewegung, sondern als endliche Thätigkeit, ist nicht unendliches Erkennen, hat nicht das Unendliche, — dieß ist nur als diese Vermittelung mit sich durch die Negation des Negativen — zu seinem Inhalte und zu seinem Thun.

Der Mangel, der in dieser Form des Schließens aufgezeigt worden, hat, wie angegeben ist, den Sinn, daß in dem Beweise vom Daseyn Gottes, den er ausmacht, die Erhebung des Geistes zu Gott nicht richtig explicirt ist. Vergleichen wir beide,

so ist diese Erhebung allerdings gleichfalls das Hinausgehen über das weltliche Daseyn als über das nur Zeitliche, Veränderliche, Vergängliche; das Weltliche ist zwar als Daseyn ausgesagt und von ihm angefangen, aber indem es, wie gesagt, als das Zeitliche, Zufällige, Veränderliche und Vergängliche bestimmt ist, ist sein Seyn nicht ein Befriedigendes, nicht das wahrhaft Affirmative, es ist als das sich aufhebende, negirende bestimmt. Es ist in dessen Bestimmung, zu seyn, nicht beharrt, vielmehr ihm nur ein Seyn zugeschrieben, das mehr nicht als den Werth eines Nichtseyns hat, dessen Bestimmung das Nichtseyn seiner, das Andere seiner, somit seinen Widerspruch, seine Auflösung, Vergehen in sich schließt. Wenn es auch scheinen mag, oder auch der Fall seyn kann, daß dem Glauben doch dieses zufällige Seyn als eine Gegenwart des Bewußtseyns auf der einen Seite stehen bleibt, der andern, dem Ewigen, an und für sich Nothwendigen gegenüber, als eine Welt, über der der Himmel ist, so kommt es nicht darauf an, daß eine doppelte Welt vorgestellt wird, sondern mit welchem Werthe; dieser ist aber darin ausgedrückt, daß die eine die Welt des Scheins, die andere die Welt der Wahrheit ist. Indem die erstere verlassen, und zu der anderen nur so übergegangen wird, daß jene auch noch diesseits stehen bleibt, so ist doch im religiösen Geiste nicht der Zusammenhang vorhanden, als ob sie mehr als nur ein Ausgangspunkt, als ob sie als ein Grund festgestellt wäre, dem ein Seyn, Begründen, Bedingen zukäme. Die Befriedigung, alle Begründung jeder Art, findet sich vielmehr in die ewige Welt gelegt, als in das an und für sich Selbstständige. Wogegen in der Gestalt des Schlusses das Seyn beider auf gleiche Weise ausgedrückt; sowohl in dem einen Satze des Zusammenhangs: Wenn eine zufällige Welt ist, so ist auch ein absolut-Nothwendiges, — als in dem anderen, worin als Voraussetzung ausgesprochen wird, daß eine zufällige Welt ist,

und dann in dem dritten, dem Schlußsatze: Also ist ein absolut-Nothwendiges.

Ueber diese ausdrücklichen Sätze können noch etliche Bemerkungen hinzugefügt werden. Nämlich erstens bei dem letzten Satz muß sogleich die Verbindung der zwei entgegengesetzten Bestimmungen auffallen: Also ist das absolut-Nothwendige; Also drückt die Vermittelung durch Anderes aus, ist aber die Unmittelbarkeit und hebt jene Bestimmung sogleich auf, die, wie angeführt worden, dasjenige ist, weswegen man solches Erkennen über das, was dessen Gegenstand ist, für unzulässig erklärt hat. Das Aufheben der Vermittelung durch Anderes ist aber nur an sich vorhanden; die Darstellung des Schlusses spricht dieselbe vielmehr ausdrücklich aus. Die Wahrheit ist eine solche Macht, daß es auch am Falschen vorhanden ist, und es nur einer richtigen Bemerkung oder Hinsehens bedarf, um das Wahre an dem Falschen selbst zu finden, oder vielmehr zu sehen; das Wahre ist hier die Vermittelung mit sich durch die Negation des Anderen und der Vermittelung durch Anderes; die Negation ebenso wohl der Vermittelung durch Anderes, als auch der abstracten, vermittelungslosen Unmittelbarkeit ist in jenem Also ist vorhanden.

Ferner wenn der eine Satz dieser ist: das Zufällige ist, der andere: das an und für sich Nothwendige ist, so ist wesentlich darauf reflectirt worden, daß das Seyn des Zufälligen einen ganz verschiedenen Werth hat von dem an und für sich nothwendigen Seyn; jedoch ist Seyn die gemeinschaftliche und Eine Bestimmung in beiden Sätzen. Der Uebergang bestimmt sich hiernach nicht als von einem Seyn in ein anderes Seyn, sondern als von einer Gedankenbestimmung in eine andere. Das Seyn reinigt sich von dem ihm unangemessenen Prädicate der Zufälligkeit; Seyn ist einfache Gleichheit mit sich selbst: die Zufälligkeit aber das in sich schlechthin ungleiche, sich widersprechende Seyn, welches erst in dem absolut-Nothwendigen

zu dieser Gleichheit mit sich selbst wieder hergestellt ist. Hieran unterscheidet sich also bestimmter dieser Gang der Erhebung, oder diese Seite des Beweisens von der angegebenen anderen, daß in jenem Gang die Bestimmung, welche zu beweisen ist, oder welche resultiren soll, nicht das Seyn ist; das Seyn ist vielmehr das in beiden Seiten gemeinschaftlich bleibende, das sich von der einen in die andere continuirt. In dem anderen Gange dagegen soll vom Begriffe Gottes zu seinem Seyn übergegangen werden; dieser Uebergang scheint schwerer, als der von einer Inhaltsbestimmtheit überhaupt, was man einen Begriff zu nennen pflegt, zu einem anderen Begriffe, zu einem homogeneren also, als der Uebergang vom Begriffe zum Seyn zu scheinen pflegt.

Es liegt hierbei die Vorstellung zu Grunde, daß Seyn nicht selbst auch ein Begriff oder Gedanke sey; in diesem Gegensatze, worin es für sich, isolirt herausgesetzt ist, haben wir es an der treffenden Stelle bei jenem Beweise zu betrachten. Hier aber haben wir es zunächst noch nicht abstract für sich zu nehmen; daß es das Gemeinschaftliche der beiden Bestimmungen, des Zufälligen und des absolut-Nothwendigen ist, ist eine Vergleichung und äußerliche Abtrennung desselben von ihnen, und zunächst ist es in der ungetrennten Verbindung mit jeder, zufälliges Seyn und absolut-nothwendiges Seyn; in dieser Weise wollen wir die angegebene Gestalt noch einmal vornehmen, und den Unterschied des Widerspruchs, den er nach den zwei entgegengesetzten Seiten, der speculativen und der abstracten verständigen, erleidet, daran noch näher herausheben.

Der angegebene Satz spricht folgenden Zusammenhang aus:

Weil das zufällige Seyn ist, so ist das absolut-nothwendige Seyn.

Nehmen wir diesen Zusammenhang einfach, ohne ihn durch die Kategorie eines Grundes und dergleichen näher zu bestimmen, so ist er nur dieser:

Das zufällige Seyn ist zugleich das Seyn eines Anderen, des absolut-nothwendigen Seyns.

Dieses Zugleich erscheint als ein Widerspruch, dem die zwei selbst entgegengesetzten Sätze, als die Auflösungen, entgegengestellt werden; der eine:

Das Seyn des Zufälligen ist nicht sein eigenes Seyn, sondern nur das Seyn eines Anderen, und zwar bestimmt, seines Anderen, des absolut-Nothwendigen;

der andere: das Seyn des Zufälligen ist nur sein eignes Seyn, und nicht das Seyn eines Anderen, des absolut-Nothwendigen.

Der erste Satz ist als der wahrhafte Sinn, den auch die Vorstellung bei dem Uebergange habe, nachgewiesen worden; den speculativen Zusammenhang, der in den Gedankenbestimmungen, welche die Zufälligkeit ausmachen, selbst immanent ist, werden wir weiterhin noch vornehmen. Aber der andere Satz ist der Satz des Verstandes, auf welchen sich die neuere Zeit so festgesetzt hat. Was kann verständlicher seyn, als daß irgend ein Ding, Daseyn, so auch das Zufällige, da es ist, sein eignes Seyn ist, eben das bestimmte Seyn ist, welches es ist, und nicht vielmehr ein anderes! Das Zufällige wird so für sich festgehalten, getrennt von dem absolut-Nothwendigen.

Noch geläufiger ist, für die zwei Bestimmungen die des Endlichen und Unendlichen zu gebrauchen, und das Endliche so für sich, isolirt von seinem Anderen, dem Unendlichen, zu nehmen. Es giebt darum, wird gesagt, keine Brücke, keinen Uebergang vom endlichen Seyn zu dem unendlichen; das Endliche bezieht sich schlechthin nur auf sich, nicht auf sein Anderes. Es ist ein leerer Unterschied, der zwischen Erkennen, als Form gemacht würde. Es ist mit Recht, daß eben die Unterschiedenheit beider zum Grunde von Schlüssen gemacht wird, — Schlüsse, die zunächst das Erkennen als endlich voraussetzen, und eben daraus folgern, daß dieß Erkennen das Unendliche

nicht erkennen könne, weil es dasselbe nicht zu fassen vermöge; so wie umgekehrt gefolgert wird, wenn das Erkennen das Unendliche erfaßte, so müßte es selbst unendlich seyn; dieß sey es aber anerkannter Maßen nicht; also vermöge es nicht das Unendliche zu erkennen. Sein Thun ist bestimmt, wie sein Inhalt. Endliches Erkennen und unendliches Erkennen geben dasselbe Verhältniß als Endliches und Unendliches überhaupt; — nur daß unendliches Erkennen sogleich noch mehr gegen das andere zurückstoßend ist, als das nackte Unendliche, und noch unmittelbarer auf die Scheidung beider Seiten hinweist, so daß nur die eine, endliches Erkennen bleibe. Hiermit ist alles Verhältniß der Vermittelung hinweg, in welches sonst das Endliche und das Unendliche als solches gesetzt werden können, wie das Zufällige und das absolut-Nothwendige. Die Form des Endlichen und Unendlichen ist in dieser Betrachtung mehr gäng und gäbe geworden. Jene Form ist abstracter und erscheint darum als umfassender als die erstere; dem Endlichen überhaupt, und dem endlichen Erkennen wird wesentlich auch außer der Zufälligkeit die Nothwendigkeit, als Fortgang an der Reihe von Ursachen und Wirkungen, Bedingungen und Bedingten, hiermit sogleich zugeschrieben, die von uns früher als äußere Nothwendigkeit bezeichnet worden, und gemeinschaftlich unter dem Endlichen befaßt; ohnehin wird sie in Rücksicht auf das Erkennen allein verstanden, aber unter das Endliche befaßt ganz ohne Mißverstand, der durch die Kategorie des absolut-Nothwendigen herbeigeführt werden kann, dem Unendlichen entgegengestellt.

Wenn wir daher gleichfalls bei diesem Ausdruck bleiben, so haben wir für das Verhältniß von Endlichkeit und Unendlichkeit, bei dem wir stehen, das ihrer Verhältnißlosigkeit, Beziehungslosigkeit. Wir befinden uns bei der Behauptung, daß das Endliche überhaupt und das endliche Erkennen unvermögend sey, das Unendliche überhaupt, wie in seiner Form als absolute Nothwendigkeit, zu fassen; — oder auch aus den Begrif-

sen der Zufälligkeit und Endlichkeit, von denen dasselbe ausgehe, das Unendliche zu begreifen. Das endliche Erkennen ist darum endlich, weil es in endlichen Begriffen sich befindet, und das Endliche, darunter auch das endliche Erkennen, bezieht sich nur auf sich selbst, bleibt nur bei sich stehen, weil es nur sein Seyn, nicht das Seyn eines Anderen überhaupt, am wenigsten seines Anderen ist. Dieß ist der Satz, auf den so viel gepocht wird: es giebt keinen Uebergang vom Endlichen zum Unendlichen, so auch nicht vom Zufälligen zum absolut-Nothwendigen, oder von den Wirkungen zu einer absolut ersten, nicht endlichen Ursache; es ist schlechthin eine Kluft zwischen beiden befestigt.

Vierzehnte Vorlesung.

Dieser Dogmatismus der absoluten Trennung des Endlichen und Unendlichen ist logisch; es ist eine Behauptung von der Natur der Begriffe des Endlichen und des Unendlichen, die in der Logik betrachtet wird. Hier halten wir uns zunächst an die Bestimmungen, die wir im Vorhergehenden zum Theil gehabt, die aber auch in unserem Bewußtseyn vorhanden sind. Die Bestimmungen, die in der Natur der Begriffe selbst liegen und in der Logik in der reinen Bestimmtheit ihrer selbst und ihres Zusammenhangs aufgezeigt werden, müssen auch in unserem gewöhnlichen Bewußtseyn sich hervorthun und vorhanden seyn.

Wenn also gesagt wird, das Seyn des Endlichen ist nur sein eignes Seyn, nicht vielmehr das Seyn eines Anderen; es ist also kein Uebergang vom Endlichen zum Unendlichen möglich, also auch keine Vermittelung zwischen ihnen, weder an sich noch im und für das Erkennen, so daß etwa wohl das Endliche vermittelt sey durch das Unendliche, aber, worauf allein hier das

Interesse ginge, nicht umgekehrt, so ist sich bereits auf das Factum berufen worden, daß der Geist des Menschen sich aus dem Zufälligen, Zeitlichen, Endlichen zu Gott, als dem absolut-Nothwendigen, Ewigen, Unendlichen erhebt, — das Factum, daß für den Geist die sogenannte Kluft nicht vorhanden ist, daß er diesen Uebergang wirklich macht; daß durch jenen Verstand, der diese absolute Scheidung behauptet, die Menschenbrust es sich nicht nehmen läßt, eine solche Kluft nicht gelten zu lassen, sondern diesen Uebergang in der Erhebung zu Gott wirklich macht.

Darauf ist aber die Antwort fertig; das Factum dieser Erhebung zugegeben, so ist dieß ein Uebergang des Geistes, aber nicht an sich, nicht ein Uebergang in den Begriffen oder gar der Begriffe selbst; und zwar darum nicht, weil eben im Begriffe das Seyn des Endlichen sein eigenes Seyn und nicht das Seyn eines Anderen sey. Wenn wir so das endliche Seyn als nur in Beziehung auf sich selbst stehend nehmen, so ist es so nur für sich, nicht Seyn für Anderes; es ist damit der Veränderung entnommen, ist unveränderlich, absolut. So ist es mit diesen sogenannten Begriffen beschaffen. Daß das Endliche absolut, unveränderlich, unvergänglich, ewig sey, dieß wollen aber diejenigen selbst nicht, welche die Unmöglichkeit jenes Uebergehens behaupten. Wäre der Irrthum, daß das Endliche als absolut genommen wird, nur ein Irrthum der Schule, eine Inconsequenz, die sich der Verstand zu Schulden kommen ließe, — und zwar in den äußersten Abstractionen, mit denen wir hier zu thun bekommen haben, so könnte man fragen, was denn solcher Irrthum verschlagen könne, indem man jene Abstractionen wohl verächtlich finden kann, gegen eine Fülle des Geistes, wie sie die Religion überhaupt sonst ein großes, lebendiges Interesse desselben ist. Aber daß in diesen sogenannten großen, lebendigen Interessen in der That das festgehaltene Endliche das wahrhafte Interesse ausmacht, zeigt sich zu sehr in der Bemühung mit der Religion selbst, wo, jenem Grundsatze con-

sequent, die Beschäftigung mit der Historie des endlichen Stoffes, des äußerlich Geschehenen und der Meinungen das Uebergewicht über den unendlichen Gehalt erlangt hat, der bekanntlich auf das Minimum zusammengeschrumpft ist. Es sind die Gedanken und jene abstracten Bestimmungen vom Endlichen und Unendlichen, womit das Aufgeben des Erkennens der Wahrheit gerechtfertigt werden soll, und in der That ist es der reine Boden des Gedankens, auf welchen sich solche Interessen des Geistes hinspielen, um auf demselben ihre Entscheidung zu erhalten; denn die Gedanken machen die innerste Wesenheit der concreten Wirklichkeit des Geistes aus.

Belassen wir diesen Begriffsverstand bei seiner Behauptung, daß das Seyn des Endlichen nur sein eignes Seyn, nicht das Seyn seines Anderen, nicht das Uebergehen selbst sey, und nehmen die weitere, das Erkennen ausdrücklich nennende Vorstellung auf. Wenn nämlich mit dem Factum übereingestimmt wird, daß der Geist solchen Uebergang mache, so soll es doch nicht ein Factum des Erkennens, sondern des Geistes überhaupt und bestimmt des Glaubens seyn. Es ist hierüber zur Genüge gezeigt worden, daß diese Erhebung, sie sey in der Empfindung oder im Glauben, oder wie die Weise ihres geistigen Daseyns bestimmt werde, im Innersten des Geistes auf dem Boden des Denkens geschieht; die Religion als die innerste Angelegenheit des Menschen hat darin den Mittelpunkt und Wurzel ihres Pulsirens; Gott ist in seinem Wesen Gedanke, Denken selbst, wie auch weiter seine Vorstellung und Gestaltung, so wie die Gestalt und Weise der Religion als Empfinden, Anschauen, Glauben und so ferner bestimmt werde. Das Erkennen thut aber nichts, als eben jenes Innerste für sich zum Bewußtseyn bringen; jenen denkenden Puls denkend zu erfassen. Das Erkennen mag hierin einseitig seyn und zur Religion noch mehr und wesentlich, Empfindung, Anschauen, Glauben gehören, so wie zu Gott noch weiter, als sein denkender und gedachter

Begriff, aber dieses Innerste ist darin vorhanden und von diesem zu wissen, heißt es denken, und Erkennen überhaupt heißt nur, es in seiner wesentlichen Bestimmtheit zu wissen.

Erkennen, Begreifen sind Worte, wie Unmittelbar, Glauben in der Bildung der Zeit; sie haben die Autorität des gedoppelten Vorurtheils für sich, des einen, daß sie ganz bekannt und damit letzte Bestimmungen seyen, bei denen daher nicht weiter nach ihrer Bedeutung und Bewährung zu fragen sey, und daß die Unfähigkeit der Vernunft, das Wahre, Unendliche zu begreifen, zu erkennen, etwas ebenso abgemachtes sey, als ihre Bedeutung überhaupt. Das Wort Erkennen, Begreifen, gilt wie eine magische Formel; sie ins Auge zu fassen, zu fragen, was denn Erkennen, Begreifen ist, fällt dem Vorurtheile nicht weiter ein, und darauf einzig und allein würde es ankommen, um über die Hauptfrage etwas wirklich treffendes zu sagen; es würde in solcher Untersuchung sich von selbst ergeben, daß das Erkennen nur das Factum des Ueberganges, den der Geist selbst macht, ausspricht, und insofern das Erkennen wahrhaftes Erkennen, Begreifen, ist, so ist es ein Bewußtseyn der Nothwendigkeit, die jener Uebergang selbst enthält, nichts als das Auffassen dieser ihm immanenten, in ihm vorhandenen Bestimmung.

Aber wenn über das Factum des Ueberganges von dem Endlichen zum Unendlichen geantwortet worden ist, daß derselbe im Geiste, oder im Glauben und der Empfindung und dergleichen, gemacht werde, so ist diese Antwort nicht die ganze Antwort; diese ist vielmehr eigentlich: das religiöse Glauben, Empfinden, innere Offenbarung ist eben dieß, unmittelbar von Gott zu wissen, nicht durch Vermittelung, nicht den Uebergang als einen wesentlichen Zusammenhang beider Seiten, sondern als einen Sprung zu machen. Das, was ein Uebergang genannt wurde, zerfällt hiernach in zweierlei gesonderte Acte, die äußerlich gegeneinander sind, etwa nur in der Zeit aufeinanderfolgen, in

der Vergleichung oder Erinnerung aufeinander bezogen werden. Das Endliche und Unendliche halten sich schlechthin in der Trennung, dieß vorausgesetzt, so ist die Beschäftigung des Geistes mit dem Endlichen eine besondere Beschäftigung, und seine Beschäftigung mit dem Unendlichen, Empfinden, Glauben, Wissen ein einzelner, unmittelbarer, einfacher Act; nicht ein Act des Uebergehens. Wie das Endliche und Unendliche beziehungslos sind, so auch die Acte des Geistes, seine Erfüllungen mit diesen Bestimmungen, Erfüllungen nur mit dem einen oder dem anderen, beziehunglos aufeinander. Wenn sie auch gleichzeitig seyn können, mit dem Unendlichen auch Endliches im Bewußtseyn ist, so sind sie nur Vermischungen; es sind zwei für sich bestehende Thätigkeiten, die sich einander nicht vermitteln.

Die Wiederholung, die in dieser Vorstellung liegt von der gewöhnlichen Scheidung des Endlichen und Unendlichen, ist schon angedeutet; von jener Trennung, durch welche das Endliche für sich auf einer Seite, und das Unendliche auf der anderen gegenüber gehalten, und das erstere nicht weniger, auf diese Weise für absolut erklärt wird; der Dualismus, der in weiterer Bestimmung der Manichäismus ist. Daß aber das Endliche absolut sey, dieß wollen diejenigen selbst nicht, die solches Verhältniß festsetzen; aber sie können jener Consequenz nicht entgehen, welche keine erst aus jener Behauptung gezogene Consequenz, sondern die directe Behauptung selbst ist, daß das Endliche in keiner Verbindung mit dem Unendlichen, kein Uebergang von jenem zu diesem möglich sey, das Eine schlechthin von dem Anderen geschieden sey. Wird aber doch auch wieder eine Beziehung derselben vorgestellt, so ist bei der angenommenen Unverträglichkeit beider das Verhältniß nur negativer Art; das Unendliche soll das Wahre und das allein d. i. abstract Affirmative seyn, so daß es als Beziehung nur als Macht gegen das Endliche ist, das in jenem sich nur vernichtet; das Endliche muß, um zu seyn, sich vor dem Unendlichen zurückhalten, dasselbe fliehen; in der

Berührung damit kann es nur untergehen. In der subjectiven Existenz, die wir von diesen Bestimmungen vor uns haben, nämlich dem endlichen und unendlichen Wissen, soll die eine Seite, die der Unendlichkeit, das unmittelbare Wissen des Menschen von Gott seyn; die ganze andere Seite ist aber der Mensch überhaupt, er eben ist das Endliche, von dem vornehmlich die Rede ist, und eben dieß sein Wissen von Gott, es mag nun unmittelbar genannt werden oder nicht, ist sein Seyn, des Endlichen Wissen und Uebergehen von demselben zum Unendlichen. Wenn nun aber auch die Beschäftigung des Geistes mit dem Endlichen und die Beschäftigung desselben mit dem Unendlichen zweierlei geschiedene Thätigkeiten seyn sollen, so wäre die letzte als Erhebung des Geistes selbst nicht dieser immanente Uebergang und die Beschäftigung mit dem Endlichen ihrer Seits auch absolut, und schlechthin auf das Endliche als solches beschränkt. Hierüber ließe sich eine weitläufige Betrachtung anstellen; es mag hier genügen, nur daran zu erinnern, daß auch diese Seite, wenn gleich das Endliche ihr Gegenstand und Zweck ist, nur wahrhafte Beschäftigung, sey es Erkennen, Wissen, Dafürhalten, oder ein praktisches und moralisches Verhalten, seyn kann, insofern solches Endliche nicht für sich, sondern in seiner Beziehung auf das Unendliche, das Unendliche in ihm, gewußt, erkannt, bethätigt, überhaupt in dieser Bestimmung Gegenstand und Zweck ist. — Bekannt genug ist die Stellung, die dem Religiösen in Individuen und selbst in Religionen gegeben wird, daß dasselbe, Andacht, Herzens- und Geisteszerknirschung und Opfergaben, für sich als ein abgeschiedenes Geschäft abgemacht wird, und daneben das weltliche Leben, der Kreis der Endlichkeit, sich selber hingegeben und freigelassen bleibt, ohne Einfluß des Unendlichen, Ewigen, Wahren auf denselben, — d. h. ohne daß in dem Kreise des Endlichen zum Unendlichen übergegangen, das Endliche durch das Unendliche zur Wahrheit und Sittlichkeit vermittelt, und ebenso ohne daß das

Unendliche durch Vermittelung des Endlichen zu Gegenwart und Wirklichkeit gebracht würde.

Auf die schlechte Consequenz, daß das Erkennende, der Mensch, absolut seyn müßte, um das Absolute zu fassen, brauchen wir hier schon darum nicht einzugehen, weil sie ebenso sehr den Glauben, das unmittelbare Wissen träfe, als welches auch ein Fassen-in-sich, wenn nicht des absoluten Geistes Gottes, doch wenigstens des Unendlichen seyn soll; wenn dieß Wissen sich so sehr vor dem Concreten seines Gegenstandes scheut, so muß er ihm doch etwas seyn; eben das Nichtconcrete, das wenige oder gar keine Bestimmungen an ihm hat, ist das Abstracte, das Negative, das Wenigste, etwa das Unendliche.

Aber es ist gerade diese schlechte Abstraction des Unendlichen, durch welche die Vorstellung das Fassen desselben zurückstößt, aus dem einfachen Grunde, weil dagegen das Diesseitige, der Mensch, der menschliche Geist, die menschliche Vernunft ebenso als die Abstraction des Endlichen fixirt wird. Die Vorstellung verträgt sich noch eher damit, daß der menschliche Geist, Denken, Vernunft, das absolut-Nothwendige fasse, denn dieses ist so unmittelbar als das Negative gegen sein Anderes, — das Zufällige, auf dessen Seite auch eine Nothwendigkeit, die äußerliche, steht, ausgedrückt und ausgesprochen. Was ist nun klarer, als daß der Mensch, der doch *ist*, das heißt, ein Positives, Affirmatives ist, sein *Negatives* nicht fassen kann? Noch mehr, da umgekehrt sein Seyn, seine Affirmation, die Endlichkeit, — also die Negation — ist, daß sie die Unendlichkeit, die dagegen gleichfalls die Negation, aber nun umgekehrt gegen jene Bestimmung das Seyn, die Affirmation ist, nicht fassen kann? Was ist aber ebenso klarer, als daß dem Menschen von den beiden Seiten die Endlichkeit zukommt? Von dem Raume faßt er etliche Fuße, außerhalb dieses Volumens ist die Unendlichkeit des Raumes; von der unendlichen Zeit ist ihm eine Spanne, die benso zum Augenblick gegen jene zusammenschrumpft, wie sein

Volumen zum Punkte. Aber abgesehen von dieser seiner äußerlichen Endlichkeit gegen jene unendliche Aeußerlichkeiten, so ist er *anschauend, vorstellend, wissend, erkennend*, — *Intelligenz*; — ihr Gegenstand ist die Welt, dieß Aggregat von unendlichen Einzelnheiten; wie gering ist die Anzahl derselben, die von den einzelnen Menschen gewußt werden, nicht *der* Mensch weiß, sondern der einzelne, — gegen die unendliche Menge, welche ist. Um sich die Geringfügigkeit des menschlichen Wissens recht vor Augen zu bringen, braucht man sich nur an das, was man nicht läugnen wird, was unter göttlicher Allwissenheit verstanden zu werden pflege, etwa in der Vorstellung zu erinnern, die in den *Lebensläufen nach aufsteigender Linie*, — um dieses Werk des tiefsten Humors wieder einmal ins Gedächtniß zurückzurufen, — II. Th. Beil. B. der Organist in L— in einer Leichenabdankung, davon giebt: „Der Gevatter *Brise* sprach mir gestern von der Größe des lieben Gottes! und ich hatte den Einfall, daß der liebe Gott jeden Sperling, jeden Stieglitz, jeden Hämpfling, jede Milbe, jede Mücke mit Namen zu nennen wüßte, so wie ihr! die Leute im Dorfe: *Schmieds Greger, Briefens Peter, Heifrieds Hanns* — denkt nur! wenn der liebe Gott so jede Mücke ruft, die sich einander so ähnlich sehen, daß man schwören sollte, sie wären all Schwester und Bruder! denkt nur!“ — Aber gegen die praktische Endlichkeit stellt sich das Theoretische noch groß und weit dar; aber diese Zwecke, Plane oder Wünsche u. s. f., was im Kopfe keine Schranken hat, wie bringen sie, an die Wirklichkeit, der sie bestimmt sind, herangebracht, die menschliche Beschränktheit vollends vor Augen! Jene Weite der praktischen Vorstellung, das Streben, das Sehnen, eben daß es nur Streben, Sehnen ist, zeigt an ihm selbst seine Enge. — Diese Endlichkeit ist es, welche dem Unterfangen, das Unendliche zu fassen, zu begreifen, vorgehalten wird; der kritische Verstand, der diesen schlagend seyn sollenden Grund

festhält, ist über die Verstandesbildung jenes Organisten in L— in der That nicht hinaus, er steht vielmehr gegen denselben zurück; denn dieser gebrauchte solche Vorstellung unbefangen nur, um die Größe der Liebe Gottes einer Bauerngemeinde vorstellig zu machen; aber jener kritische Verstand gebraucht solche Endlichkeit gegen Gottes Liebe und deren Größe, nämlich gegen Gottes Gegenwart im Menschengeiste; dieser Verstand behält die Mücke der Endlichkeit fest im Kopfe, den betrachteten Satz: das Endliche ist; von welchem unmittelbar erhellt, daß er falsch ist, denn das Endliche ist dieß, was zu seiner Bestimmung und Natur hat, zu vergehen, nicht zu seyn, so daß dasselbe gar nicht gedacht, vorgestellt werden kann, ohne die Bestimmung des Nichtseyns, welche im Vergehen liegt. Wer ist so weit zu sagen: das Endliche vergeht. Wenn zwischen das Endliche und sein Vergehen das Jetzt eingeschoben und dem Seyn dadurch ein Halt gegeben werden soll: das Endliche vergeht, aber Jetzt ist es, so ist dieß Jetzt selbst ein solches, das nicht nur vergeht, sondern selbst vergangen ist, indem es ist: Jetzt, indem ich dieß Bewußtseyn des Jetzt habe, es spreche, ist es nicht mehr, sondern ein Anderes. — Es dauert ebenso, aber nicht als dieses Jetzt, und Jetzt hat nur den Sinn dieses, in diesem Augenblick — ohne Länge, — nur ein Punkt zu seyn; — es dauert eben als Negation dieses Jetzt, Negation des Endlichen, — somit als unendliches, als allgemeines. Schon das Allgemeine ist unendlich; der Respect vor dem Unendlichen, der den Verstand abhält, dasselbe schon in jedem Allgemeinen vor sich zu haben, ist alberner Respect zu nennen. Das Unendliche ist hoch und hehr; aber seine Hoheit und Hehrheit in jene unzählige Menge von Mücken, und die Unendlichkeit des Erkennens in das Kennen jener unzähligen Mücken, d. i. der einzelnen derselben, zu setzen, ist nicht die Unvermögenheit des Glaubens, des Geistes, der Vernunft, sondern des Verstandes, das Endliche als ein Nichtiges, das Seyn desselben als ein

solches, das schlechthin eben so sehr nur den Werth und die Bedeutung des Nichtseyns hat, zu fassen.

Der Geist ist unsterblich, er ist ewig; er ist dieß eben dadurch, daß er unendlich ist, daß er nicht solche Endlichkeit des Raumes, dieser fünf Fuß Höhe, zwei Fuß Breite und Dicke des Körpers, nicht das Jetzt der Zeit, sein Erkennen, nicht ein Inhalt in ihm von diesen unzähligen Mücken, und sein Wollen, seine Freiheit, nicht die unendliche Menge von Widerständen, noch von Zwecken und Thätigkeiten ist, welche solche Widerstände und Hindernisse gegen sich erfahren. Die Unendlichkeit des Geistes ist sein Insichseyn, abstract sein reines Insichseyn und dieß ist sein Denken, und dieses abstracte Denken ist eine wirkliche, gegenwärtige Unendlichkeit, und sein concretes Insichseyn ist, daß dieß Denken Geist ist.

Von der absoluten Scheidung der beiden Seiten sind wir also auf deren Zusammenhang zurückgekommen, in Ansehung dessen es keinen Unterschied macht, ob er im Subjectiven oder Objectiven vorgestellt wird. Es ist allein darum zu thun, ob er richtig aufgefaßt sey. Insofern er vorgestellt wird als ein nur subjectiver, der nur ein Beweisen für uns sey, so wird damit zugegeben, daß er nicht objectiv, nicht an und für sich richtig aufgefaßt sey; aber das Unrichtige ist nicht darein zu setzen, daß überhaupt kein solcher Zusammenhang, das heißt, keine Erhebung des Geistes zu Gott Statt finde.

Worauf es also ankäme, wäre die Natur dieses Zusammenhangs in seiner Bestimmtheit zu betrachten. Diese Betrachtung ist der tiefste Gegenstand, der erhabenste, darum auch der schwerste; sie kommt nicht mit endlichen Kategorien aus; d. h. die Denkweise, die wir im gemeinen Leben, im Verkehr mit zufälligen Dingen, aber ebenso, die wir in den Wissenschaften gewohnt sind, reicht nicht aus; die letztern haben ihre Grundlage, ihre Logik in Zusammenhängen des Endlichen, Ursache, Wirkung; ihre Gesetze, Gattungen, die Weisen des Schließens

sind lauter Verhältnisse des Bedingten, die in dieser Höhe ihre Bedeutung verlieren, zwar gebraucht werden müssen, aber so, daß sie immer zurückgenommen und berichtigt werden. Der Gegenstand, die Gemeinschaft Gottes und des Menschen mit einander, ist eine Gemeinschaft des Geistes mit dem Geiste; — er schließt die wichtigsten Fragen in sich; — es ist eine Gemeinschaft, schon darin liegt die Schwierigkeit, ebenso sehr den Unterschied darin festzuhalten, als ihn so zu bestimmen, daß auch die Gemeinschaft erhalten werde. Daß der Mensch von Gott weiß, ist nach der wesentlichen Gemeinschaft ein gemeinschaftliches Wissen, — d. i. der Mensch weiß nur von Gott, insofern Gott im Menschen von sich selbst weiß, dieß Wissen ist Selbstbewußtseyn Gottes, aber ebenso ein Wissen desselben vom Menschen, und dieß Wissen Gottes vom Menschen ist Wissen des Menschen von Gott. Der Geist des Menschen, von Gott zu wissen, ist nur der Geist Gottes selbst. Hierher fallen dann die Fragen von der Freiheit des Menschen, von der Verknüpfung seines individuellen Wissens und Bewußtseyns mit dem Wissen, in dem er in Gemeinschaft mit Gott ist, von dem Wissen Gottes in ihm. Diese Fülle des Verhältnisses des menschlichen Geistes zu Gott aber ist nicht unser Gegenstand; wir haben dieß Verhältniß nur an seiner abstractesten Seite aufzunehmen, — nämlich als den Zusammenhang des Endlichen mit dem Unendlichen. So contrastirend diese Dürftigkeit mit jenem Reichthum des Inhalts ist, so ist doch zugleich das logische Verhältniß auch der Grundfaden für die Bewegung jener inhaltsvollen Fülle.

Fünfzehnte Vorlesung.

Der Zusammenhang dieser Gedankenbestimmungen, der den ganzen Inhalt des in Rede stehenden Beweises ausmacht, — daß derselbe dem nicht entspricht, was in dem Beweise geleistet

werden soll, davon ist nachher noch wesentlich zu sprechen, — ist im Bisherigen schon Gegenstand unserer Untersuchung gewesen; aber die eigentlich speculative Seite des Zusammenhangs ist noch zurück, und hier ist, ohne diese logische Untersuchung hier auszuführen, anzugeben, welche Bestimmung desselben sie betrifft. Das Moment, auf das hauptsächlich in diesem Zusammenhange aufmerksam gemacht worden, ist, daß er ein Uebergang, d. h. daß das, wovon ausgegangen worden ist, darin die Bestimmung eines Negativen hat, als ein zufälliges Seyn, nur als Erscheinung ist, welches seine Wahrheit an dem absolut-Nothwendigen, dem wahrhaft Affirmativen desselben habe. Was nun dabei vors erste die erstere Bestimmung, das negative Moment, betrifft, so gehört zur speculativen Auffassung nur dieß, daß dasselbe nicht als das bloße Nichts genommen wird; es ist nicht so abstract vorhanden; sondern ist nur ein Moment in der Zufälligkeit der Welt; das Negative so nicht als das abstracte Nichts zu nehmen, soll daher keine Schwierigkeit haben; in dem, was die Vorstellung als die Zufälligkeit, Beschränktheit, Endlichkeit, Erscheinung vor sich hat, hat sie ein Daseyn, eine Existenz, aber wesentlich die Negation darin; die Vorstellung ist concreter und wahrer als der abstrahirende Verstand, der, wenn er von einem Negativen hört, zu leicht das Nichts daraus macht, das bloße Nichts, das Nichts als solches, und jene Verbindung aufgiebt, in der es mit der Existenz gesetzt ist, insofern diese als zufällige, erscheinende u. s. f. bestimmt wird. Die denkende Analyse zeigt in solchem Inhalt die beiden Momente eines Affirmativen, des Daseyns, der Existenz als eines Seyns, aber auch desselben, das in sich die Bestimmung des Endes, des Fallens, der Schranke u. s. f., als der Negation hat; das Denken muß sie, um das Zufällige zu fassen, nicht auseinander fallen lassen, in ein Nichts für sich und in ein Seyn für sich; denn so sind sie nicht im Zufälligen,

sondern es faßt beide in sich; sie sind also nicht, jedes für sich in der Verbindung mit einander, das Zufällige selbst, wie es ist, als diese Verbindung beider zu nehmen. Dieß ist denn die speculative Bestimmung, sie bleibt dem Inhalte der Vorstellung getreu, wogegen dem abstracten Denken, welches die beiden Momente, jedes für sich, festhält, dieser Inhalt entflohen ist; er hat das, was Gegenstand des Verstandes ist, das Zufällige, aufgelöst.

Das Zufällige ist nun, so bestimmt, der Widerspruch in sich; das sich Auflösende gleichfalls somit eben ein solches, wie es unter den Händen des Verstandes geworden ist. Aber die Auflösung ist zweierlei; durch die, welche der Verstand vorgenommen hat, ist der Gegenstand, die concrete Verbindung, nur verschwunden, in der andern Auflösung ist derselbe noch erhalten. Diese Erhaltung jedoch hilft ihm nicht viel, oder Nichts, denn er ist in derselben als der Widerspruch bestimmt, und der Widerspruch löst sich auf; was sich widerspricht, ist Nichts. So richtig dieß ist, so unrichtig ist es zugleich. Widerspruch und Nichts sind doch wenigstens von einander unterschieden; der Widerspruch ist concret, er hat noch einen Inhalt, er enthält noch solche, die sich widersprechen; er spricht sie noch, er sagt es aus, von was er der Widerspruch ist; das Nichts hingegen spricht nicht mehr, ist inhaltslos, das vollkommen leere. Diese concrete Bestimmung des einen und die ganz abstracte des andern ist ein sehr wichtiger Unterschied. Ferner ist auch Nichts gar nicht der Widerspruch; Nichts widerspricht sich nicht, es ist identisch mit sich; es erfüllt daher den logischen Satz: daß Etwas sich nicht widersprechen solle, vollkommen; oder wenn dieser Satz so ausgesprochen wird: Nichts soll sich widersprechen, so ist dieß nur ein Sollen, das keinen Erfolg hat; denn Nichts thut das nicht, was es soll, es widerspricht sich nämlich nicht. Wenn aber thetisch gesagt wird: Nichts, was ist, widerspricht sich, so hat es damit unmittelbar seine Richtigkeit, denn

das Subject dieses Satzes ist ein Nichts, was aber ist; aber Nichts selbst als solches ist nur einfach, die Eine Bestimmung, die sich selbst gleich ist, sich nicht widerspricht.

So nur treibt die Auflösung des Widerspruches in Nichts, wie sie der Verstand macht, sich im Leeren oder näher im Widerspruche selbst herum, der durch solche Auflösung sich in der That als noch bestehend, als unaufgelöst kund giebt. Daß der Widerspruch so noch unaufgelöst ist, ist eben dieß, daß der Inhalt, das Zufällige, nur erst in seiner Negation in sich, gesetzt ist, noch nicht in der Affirmation, welche in dieser Auflösung, da sie nicht das abstracte Nichts ist, enthalten seyn muß. Das Zufällige selbst ist freilich zunächst, wie es sich der Vorstellung präsentirt, ein Affirmatives, es ist ein Daseyn, Existenz, es ist die Welt, — Affirmation, Realität, oder wie man es nennen will, genug und drüber; aber so ist es noch nicht in seiner Auflösung gesetzt, nicht in der Auslegung seines Inhalts und Gehalts, und dieser ist es eben, der zu seiner Wahrheit, dem absolut-Nothwendigen, führen soll, und das Zufällige ist es sogleich selbst, in dem die Endlichkeit, Beschränktheit der Welt so weit, wie gesagt worden, herauspräparirt ist, um unmittelbar selbst seine Auflösung, nämlich nach der angegebenen negativen Seite, zu bedeuten. — Die Auflösung nun weiter dieses im Widerspruche auch als aufgelöst gesetzten Zufälligen ist als das Affirmative angegeben, welches in ihr enthalten sey. Diese Auflösung ist bereits angegeben, sie ist aus der Vorstellung des Menschensinnes auf- und angenommen worden, als der Uebergang des Geistes von dem Zufälligen zum absolut-Nothwendigen; welches hiernach selbst eben dieß Affirmative, die Auflösung jener ersten nur negativen Auflösung wäre. Das Speculative noch dieses letzten, innersten Punktes angeben, heißt ebenfalls nichts anderes, als nur die Gedanken vollständig zusammennehmen, die in dem schon vorliegen, bei dem wir stehen, nämlich in jener ersten Auflösung; der Ver-

stand, der sie nur als den Widerspruch auffaßte, der sich in Nichts auflöse, nimmt nur die eine der darin enthaltenen Bestimmungen auf und läßt die andere weg.

Der Sache nach ist das concrete Resultat in seiner explicirten Gestalt, d. i. die speculative Form desselben, bereits und längst aufgestellt, nämlich in der Bestimmung, welche von der absoluten Nothwendigkeit gegeben worden ist. Aber es ist dabei für die Momente, die zu derselben gehören oder aus denen sie resultirt, äußerliche Reflexion und Raisonnement gebraucht worden; es ist hier nur dieß zu thun, jene Momente in dem selbst bemerklich zu machen, was wir als den Widerspruch, der die Auflösung des Zufälligen ist, gesehen haben. In der absoluten Nothwendigkeit sahen wir erstens das Moment der Vermittelung und zwar zunächst durch Anderes. In der Analyse des Zufälligen zeigt dieselbe sogleich so, daß dessen Momente Seyn überhaupt oder weltliche Existenz, und die Negation derselben, wodurch sie zur Bedeutung eines Scheines, eines an sich Nichtigen herabgesetzt wird, jedes nicht für sich isolirt, sondern als der Einen Bestimmung, nämlich dem Zufälligen, zukommend, schlechthin in der Beziehung auf das Andere ist, nur in dieser hat hier jedes seinen Sinn; diese Eine sie zusammenhaltende Bestimmung ist das sie Vermittelnde. In ihr nun wohl ist das Eine vermittelst des Anderen; aber außerhalb ihrer kann jedes für sich seyn, und soll jedes sogar für sich seyn, das Seyn für sich und die Negation für sich. Nennen wir aber jenes Seyn in der concreteren Gestalt, in der wir es hier haben, nämlich als die weltliche Existenz, so geben wir doch wohl zu, daß dieselbe nicht für sich, nicht absolut, nicht ewig, sondern vielmehr an sich nichtig ist, ein Seyn wohl hat, aber nicht ein Fürsichseyendes, — denn eben dieses Seyn ist als Zufälliges bestimmt. Wenn nun so in der Zufälligkeit jede der beiden Bestimmungen nur in der Beziehung auf die andere ist, so erscheint diese Vermittelung derselben selbst

zufällig, nur vereinzelt, nur an diesem Orte vorhanden. Was das unbefriedigende ist, ist, daß die Bestimmungen für sich genommen werden können, das heißt so, wie sie selbst als solche seyen, sich nur auf sich beziehen, also unmittelbar, so an ihnen selbst nicht vermittelt sind. Die Vermittelung ist ihnen somit nur etwas äußerlich Angethanes, als selbst Zufälliges; d. h. die eigene innere Nothwendigkeit der Zufälligkeit ist nicht dargethan.

Diese Reflexion führte somit auf die Nothwendigkeit des Ausgangspunkts an ihm selbst, den wir als gegeben, eben als Ausgangspunkt, aufgenommen haben; — sie führt auf den Uebergang nicht vom Zufälligen zum Nothwendigen, sondern der an sich innerhalb des Zufälligen selbst Statt hat, von einem jeden der Momente aus, die dasselbe constituiren, zu seinem Andern. Dieß würde zur Analyse der ersten abstracten logischen zurückführen, und es genügt hier, die Zufälligkeit als das Uebergehen an ihm selbst, sein selbst aufheben, wie es in der Vorstellung ist, anzunehmen.

Damit ist zugleich das zweite Moment, der absoluten Nothwendigkeit, in der aufgezeigten Auflösung der Zufälligkeit angegeben; nämlich das der Vermittelung mit sich selbst. Die Momente der Zufälligkeit sind zunächst Andere gegeneinander, und jedes ist so darin gesetzt als vermittelt mit einem Andern seiner. Aber in der Einheit beider ist jedes ein Negirtes, damit ist ihr Unterschied aufgehoben, und indem noch von dem Einen beider gesprochen wird, so ist es nicht mehr bezogen auf ein von ihm Unterschiedenes, hiermit auf sich selbst; die Vermittelung also mit sich gesetzt.

Die speculative Betrachtung hat demnach diesen Sinn, daß sie das Zufällige an ihm selbst in seiner Auflösung erkennt, welche zunächst als eine äußerliche Analyse dieser Bestimmung erscheint; aber sie ist nicht nur dieß, sondern ist die Auflösung derselben an ihr selbst, das Zufällige selbst ist dieß, sich aufzulösen, an ihm das Uebergehen zu seyn. Aber zweitens ist diese

Auflösung nicht die Abstraction des Nichts, sondern sie ist die Affirmation an ihr, — diese Affirmation, welche wir die absolute Nothwendigkeit nennen. So ist dieses Uebergehen begriffen; das Resultat ist als immanent im Zufälligen aufgezeigt, d. i. dieses ist es selbst, in seine Wahrheit umzuschlagen, und die Erhebung unseres Geistes zu Gott, insofern wir vorläufig für Gott keine weitere Bestimmung haben, als die des absolut-nothwendigen Seyns, oder indem wir uns vor der Hand mit derselben begnügen, — ist das Durchlaufen dieser Bewegung der Sache; es ist diese Sache an und für sich selbst, welche in uns treibt, diese Bewegung in uns treibt.

Es ist schon bemerkt worden, daß für das Bewußtseyn, welches die Gedankenbestimmungen nicht in dieser ihrer reinen, speculativen Bestimmung und damit nicht in dieser ihrer Selbstauflösung und Selbstbewegung vor sich hat, sondern sich dieselben vorstellt, der Uebergang dadurch sich erleichtert ist, daß das, wovon ausgegangen wird, das Zufällige, schon selbst die Bedeutung hat, das sich Auflösende, Uebergehende zu seyn; dadurch ist ihm der Zusammenhang von dem, wovon ausgegangen wird, zu dem, bei welchem angelangt wird, für sich klar. Dieser Ausgangspunkt ist damit für das Bewußtseyn der vortheilhafteste, zweckmäßigste; es ist der Instinct des Denkens, der an sich jenen Uebergang macht, der die Sache ist, aber der ihn auch in solcher Denkbestimmung ins Bewußtseyn bringt, daß er für dessen bloßes Vorstellen leicht, nämlich abstract identisch erscheint; — eben die Welt als das Zufällige bestimmt ist ausgesprochen, als auf ihr Nichtseyn hinzeigend, auf das Andere ihrer, als ihre Wahrheit.

So ist der Uebergang verständlich gemacht, dadurch daß er in dem Ausgangspunkt nicht nur an sich liegt, sondern daß auch dieser das Uebergehen sogleich bedeutet, d. h. diese Bestimmung auch gesetzt, also an ihm ist; auf diese Weise ist ihr Daseyn für das Bewußtseyn gegeben, welches eben insofern sich vorstellend verhält, als es mit unmittelbarem Daseyn zu thun hat, das hier eine Denkbestimmung ist. Ebenso verständlich ist das Resultat, das absolut-Nothwendige; es enthält die Vermittelung, und für das Verständlichste gilt eben dieser Verstand des Zusammenhanges überhaupt, der in endlicher Weise als der Zusammenhang des Einen mit einem Andern genommen wird, aber auch, insofern solcher Zusammenhang in sein ungenügendes Ende verfällt, hiegegen das Correctiv mit sich führt. Solcher Zusammenhang führt für sich, indem dessen Gesetz immer in seinem Stoffe die Forderung vor sich hat, sich zu wiederholen, immer zu einem Andern, d. i. einem Negativen, das Affirmative, das in diesem Fortgang wiederkehrt, ist nur ein solches, das nur von sich fortschickt, und das Eine sowohl als das Andere ist so ohne Rast und Befriedigung. Aber das absolut-Nothwendige, indem es einer Seits jenen Zusammenhang selbst herbeibringt, ist es dieß, ihn ebenso abzubrechen, das Hinausgehen in sich zurückzubringen und das Letzte zu gewähren; das absolut-Nothwendige ist, weil es ist; so ist jenes Andere und das Hinausgehen nach dem Andern beseitigt und durch diese bewußtlose Inconsequenz die Befriedigung gewährt.

Sechszehnte Vorlesung.

Das Bisherige hat das Dialektische, die absolute Flüssigkeit der Bestimmungen, die in die Bewegung, welche diese erste Erhebung des Geistes zu Gott ist, eintreten, zum Gegenstande gehabt. Nun ist noch das Resultat, von dem angenommenen Ausgangspunkte bestimmt, für sich zu betrachten.

Dieß Resultat ist das absolut-nothwendige Wesen; — der Sinn eines Resultates ist bekannt, daß es dieß nur so ist, daß darin die Bestimmung der Vermittelung und damit des

Resultates ebenso aufgehoben ist; — die Vermittelung war das Sich-selbst-aufheben der Vermittelung. — *Wesen* ist die noch ganz abstracte Identität mit sich, es ist weder Subject, noch weniger Geist; die ganze Bestimmung fällt in die absolute Nothwendigkeit, die als Seyn ebenso unmittelbar *Seyendes* ist, — in der That an sich zum Subjecte sich beschließt, aber zunächst in der bloß oberflächlichen Form von Seyendem, absolut-Nothwendigem.

Daß aber diese Bestimmung für unsere Vorstellung Gottes nicht hinreicht, diesen Mangel lassen wir einstweilen insofern bei Seite gestellt seyn, als bereits angegeben worden, daß die andern Beweise die weitern, concretern Bestimmungen herbeiführen. Aber es sind Religionen und philosophische Systeme, deren Mangelhaftigkeit darin liegt, daß sie nicht über die Bestimmung der absoluten Nothwendigkeit hinausgegangen sind. Die concretern Gestalten, in welchen dieß Princip in den erstern ausgebildet ist, zu betrachten, gehört in die Philosophie der Religion und in die Geschichte der Religionen. Hier mag nach dieser Seite nur dieß bemerkt werden, daß überhaupt die Religionen, denen solche Bestimmtheit zu Grunde liegt, in der innern Consequenz des concreten Geistes reicher, mannigfaltiger werden als das abstracte Princip zunächst mit sich bringt; in der Erscheinung und in dem Bewußtseyn fügen sich die weitern Momente der erfülltern Idee, inconsequent gegen jenes abstracte Princip hinzu. Aber es ist wesentlich zu unterscheiden, ob diese Zusätze der Gestaltung nur der Phantasie angehören und das Concrete in seinem Innern nicht über jene Abstraction hinausgeht, so daß wie in orientalischen, namentlich der indischen Mythologie, der unendliche Reichthum von Götterpersonen, die nicht nur als Mächte überhaupt, sondern als selbstbewußte, wollende Figuren eingeführt werden, doch geistlos bleibt, oder aber jener Einen Nothwendigkeit unerachtet in diesen Personen das höhere geistige Princip und damit in ihren Verehrern die geistige Freiheit aufgetaucht

ist. So sehen wir die absolute Nothwendigkeit als das *Schicksal* in der Religion der Griechen als das Oberste, Letzte gestellt, — und nur *unter* demselben noch den heitern Kreis concreter, lebendiger, auch als geistig und bewußt vorgestellter Götter, die sich wie in der genannten und andern Mythologien zu einer weiten Menge von Heroen, Nymphen des Meeres, der Flüsse u. s. f., der Musen, der Faunen u. s. f. ausdehnen, und Theils als Chor und Begleitung, als weitere Particularisationen eines der göttlichen höhern Häupter, Theils als Gebilde von geringerem Gehalt überhaupt sich an die gewöhnliche Aeußerlichkeit der Welt und ihre Zufälligkeiten anschließen. Hier macht die Nothwendigkeit die abstracte Macht *über* alle die besondern geistigen, sittlichen und natürlichen Mächte aus, aber diese letztern behalten Theils nur die Bedeutung geistloser, natürlicher Macht, die der Nothwendigkeit ganz verfallen bleibt, und ihre Persönlichkeiten sind nur Personificationen, Theils aber, ob sie gleich auch nicht Personen genannt zu werden verdienen, enthalten sie die höhere Bestimmung der subjectiven Freiheit in sich, und stehen auf dieser über ihrer Herrin, der Nothwendigkeit, der nur die Beschränktheit dieses tiefern Princips noch unterworfen ist, welches Princip anderwärtsher seine Reinigung von dieser Endlichkeit, in der es zunächst hervortritt, zu erwarten und für sich in seiner unendlichen Freiheit sich zu manifestiren hat.

Die consequente Durchführung der Kategorie der absoluten Nothwendigkeit ist in Systemen nachzusehen, die vom abstracten Gedanken ausgehen; diese Durchführung betrifft die Beziehung dieses Princips auf die Mannigfaltigkeit der natürlichen und geistigen Welt. Die absolute Nothwendigkeit als das einzige Wahre und wahrhaft Wirkliche zu Grunde gelegt, in welches Verhältniß sind die weltlichen Dinge zu ihr gesetzt? Diese Dinge sind nicht nur die natürlichen, sondern auch der Geist, die geistige Individualität mit allen ihren Begriffen, Interessen und

Zwecken. Dies Verhältniß ist aber schon in jenem Princip bestimmt; sie sind zufällige Dinge. Ferner sind sie von der absoluten Nothwendigkeit selbst unterschieden; aber sie haben kein selbstständiges Seyn gegen sie, aber diese damit auch nicht gegen sie; — es ist nur Ein Seyn, und dieß kommt der Nothwendigkeit zu, die Dinge sind nur dieß, ihr zuzufallen. Das, was wir als die absolute Nothwendigkeit bestimmt haben, ist näher zum allgemeinen Seyn, zur Substanz zu hypostasiren, als Resultat ist sie die durch Aufheben der Vermittelung mit sich vermittelte Einheit, — so einfaches Seyn, sie allein das Subsistiren der Dinge. Wenn vorhin an die Nothwendigkeit als griechisches Schicksal erinnert worden ist, so ist sie die bestimmungslose Macht, aber das Seyn selbst ist von jener Abstraction schon zu diesen herabgestiegen, über denen sie seyn soll. Jedoch wäre auch das Wesen oder die Substanz selbst nur das Abstractum, so hätten die Dinge außer ihr das selbstständige Bestehen concreter Individualität; sie muß zugleich als die Macht derselben bestimmt seyn, das negative Princip, welches sich in ihnen geltend macht, wodurch sie eben das Vergehende, Vergängliche, nur Erscheinung sind. Dieß Negative haben wir als die eigene Natur der zufälligen Dinge gesehen; sie haben diese Macht so an ihnen selbst und sind nicht Erscheinung überhaupt, sondern die Erscheinung der Nothwendigkeit. Diese enthält die Dinge oder vielmehr in ihrem Momente der Vermittelung; aber ist nicht durch Anderes ihrer selbst vermittelt, sondern ist die Vermittelung zugleich ihrer selbst mit sich. Sie ist der Wechsel ihrer absoluten Einheit, sich als Vermittelung zu bestimmen, d. i. als äußere Nothwendigkeit, Verhalten von Anderem zu Anderem, d. i. in die unendliche Vielheit, die in sich durch und durch bedingte Welt, sich zu zerstreuen, aber so daß sie die äußerliche Vermittelung, die zufällige Welt zu einer Erscheinungswelt herabsetzt und in ihr als deren Macht in diesem Nichtigen mit sich selbst zusammengeht, sich selbst sich

gleich setzt. So ist Alles in sie eingeschlossen, und sie ist in Allem unmittelbar gegenwärtig; sie ist von der Welt sowohl das Seyn als der Wechsel und die Veränderung.

Die Bestimmung der Nothwendigkeit, wie ihr spekulativer Begriff sich uns explicirt hat, ist überhaupt der Standpunkt, welcher Pantheismus genannt zu werden pflegt, und bald entwickelter und ausdrücklicher, bald oberflächlicher das angegebene Verhältniß ausspricht. Schon das Interesse, das dieser Name in neuern Zeiten wieder erweckt hat, noch mehr das Interesse des Princips selbst erfordert, unsere Aufmerksamkeit noch darauf zu richten. Der Mißverstand, der in Ansehung desselben obwaltet, kann nicht unerwähnt und unberichtigt gelassen werwen, und dann ist auch die Stellung des Princips in der höheren Totalität, der wahrhaften Idee Gottes, im Zusammenhange damit zu erwägen. Indem vorhin die Betrachtung der religiösen Gestaltung des Princips auf die Seite gestellt worden, so kann, um ein Bild von demselben vor die Vorstellung zu bringen, für den ausgebildetsten Pantheismus die indische Religion angeführt werden; mit welcher Ausbildung dieß zugleich verbunden ist, daß die absolute Substanz, das in sich Einige, in der Form des Denkens unterschieden von der accidentellen Welt als existirend vorgestellt wird. Die Religion enthält für sich wesentlich das Verhältniß des Menschen zu Gott, und als Pantheismus läßt sie das Eine Wesen um so weniger in der Objectivität stehen, in welcher die Metaphysik dasselbe als Gegenstand belassen und zu halten die Bestimmung zu haben meint. Auf den merkwürdigen Charakter dieser Subjectivirung der Substanz ist zuerst aufmerksam zu machen. Das selbstbewußte Denken macht nämlich nicht nur jene Abstraction der Substanz, sondern ist dieses Abstrahiren selbst; es ist diese selbst einfache Einheit als für sich existirend, welche die Substanz heißt. So wird dieß Denken als die Welten erschaffende und erhaltende, und ebenso deren particularisirtes Daseyn verän-

dernde, umwandelnde Macht gewußt — dieß Denken heißt Brahm, es existirt als das natürliche Selbstbewußtseyn der Brahminen, und als das Selbstbewußtseyn Anderer, welche ihr mannigfaltiges Bewußtseyn, Empfindungen, sinnliche und geistige Interessen und die Regsamkeit in derselben bezwingen, ertödten und es zur vollkommenen Einfachheit und Leerheit jener substantiellen Einheit reduciren. So gilt dieß Denken, diese Abstraction der Menschen in sich als die Macht der Welt. — Die allgemeine Macht particularisirt sich zu Göttern, die jedoch zeitlich und vergänglich sind, oder was dasselbe ist, alle Lebendigkeit, geistige wie natürliche Individualität wird aus der Endlichkeit ihres nach allen Seiten bedingten Zusammenhangs gerissen, — aller Verstand an demselben getilgt, — und in die Gestalt daseyender Göttlichkeit erhoben. —

Wie erinnert, erscheint in diesen Pantheismen als Religionen das Princip der Individualisation in der Inconsequenz gegen die Macht der substantiellen Einheit. Die Individualität wird zwar nicht bis zur Persönlichkeit gesteigert; aber die Macht entfaltet sich wild genug als Inconsequenz des Uebergehens in das Entgegengesetzte; wir befinden uns auf einem Boden zügelloser Verrücktheit, wo die gemeinste Gegenwart unmittelbar zu einem Göttlichen erhoben und die Substanz in endlicher Gestalt existirend vorgestellt ist, und ebenso unmittelbar die Gestaltung sich verflüchtigt.

Die orientalische Weltanschauung ist im Allgemeinen diese Erhabenheit, welche alle Vereinzelung in die besonderen Gestaltungen, und die particularen Existenzen und Interessen in das Weite führt, das Eine in Allem anschaut, und dieß für sich abstracte Eine eben damit in alle Herrlichkeit und Pracht des natürlichen und geistigen Universums kleidet. Die Seele ihrer Dichter taucht sich in diesen Ocean, ertrinkt darin alle Bedürfnisse, Zwecke und Sorgen eines kleinlichen gebundenen Lebens

und schwelgt in dem Genuß dieser Freiheit, zu dem sie alle Schönheit der Welt als Schmuck und Zierrath verwenden.

Schon aus diesem Bild erhellt das, worüber ich mich anderwärts erklärt habe, daß der Ausdruck Pantheismus oder vielmehr der deutsche Ausdruck, in welchen er etwa umgesetzt wird, daß Gott das Eine und Alles sey, — τὸ ἓν καὶ πᾶν, — zu der falschen Vorstellung führt, daß in pantheistischer Religion oder Philosophie Alles, d. h. jede Existenz in ihrer Endlichkeit und Einzelnheit seyend als Gott oder als ein Gott ausgesprochen, das Endliche als seyend vergöttert werde. Dergleichen Zumuthung kann nur in einen bornirten menschlichen, oder vielmehr Schulverstand kommen, welcher gänzlich unbekümmert um das, was wirklich ist, sich eine Kategorie, und zwar die der endlichen Vereinzelung festsetzt, und die Mannigfaltigkeit, von der er gesprochen findet, nun als feste, seyende, substantielle Vereinzelung faßt. Es ist nicht zu verkennen, daß die wesentliche und christliche Bestimmung der Freiheit und der Individualität, die als frei unendlich in sich und Persönlichkeit ist, den Verstand dazu verleitet, die Vereinzelung der Endlichkeit in der Kategorie eines seyenden unveränderlichen Atomen zu fassen, und das Moment des Negativen, welches in Macht und in deren allgemeinen Systeme liegt, zu übersehen. Alles, d. h. alle Dinge in ihrer existirenden Vereinzelung, — seyen Gott, — so stellt er sich den Pantheismus vor, indem er das πᾶν in dieser bestimmten Kategorie von Allem und jedem Einzelnen nimmt; — eine solche Ungereimtheit ist keinem Menschen je in den Kopf gekommen, außer solchen Anklägern des Pantheismus. Dieser ist vielmehr das Gegentheil der Ansicht, die sie ihm zuschreiben; das Endliche, Zufällige ist nicht das für sich bestehende, im affirmativen Sinne nur Manifestation, Offenbarung des Einen, die Erscheinung nur desselben, die für sich selbst nur Zufälligkeit ist; sogar ist die negative Seite, das Untergehen in der Macht die Idealität des Seyenden, als mo-

mentanen Ausgangspunktes, in der Macht, die überwiegende Seite. Wohingegen jener Verstand dafür hält, daß diese Dinge für sich sind, ihr Wesen in sich haben, und so in und nach dieser endlichen Wesenheit göttlich seyn, oder gar Gott seyn sollen; sie können von der Absolutheit des Endlichen nicht loskommen; und in der Einheit mit dem Göttlichen sich nicht dasselbe als aufgehoben und verschwindend denken, sondern erhalten es sich darin immer noch als seyend; vielmehr, indem das Endliche, wie sie sagen, durch den Pantheismus vernunendlicht wird, eben hiermit hat das Endliche kein Seyn mehr.

Die philosophischen Systeme der Substantialität — es ist vorzuziehen, sie so und nicht Systeme des Pantheismus zu nennen, wegen jener falschen Vorstellung, die sich mit diesem Namen verknüpft — unter den Alten ist im Allgemeinen das eleatische, unter den Neueren das spinozistische System zu nennen — sind, wie erinnert, consequenter, als die Religionen, indem sie in der metaphysischen Abstraction festhalten. Die eine Seite des Mangels, mit dem sie behaftet sind, ist die in der Verstandesvorstellung des Ganges der Erhebung aufgezeigte Einseitigkeit, — nämlich daß sie von dem vorhandenen Daseyn anfangen, dasselbe als ein Nichtiges, und als die Wahrheit desselben das absolute Eine erkennen. Sie haben eine Voraussetzung, negiren sie in der absoluten Einheit, aber kommen nicht zurück daraus zu jener Voraussetzung, sie lassen die Welt, welche selbst nur in einer Abstraction der Zufälligkeit, des Vielen u. s. f. gefaßt ist, nicht aus der Substanz erzeugt werden; es geht alles nur in diese Einheit als in die ewige Nacht, ohne daß sie als Princip bestimmt wäre, welches sich selbst zu seiner Manifestation bewegte, welches producirte, — als das Unbewegte, welches bewegt; — nach dem tiefen Ausdrucke des Aristoteles.

a. In diesen Systemen ist das Absolute, ist Gott bestimmt als das Eine, das Seyn, das Seyn in allem Daseyn, die

absolute Substanz, das nicht nur durch Anderes, sondern das an und für sich nothwendige Wesen; die Causa sui, — Ursache seiner selbst und damit Wirkung seiner selbst; d. i. die sich selbst aufhebende Vermittelung. Die Einheit in dieser letzteren Bestimmung gehört einem unendlich tiefer gebildeten Denken an als die abstracte des Seyns oder des Einen. Dieser Begriff ist zur Genüge erläutert worden; Causa sui ist ein sehr frappanter Ausdruck für dieselbe und es kann daher noch eine erläuternde Rücksicht darauf genommen werden. Das Verhältniß von Ursache und Wirkung gehört dem aufgezeigten Momente der Vermittelung durch Anderes, das wir in der Nothwendigkeit gesehen haben, an, und ist die bestimmte Form derselben; durch ein Anderes ist Etwas vollständig vermittelt, insofern dieß Andere seine Ursache ist. Diese ist die ursprüngliche Sache, als schlechthin unmittelbar und selbstständig; die Wirkung dagegen das nur gesetzte, abhängige und so fort. Der Gegensatz als von Seyn und Nichts, Einem und Vielem u. s. f. enthält seine Bestimmungen so, daß sie in ihrer Beziehung aufeinander gleichen, auch noch außerdem als unbezogen für sich gelten, das Positive, das Ganze u. s. f. ist auf das Negative, die Theile wohl bezogen und diese Beziehung gehört zu ihrem wesentlichen Sinn, aber außer dieser Beziehung hat das Positive, wie das Negative, das Ganze, die Theile u. s. f. auch noch die Bedeutung einer Existenz für sich. Aber die Ursache und Wirkung haben schlechthin nur ihren Sinn in ihrer Beziehung; die Ursache geht nicht darüber hinaus, eine Wirkung zu haben; der Stein, der fällt, hat die Wirkung eines Drucks auf den Gegenstand, auf welchen er fällt, außer dieser Wirkung, die er als ein schwerer Körper hat, ist er sonst noch physikalisch besondert und von anderen gleich schweren Körpern verschieden; oder indem er in diesem Drucke fortdauernd Ursache ist, nehmen wir zum Beispiel, daß seine Wirkung vorübergehend ist, indem er einen anderen Körper zerschlägt, so hört er inso-

fern auf Ursache zu seyn, und ist gleichfalls außer dieser Beziehung ein Stein, was er vorher war. Dieß schwebt der Vorstellung vornehmlich vor, insofern sie sich die Sache als die ursprüngliche, auch außerhalb ihres Wirkens beharrende bestimmt. Allein der Stein bleibt außer jener seiner Wirkung allerdings Stein, allein nicht Ursache; dieß ist er nur in seiner Wirkung, nimmt man die Zeitbestimmung während seiner Wirkung.

Ursache und Wirkung sind so überhaupt untrennbar; jede hat nur so weit Sinn und Seyn, als sie in dieser Beziehung auf die andere ist; und doch sollen sie schlechthin verschieden seyn; wir bleiben ebenso fest dabei stehen, daß die Ursache nicht die Wirkung und die Wirkung nicht die Ursache ist, und der Verstand hält hartnäckig an diesem Fürsichseyn jeder dieser Bestimmungen, an ihrer Beziehungslosigkeit.

Wenn wir aber gesehen haben, daß die Ursache von der Wirkung untrennbar ist, daß sie nur einen Sinn hat in dieser, so ist somit die Ursache selbst vermittelt durch die Wirkung; in und durch die Wirkung ist sie erst Ursache. Dieß heißt aber nichts anderes, als die Ursache ist Ursache ihrer selbst, nicht eines Anderen; denn dieß, was das Andere seyn sollte, ist so, daß in ihm die Ursache erst Ursache, darin also nur bei sich selbst ankommt, darin nur sich bewirkt.

Jacobi hat auf diese spinozistische Bestimmung, die Causa sui, reflectirt, (Ueber die Lehre des Spinoza in Briefen, 2te Ausg. S. 416.) und ich führe seine Kritik darüber auch deswegen an, weil sie ein Beispiel ist, wie Jacobi, der Anführer der Parthei des unmittelbaren Wissens, des Glaubens, der den Verstand so sehr verwirft, indem er Gedanken betrachtet, über den bloßen Verstand nicht hinauskommt. Ich übergehe, was er am angeführten Orte über den Unterschied der Kategorie von Grund und Folge und der von Ursache und Wirkung angiebt, und an diesem Unterschiede auch in späteren polemischen Aufsätzen eine wahrhafte Bestimmung für die Natur

Gottes zu haben glaubt; ich führe nur die nächste Folge an, die er angiebt, daß man aus der Verwechslung beider habe, nämlich „daß man glücklich herausbringe, daß die Dinge entstehen können, ohne daß sie entstehen, sich verändern, ohne sich zu verändern, vor und nach einander seyn können, ohne vor und nach einander zu seyn.“ Solche Folgerungen aber sind zu ungereimt, als daß darüber weiter etwas zu sagen wäre; der Widerspruch, auf den der Verstand einen Satz hinausgebracht hat, ist ein Letztes, schlechthin die Grenze am Horizont des Denkens, über die man nicht weiter kann, sondern davor nur umkehren muß. Die Auflösung aber dieses Widerspruchs haben wir gesehen, und wollen dieselbe auf die Gestalt, in der er hier vorkommt und behauptet wird, anwenden oder vielmehr nur kurz die Beurtheilung obiger Behauptung anzeigen. Unmittelbar ungereimt soll die angegebene Consequenz seyn, daß Dinge entstehen können, ohne zu entstehen, sich verändern, ohne sich zu verändern u. s. f. Wir sehen, daß damit die Vermittelung durch Anderes mit sich, die Vermittelung als sich aufhebende Vermittelung ausgedrückt ist, aber geradezu verworfen wird. Der abstracte Ausdruck: die Dinge, thut das seinige, um Endliches vor die Vorstellung zu bringen; das Endliche ist ein solches beschränktes Seyn, dem nur die Eine Qualität von entgegengesetzten zukommen kann, das in der anderen nicht bei sich bleibt, sondern nur zu Grunde geht. Aber das Unendliche ist diese Vermittelung durch das Andere mit sich selbst, und ohne die Exposition dieses Begriffs zu wiederholen, nehmen wir ein Beispiel, und selbst nur aus dem Kreise des natürlichen, nicht einmal des geistigen Daseyns, — das Lebendige überhaupt. Was uns als dessen Selbsterhaltung wohl bekannt ist, ist in Gedanken ausgedrückt „glücklich“, dieß unendliche Verhältniß, daß das lebendige Individuum, von dessen Selbsterhaltungsproceß, ohne auf andere Bestimmungen desselben Rücksicht zu nehmen, wir allein hier sprechen, sich in seiner Existenz

fortdauernd hervorbringt; dieſe Exiſtenz iſt nicht ein ruhendes, identiſches Seyn, ſondern ſchlechthin Entſtehen, Veränderung, Vermittelung mit Anderem, aber die in ſich zurückkehrt. Die Lebendigkeit des Lebendigen iſt ſich entſtehen zu machen, und es iſt ſchon; ſo kann man, was freilich ein gewaltſamer Ausdruck iſt, wohl ſagen: ein ſolches Ding entſteht, ohne zu entſtehen; es verändert ſich, jeder Pulsſchlag iſt durch alle Pulsadern nicht nur, ſondern durch alle Punkte aller ſeiner Gebilde eine Veränderung, worin es daſſelbe Individuum bleibt, und es bleibt nur daſſelbe, ſchlechthin inſofern es dieſe in ſich verändernde Thätigkeit iſt; ſo kann man von ihm ſagen, daß es ſich verändere, ohne ſich zu verändern, und zuletzt ſogar, daß es, freilich nicht die Dinge, vorher ſey, ohne vorher zu ſeyn, wie wir von der Urſache eingeſehen haben, daß ſie vorher, die urſprüngliche Sache, iſt, aber zugleich, vorher, vor ihrer Wirkung, nicht Urſache iſt u. ſ. f. Es iſt aber tädiös und würde ſelbſt eine endloſe Arbeit ſeyn, die Ausdrücke zu verfolgen und einzurichten, in denen ſich der Verſtand ſeinen endlichen Kategorien hingiebt, und dieſe als etwas Feſtes gelten läßt.

Dieſes Vernichten der Verſtandeskategorie der Cauſalität iſt in dem Begriffe geſchehen, der als Causa sui ausgedrückt worden iſt. Jacobi, ohne dieſe Negation des endlichen Verhältniſſes, das Speculative, darin zu erkennen, fertigt ihn bloß auf pſychologiſchem oder, wenn man will, pragmatiſchem Wege ab. Er giebt an, daß „aus dem apodiktiſchen Satze: daß alles eine Urſache haben müſſe, es hart gehalten habe, zu folgern, daß nicht alles eine Urſache haben könne. Darum habe man die Causa sui erfunden.“ Wohl kommt es dem Verſtand hart an, nicht nur etwa jenen ihm apodiktiſchen Satz aufgeben und noch irgend ein anderes Können, (das ſich übrigens in dem angeführten Ausdruck ſchief ausnimmt) annehmen zu ſollen; aber nicht die Vernunft, welche vielmehr ſolches endliche Verhältniß der Vermittelung mit Anderem als freier, beſonders religiöſer

Menſchengeiſt aufgiebt, und deſſen Widerſpruch, auch wie er ſich im Gedanken zum Bewußtſeyn kommt, auch im Gedanken aufzulöſen weiß.

Solche dialektiſche Entwickelung, wie ſie hier gegeben worden, gehört jedoch noch nicht den Syſtemen der einfachen Subſtantialität, den Pantheismen, an; ſie bleiben beim Seyn, Subſtanz ſtehen, welche Form wir wieder aufnehmen wollen. Für ſich dieſe Beſtimmung genommen, iſt ſie Grundlage aller Religionen und Philoſophien; in allen iſt Gott abſolutes Seyn, Ein Weſen, das ſchlechthin an und für ſich ſelbſt nicht durch Anderes beſtehend beſteht, ſchlechthin Selbſtſtändigkeit iſt.

b. Dieſe ſo abſtracten Beſtimmungen gehen nicht weit und ſind ſehr ungenügend; Ariſtoteles (Metaph. I., 5) ſagt von Xenophanes, „der zuerſt einte (ἑνίσας), er hat nichts deutliches vorgebracht — und ebenſo in den ganzen Himmel (wie wir ſagen: ſo ins Blaue hinein —) ſchauend geſagt, das Eine ſey Gott.“ Wenn nun die folgenden Eleaten näher aufgezeigt, daß das Viele und die Beſtimmungen, die auf der Vielheit beruhen, auf den Widerſpruch führen, und ſich ins Nichts auflöſen, und wenn bei Spinoza insbeſondere alles Endliche in die Einheit der Subſtanz verſinkt, ſo geht für dieſe ſelbſt keine weitere, concrete, fruchtbare Beſtimmung hervor. Die Entwickelung betrifft nur die Form der Ausgangspunkte, die eine ſubjective Reflexion vor ſich hat, und ihrer Dialektik, durch welche ſie das ſelbſtſtändig erſcheinende Beſondere und Endliche in jene Allgemeinheit zurückführt. Bei Parmenides findet ſich zwar, daß dieß Eine als Denken beſtimmt wird, oder daß das Denkende das Seyende iſt, auch bei Spinoza iſt die Subſtanz als Einheit des Seyns (der Ausdehnung) und des Denkens beſtimmt; allein darum kann man nicht ſagen, dieß Seyn oder die Subſtanz ſey hiermit als denkend, d. h. als ſich in ſich beſtimmende Thätigkeit geſetzt; ſondern die Einheit des Seyns und des Denkens bleibt als das Eine, Unbewegte, Starre gefaßt. Es iſt

äußerliche Unterscheidung, in Attribute und Modi, Bewegung und Willen, Unterscheiden des Verstandes. — Das Eine ist nicht explicirt als die sich entwickelnde Nothwendigkeit, — nicht wie ihr Begriff angegeben worden ist, als der Proceß, der sie in ihr mit sich vermittelt. Wenn hier das Princip der Bewegung fehlt, so ist dasselbe wohl in concreteren Principien, dem Fließen des Heraklit, auch der Zahl u. s. f. wohl vorhanden, aber Theils ist die Einheit des Seyns, die göttliche Sichselbstgleichheit nicht erhalten, Theils ist solches Princip mit der gemein seyenden Welt in eben solchem Verhältniß als jenes Seyn, Eines, oder Substanz.

c. Außer diesem Einen findet sich nun eben vor die zufällige Welt, das Seyn mit der Bestimmung des Negativen, das Reich der Beschränkungen und Endlichkeiten, — wobei es keinen Unterschied macht, ob dieses Reich als ein Reich des äußerlichen Daseyns, des Scheins, oder nach der Bestimmung des oberflächlichen Idealismus als eine nur subjective Welt, eine Welt des Bewußtseyns vorgestellt wird. Diese Mannigfaltigkeit mit ihren unendlichen Verwickelungen ist getrennt zunächst von jener Substanz, und es ist zu sehen, welches Verhältniß ihr zu diesem Einen gegeben wird. Eines Theils wird dieß Daseyn der Welt nur vorgefunden; Spinoza, dessen System das entwickeltste ist, fängt in seiner Darstellung von Definitionen an, d. h. von vorhandenen Bestimmungen des Denkens und der Vorstellung überhaupt; es sind die Ausgangspunkte des Bewußtseyns vorausgesetzt. Anderen Theils formirt der Verstand diese accidentelle Welt zu einem Systeme, nach den Verhältnissen, Kategorien äußerlicher Nothwendigkeit. — Parmenides giebt die Anfänge eines Systems der Erscheinungswelt, an dessen Spitze die Göttin, die Nothwendigkeit, gestellt ist; — Spinoza hat keine Naturphilosophie gemacht; aber den anderen Theil der concreten Philosophie, eine Ethik abgehandelt; diese war einer Seits consequenter, wenigstens im Allgemeinen an das Princip

der absoluten Substanz anzuknüpfen, weil die höchste Bestimmung des Menschen seine Richtung auf Gott, — die reine Liebe Gottes in dem Ausdruck Spinoza's sub specie aeterni ist. Allein die Principien der philosophischen Betrachtung, der Inhalt, die Ausgangspunkte haben keinen Zusammenhang mit der Substanz selbst — alle systematische Ausführung der Erscheinungswelt, so consequent sie in sich selbst ist, macht sich nach dem gewöhnlichen Verfahren, das Wahrgenommene aufzunehmen, zu einer gewöhnlichen Wissenschaft, in welcher das, was als das Absolute selbst anerkannt wird, das Eine, die Substanz nicht lebendig seyn soll, nicht das Bewegende darin, nicht die Methode, denn sie ist bestimmungslos. Es bleibt von ihr für die Erscheinungswelt nichts, als daß eben diese natürliche und geistige Welt überhaupt ganz abstract, Erscheinungswelt ist, oder dieß, daß das Seyn der Welt, als affirmativ, das Seyn, das Eine, die Substanz ist, daß sie die Besonderung, wodurch das Seyn eine Welt ist, die Evolution, Emanation, — ein Herausfallen der Substanz aus sich selbst, — eine ganz begrifflose Weise — in die Endlichkeit, so daß in der Substanz selbst kein Princip einer Bestimmung ist, schöpferisch zu seyn, — und drittens, daß sie die ebenso abstracte Macht, das Setzen der Endlichkeit als eines Negativen, das Vergehen derselben ist.

(Geschlossen am 19. August 1829.)

Ausführung des teleologischen Beweises in den Vorlesungen über Religionsphilosophie vom Sommer 1831.

Kant hat schon diesen Beweis auch, wie die anderen vom Daseyn Gottes kritisirt und sie hauptsächlich um ihren Kredit

gebracht, so daß man es kaum noch der Mühe werth hält, sie selbst näher zu betrachten; doch Kant selbst sagt von diesem Beweise, er verdiene zu jeder Zeit mit Achtung angesehen zu werden; wenn er aber hinzusetzt: der teleologische Beweis sey der älteste, so irrt er. Die erste Bestimmung Gottes ist die der Macht, die weitere ist erst die der Weisheit. Auch kommt dieser Beweis erst bei den Griechen vor, Sokrates spricht ihn aus: (Xenophon. Memor. am Ende des 1sten Buchs). Die Zweckmäßigkeit, besonders in der Form des Guten, macht Sokrates zum Grundprincip. Der Grund, daß er im Gefängnisse sitze, sagt er, ist der, daß die Athenienser es für gut gehalten haben. — Dieser Beweis fällt also auch geschichtlich mit der Entwickelung der Freiheit zusammen.

Den Uebergang von der Religion der Macht zur Religion der Geistigkeit überhaupt haben wir betrachtet: dieselbe Vermittelung, die wir in der Religion der Schönheit erkennen, haben wir auch schon gehabt in den Mittelstufen, aber noch geistlos auseinandergelegt. Weil nun mit jenem Uebergange zur Religion der Geistigkeit eine weitere wesentliche Bestimmung hinzugekommen ist, so haben wir sie abstract zuerst herauszuheben und aufzuzeigen. —

Wir haben hier die Bestimmung der Freiheit als solcher, einer Thätigkeit als Freiheit; ein Schaffen nach der Freiheit; nicht mehr ein ungehindertes nach der Macht, sondern ein Schaffen nach Zwecken. Die Freiheit ist sich selbst Bestimmen und das Thätige, insofern es sich in sich selbst bestimmt, hat die Selbstbestimmung an sich als Zweck. Die Macht ist nur das sich Herauswerfen, so daß im Herausgeworfenen ein Unversöhntes ist, zwar an sich ein Ebenbild, aber es ist noch nicht ausdrücklich im Bewußtseyn, daß das Schaffende sich in seinem Geschöpfe nur erhält und hervorbringt, so daß im Geschöpfe die Bestimmungen des Göttlichen selbst sind. Es ist Gott hier gefaßt mit der Bestimmung der Weisheit, zweckmäßiger Thätigkeit. Die Macht ist gütig und gerecht, aber erst das zweckmäßige Thun ist diese Bestimmung der Vernünftigkeit, daß aus dem Thun nichts Anderes herauskommt, als was schon vorher determinirt ist, d. h. diese Identität des Schaffenden mit sich selbst.

Die Verschiedenheit der Beweise vom Daseyn Gottes besteht bloß in der Verschiedenheit ihrer Bestimmung: es ist in ihnen eine Vermittelung, ein Ausgangspunkt und Punkt, zu dem man kommt; im teleologischen und physikotheologischen Beweise kommt beiden Punkten die gemeinschaftliche Bestimmung der Zweckmäßigkeit zu. Es wird ausgegangen von einem Seyn, welches jetzt als zweckmäßig bestimmt ist und was dadurch vermittelt wird, ist Gott als den Zweck setzend und bethätigend. Das Seyn, als das Unmittelbare, wovon im kosmologischen Beweise angefangen wird, ist zunächst ein mannigfaltiges, zufälliges Seyn, Gott wird danach bestimmt als die an und für sich seyende Nothwendigkeit, die Macht des Zufälligen: die höhere Bestimmung ist nun, daß Zweckmäßigkeit vorhanden ist im Seyn; im Zweck ist schon die Vernünftigkeit ausgedrückt, ein freies sich selbst Bestimmen und Bethätigen dieses Inhalts, damit er, der zunächst als Zweck ein Innerliches ist, realisirt werde und die Realität dem Begriffe oder dem Zwecke entsprechend ist.

Ein Ding ist gut, insofern es seine Bestimmung, seinen Zweck erfüllt: dieß ist, daß die Realität dem Begriffe oder der Bestimmung angemessen ist. — Es wird in der Welt ein Zusammenstimmen von äußerlichen Dingen wahrgenommen, von Dingen, die gleichgültig gegeneinander vorhanden sind, zufällig gegen Andere für sich zur Existenz kommen und keine wesentliche Beziehung zu einander haben; dennoch, obschon die Dinge so auseinanderfallen, zeigt sich eine Einheit, wodurch sie sich schlechthin angemessen sind. Kant trägt dieß ausführlich vor: die gegenwärtige Welt eröffnet uns einen unermeßlichen Schauplatz

von Mannigfaltigkeit, Ordnung, Zweckmäßigkeit u. s. w. Besonders am Lebendigen sowohl in ihm selbst als in seiner Beziehung nach Außen erscheint diese Zweckbestimmung. Der Mensch, das Thier ist ein an ihm Mannigfaltiges, hat diese Glieder, Eingeweide u. s. w., obgleich diese so nebeneinander zu bestehen scheinen, so ist es doch nur durchaus die allgemeine Zweckbestimmung, die sie erhält, das Eine ist nur durch das Andere und für das Andere, und alle Glieder und Bestandtheile der Menschen sind nur Mittel für die Selbsterhaltung des Individuums, das hier Zweck ist. Der Mensch, das Lebendige überhaupt, hat viele Bedürfnisse. Zu seiner Erhaltung ist nothwendig Luft, Nahrung, Licht ꝛc. Alles dieses ist für sich vorhanden und die Befähigung, zum Zweck zu dienen, ist ihm etwas Aeußerliches; die Thiere, das Fleisch, die Luft u. s. w., deren der Mensch bedarf, drücken an sich nicht aus, Zwecke zu seyn und doch ist das Eine schlechthin nur Mittel für das Andere. Es ist da ein innerer Zusammenhang, der nothwendig ist, aber als solcher nicht existirt: dieser innere Zusammenhang macht sich nicht durch die Gegenstände selbst, sondern er ist von einem Anderen producirt, als diese Dinge selbst sind; die Zweckmäßigkeit bringt sich nicht durch sich selbst hervor, die zweckmäßige Thätigkeit ist außer den Dingen, und diese Harmonie, die an sich ist und sich setzt, ist die Macht über diese Gegenstände, die sie bestimmt, in Zweckbestimmung zu einander zu stehen. Die Welt ist so nicht mehr ein Aggregat von Zufälligkeiten, sondern eine Menge von zweckmäßigen Beziehungen, die aber den Dingen selbst von außen zukommen. Diese Zweckbeziehung muß eine Ursache haben, eine Ursache voll Macht und voll Weisheit.

Diese zweckmäßige Thätigkeit und diese Ursache ist Gott.

Kant sagt: es sey dieser Beweis der klarste und für den gemeinen Mann verständlich, durch ihn habe die Natur erst Interesse, er belebe die Kenntniß der Natur, wie er von daher

seinen Ursprung habe. — Dieß ist im Allgemeinen der teleologische Beweis.

Kant's Kritik ist nun folgende: — er sagt, dieser Beweis sey vor's erste darum mangelhaft, weil nur die Form der Dinge in Betracht komme; die Zweckbeziehung geht nur auf die Formbestimmung: jedes Ding erhält sich, ist also nicht bloß Mittel für Anderes, sondern Selbstzweck; die Beschaffenheit, wodurch ein Ding Mittel seyn kann, betrifft nur die Form desselben, nicht die Materie. Der Schluß ginge also nur dahin, daß eine formirende Ursache sey, damit ist aber nicht auch die Materie hervorgebracht. Der Beweis, sagt Kant, erfülle so nicht die Idee von Gott, daß er der Schöpfer der Materie, nicht bloß der Form sey.

Die Form enthält die Bestimmungen, die sich aufeinander beziehen, die Materie aber soll das Formlose und damit Beziehungslose seyn. Es reiche dieser Beweis also nur bis zu einem Demiurgen, einem Bildner der Materie, nicht zum Schöpfer. — Was diese Kritik anbetrifft, so kann man allerdings sagen, daß alle Beziehung Form ist; hiermit wird die Form von der Materie abgesondert. Wir sehen, daß damit die Thätigkeit Gottes eine endliche wäre; wenn wir Technisches produciren, so müssen wir das Material dazu von außen nehmen: die Thätigkeit ist so beschränkt, endlich; die Materie wird so als für sich bestehend, als ewig gesetzt. — Das, womit die Dinge gegen Anderes gekehrt sind, sind die Qualitäten, die Form, nicht das Bestehen der Dinge als solcher. Das Bestehen der Dinge ist ihre Materie. Das ist zunächst allerdings richtig, daß die Beziehungen der Dinge in ihre Form fallen; die Frage aber ist die: ist dieser Unterschied, diese Trennung zwischen Form und Materie statthaft, können wir jedes so besonders auf die Seite stellen? Es wird dagegen in der Logik (Phil. Encyklop. §. 129.) gezeigt, daß die formlose Materie ein Unding ist, eine reine Verstandesabstraction, die man sich wohl machen kann,

die aber nicht für etwas Wahres ausgegeben werden darf; die Materie, die man Gott entgegenstellt als ein Unveränderliches, ist bloß Product der Reflexion, oder diese Identität der Formlosigkeit, diese continuirliche Einheit der Materie ist selbst eine der Formbestimmungen; man muß so erkennen, daß die Materie, die man so auf der einen Seite hat, selbst zur anderen Seite, der Form gehört. Dann aber ist auch die Form identisch mit sich, bezieht sich auf sich und darin hat sie gerade das selbst, was als Materie unterschieden wird. Die Thätigkeit Gottes selbst, die einfache Einheit mit sich, die Form ist die Materie. Dieses sich Gleichbleiben, Bestehen ist so an der Form, daß sie sich auf sich selbst bezieht und das ist das Bestehen derselben, dasselbe, was die Materie ist. Also das Eine ist nicht ohne das Andere, sie sind vielmehr Beide dasselbe.

Ferner sagt Kant, der Schluß geht aus von der Ordnung und Zweckmäßigkeit, die in der Welt beobachtet wird — es giebt zweckmäßige Einrichtungen: solche Beziehung der Dinge, die nicht an ihnen selbst ist, dient demnach zum Ausgangspunkt; es wird dadurch ein Drittes, eine Ursache gesetzt; von dem Zweckmäßigen schließt man auf den Urheber, der die Zweckmäßigkeit der Beziehungen einsetzt, man kann also auf nichts Weiteres schließen, als was dem Inhalte nach gegeben ist im Vorhandenen und dem Ausgangspunkte angemessen ist. Die zweckmäßigen Anordnungen zeigen sich nun als erstaunlich groß, von hoher Trefflichkeit und Weisheit, aber eine sehr große und eine bewunderungswürdige Weisheit ist noch nicht absolute Weisheit, es ist eine außerordentliche Macht, die man darin erkennt, das ist aber noch nicht Allmacht. Dieß ist ein Sprung, sagt Kant, zu dem man nicht berechtigt ist, man nehme dann seine Zuflucht zum ontologischen Beweise und dieser fange vom Begriff des allerrealsten Wesens an; zu dieser Totalität reiche aber die bloße Wahrnehmung, von der im teleologischen Beweise ausgegangen wird, nicht hin. — Es ist allerdings zuzugeben,

daß der Ausgangspunkt einen geringeren Inhalt hat als das, zu dem man kommt; in der Welt ist nur relative Weisheit nicht absolute. Doch ist dieß näher zu betrachten. Wir haben hier einen Schluß, man schließt von dem Einen auf das Andere: man fängt an von der Beschaffenheit der Welt und von dieser schließt man weiter auf eine Thätigkeit, auf das Verbindende der außereinander liegenden Existenzen, welches das Innere, das Ansich derselben ist und nicht schon unmittelbar in ihnen liegt. Die Form des Schließens bringt nun einen falschen Schein hervor, als ob Gott eine Grundlage habe, von der man ausgeht, Gott erscheint als Bedingtes: die zweckmäßige Einrichtung ist die Bedingung und die Existenz Gottes scheint ausgesprochen als Vermitteltes, Bedingtes. Dieß ist besonders eine Einwendung, auf der Jacobi gefußt hat: man wolle durch Bedingungen zum Unbedingten kommen; das aber ist, wie wir schon früher gesehen, nur ein falscher Schein, der sich im Sinne des Resultats selbst aufhebt; was diesen Sinn zunächst betrifft, so wird man zugeben, daß es nur der Gang subjectiven Erkennens ist, es kommt Gott selbst diese Vermittelung nicht zu, er ist ja das Unbedingte, die unendliche Thätigkeit, die sich nach Zwecken bestimmt, die die Welt zweckmäßig einrichtet: es wird mit jenem Gange nicht vorgestellt, daß dieser unendlichen Thätigkeit diese Bedingungen vorausgehen, von denen wir ausgehen, sondern dieß ist allein der Gang subjectiven Erkennens und das Resultat ist dieses, daß Gott es ist, welcher diese zweckmäßigen Einrichtungen setzt, daß diese also erst das von ihm Gesetzte sind, nicht als Grundlage bleiben. Der Grund, von dem wir anfangen, geht zu Grunde in dem, was als wahrhafter Grund bestimmt ist. Das ist der Sinn dieses Schlusses, daß das Bedingende erst selbst wiederum als das Bedingte erklärt wird. Das Resultat spricht dieß aus, daß es mangelhaft war, ein selbst Bedingtes als Grundlage zu setzen: es ist daher dieser Gang in der That und in seinem Ende nicht nur ein

ſubjectiver, nicht etwas, das im Gedanken beharrt, ſondern es wird ſelbſt durch das Reſultat dieſe mangelhafte Seite hinweggenommen. Das Objective ſpricht ſich ſo ſelbſt in dieſem Erkennen aus. Es iſt nicht nur ein affirmatives Uebergehen, ſondern es iſt ein negatives Moment darin, welches aber in der Form des Schluſſes nicht geſetzt iſt. Es iſt alſo eine Vermittelung, welche die Negation der erſten Unmittelbarkeit iſt. Der Gang des Geiſtes iſt wohl Uebergang zu der an und für ſich ſeyenden und Zwecke ſetzenden Thätigkeit, aber es iſt in dieſem Gange enthalten, daß das Daſeyn dieſer Zweckeinrichtung nicht für An- und Fürſichſeyn ausgegeben wird; dieſes iſt nur die Vernunft, die Thätigkeit der ewigen Vernunft. Jenes Seyn iſt nicht ein wahrhaftes, ſondern nur Schein dieſer Thätigkeit. —

Man muß in der Zweckbeſtimmung ferner Form und Inhalt unterſcheiden. Betrachten wir rein die Form, ſo haben wir ein zweckmäßiges Seyn, das endlich iſt und der Form nach beſteht die Endlichkeit darin, daß Zweck und Mittel oder Material, worin der Zweck realiſirt iſt, verſchieden ſind. Dieß iſt die Endlichkeit. So brauchen wir zu unſern Zwecken ein Material, da iſt die Thätigkeit und das Material etwas Verſchiedenes; das iſt die Endlichkeit des zweckmäßigen Seyns, die Endlichkeit der Form, aber die Wahrheit dieſes Verhaltens iſt nicht ein ſolches, ſondern die Wahrheit iſt in der Zweckthätigkeit, die Mittel und Materie an ihr ſelbſt iſt, einer zweckmäßigen Thätigkeit, die durch ſich ſelbſt Zwecke vollbringt, das iſt die unendliche Thätigkeit des Zwecks. Der Zweck vollbringt ſich, durch ſeine eigene Thätigkeit realiſirt er ſich, ſchließt ſich ſo in der Ausführung mit ſich zuſammen. Die Endlichkeit des Zweckes liegt, wie wir geſehen, in der Getrenntheit des Mittels und des Materials: ſo iſt der Zweck noch techniſche Handlungsweiſe. Die Wahrheit der Zweckbeſtimmung iſt die, daß der Zweck an ihm ſelbſt ſein Mittel und ebenſo das Material, worin er ſich vollführe, habe: ſo iſt der Zweck der Form nach wahrhaft, denn die objective Wahrheit liegt eben in dem, daß der Begriff der Realität entſpricht. Der Zweck iſt nur wahrhaft, wenn das Vermittelnde und das Mittel, ſo wie die Realität identiſch ſind mit dem Zwecke: ſo iſt der Zweck vorhanden, als an ihm ſelbſt die Realität habend und iſt nicht etwas Subjectives, Einſeitiges, außer welchem die Momente ſind. Dieß iſt die Wahrhaftigkeit des Zwecks, die zweckmäßige Beziehung in der Endlichkeit iſt dagegen das Unwahre. — Es muß hier die Bemerkung gemacht werden, daß die Zweckthätigkeit, dieſe Beziehung, wie ſie ſo eben nach ihrer Wahrheit beſtimmt worden, als ein Höheres exiſtirt, das aber zugleich gegenwärtig iſt, von dem wir wohl ſagen können, es ſey das Unendliche, indem es eine Zweckthätigkeit iſt, die an ihr ſelbſt Material und Mittel hat, das aber doch nach einer andern Seite zugleich endlich iſt. Dieſe Wahrheit der Zweckbeſtimmung, wie wir ſie fordern, exiſtirt wirklich, wenn auch nur nach einer Seite, im Lebendigen, Organiſchen; das Leben als Subject iſt die Seele, dieſe iſt Zweck, d. i. ſie ſetzt ſich, vollbringt ſich ſelbſt, alſo das Product iſt daſſelbe als das Producirende; das Lebendige iſt aber ein Organismus, die Organe ſind die Mittel; die lebendige Seele hat einen Körper an ihr ſelbſt, mit dieſem macht ſie erſt ein Ganzes, Wirkliches aus; die Organe ſind die Mittel des Lebens, und dieſelben Mittel, die Organe ſind auch das, in dem ſich das Leben vollbringt, erhält, ſie ſind auch Material. Dieß iſt die Selbſterhaltung, das Lebendige erhält ſich ſelbſt, iſt Anfang und Ende, das Product iſt auch das Anfangende. Das Lebendige iſt als ſolches immer in Thätigkeit; das Bedürfniß iſt Anfang der Thätigkeit und treibt zur Befriedigung, dieſe aber iſt wieder Anfang des Bedürfniſſes. Das Lebendige iſt nur inſofern, als es immer Product iſt. Hier iſt dieſe Wahrheit des Zweckes der Form nach: die Organe des Lebendigen ſind Mittel, aber ebenſo Zweck, ſie bringen

sich in ihrer Thätigkeit nur selbst hervor. Jedes Organ erhält das andere und dadurch sich selbst. Diese Thätigkeit macht einen Zweck, eine Seele aus, die an allen Punkten vorhanden ist: jeder Theil des Körpers empfindet, es ist die Seele darin. Hier ist die Zweckthätigkeit in ihrer Wahrhaftigkeit; aber das lebendige Subject ist durchaus auch ein *Endliches*, die Zweckthätigkeit hat hier eine formelle Wahrheit, die aber nicht vollständig ist; das Lebendige producirt sich, hat das Material des Hervorbringens an ihm selbst; jedes Organ excernirt animalische Lymphe, die von andern verwendet wird, um sich zu reproduciren: das Lebendige hat das Material an ihm selber, allein das ist nur ein abstracter Proceß, die Seite der Endlichkeit ist diese, daß indem die Organe aus sich zehren, sie Material von außen her brauchen. Alles Organische verhält sich zur unorganischen Natur, die als ein Selbstständiges da ist. Nach einer Seite ist der Organismus unendlich, indem er ein Kreis der reinen Rückehr in sich selbst ist, aber ist zugleich gespannt gegen die *äußerliche unorganische Natur* und hat Bedürfnisse: hier kommt das Mittel von außen; der Mensch bedarf Luft, Licht, Wasser, er verzehrt auch andere Lebendige, Thiere, die er dadurch zur unorganischen Natur, zum Mittel macht. Dieses Verhältniß ist es besonders, das darauf führt, eine *höhere Einheit* anzunehmen, welche die Harmonie ist, in der die Mittel dem Zwecke entsprechen. Diese Harmonie liegt nicht im Subjecte selbst; doch ist in ihm die Harmonie, die das organische Leben ausmacht, wie wir gesehen: die ganze Construction der Organe, des Nerven- und Blutsystems, der Eingeweide, der Lunge, Leber, Magen u. s. w. stimmt wunderbar überein. Erfordert aber nicht diese Harmonie selbst ein Anderes außer dem Subjecte? Diese Frage können wir auf der Seite lassen; denn wenn man den Begriff des Organismus faßt, wie wir ihn gegeben haben, so ist diese Entwickelung der Zweckbestimmung selbst eine nothwendige Folge der Lebendigkeit des Subjects überhaupt; faßt man jenen Begriff nicht, so wäre das Lebendige nicht diese concrete Einheit: um dasselbe zu verstehen nimmt man dann seine Zuflucht zu äußerlichen mechanischen (im Blutlauf) und chemischen (Zerlegung der Speisen) Auffassungsweisen (durch welche Verläufe aber nicht erschöpft werden kann, was das Leben selbst ist); dabei müßte ein Drittes angenommen werden, welches diese Verläufe gesetzt hätte. In der That aber ist diese Einheit, diese Harmonie des Organismus eben das Subject; doch bei dieser Einheit ist auch das Verhalten des lebendigen Subjects zur äußerlichen Natur, welche nur als gleichgültig und zufällig gegen dieses ist.

Die Bedingungen dieses Verhaltens sind nicht die eigene Entwickelung des Lebendigen, und doch, wenn das Lebendige diese Bedingungen nicht vorfände, so könnte es nicht existiren. Diese Betrachtung bringt unmittelbar das Gefühl eines Höheren mit sich, welches diese Harmonie eingesetzt hat; sie erregt zugleich die Rührung und Bewunderung der Menschen. Jedes Thier hat seinen geringen Kreis von Nahrungsmitteln, ja, viele Thiere sind auf ein einziges Nahrungsmittel beschränkt (die menschliche Natur ist auch in dieser Rücksicht die allgemeinste); daß nun auch für jedes Thier diese äußerliche particulare Bedingung sich findet, das versetzt den Menschen in dieses Staunen, welches in hohe Verehrung jenes Dritten übergeht, der diese Einheit gesetzt hat. Dieß ist die Erhebung des Menschen zu dem Höheren, welches die Bedingungen für seinen Zweck hervorbringt. Das Subject bethätigt seine Selbsterhaltung, diese Bethätigung ist auch bewußtlos an allem Lebendigen, es ist das, was wir den *Instinct* am Thiere nennen; das Eine verschafft sich mit Gewalt seinen Unterhalt, das Andere producirt ihn auf künstliche Weise. Dieß ist die Weisheit Gottes in der Natur, worin diese unendliche Mannigfaltigkeit in Rücksicht der Thätigkeiten und der Bedingungen, die nothwendig sind für alle Besonderheiten, angetroffen wird. Betrachten wir diese Beson-

derheiten der Bethätigung des Lebendigen, so sind sie etwas Zufälliges und nicht durch das Subject selbst gesetzt, sie erfordern eine Ursache außer ihnen; mit der Lebendigkeit ist nur das Allgemeine der Selbsterhaltung gesetzt, aber die Lebendigen sind nach unendlicher Besonderheit verschieden und dieses ist durch ein Anderes gesetzt. — Die Frage ist nur: Wie paßt die unorganische Natur zum Organischen, wie ist sie fähig, dem Organischen als Mittel zu dienen? Es begegnet uns hier eine Vorstellung, die dieses Zusammenkommen auf eine eigenthümliche Weise faßt. Die Thiere sind unorganisch gegen die Menschen, die Pflanzen unorganisch gegen die Thiere. Aber die Natur, die an ihr unorganisch ist, als Sonne, Mond und überhaupt was als Mittel und Materie erscheint, ist zunächst unmittelbar, vorher vor dem Organischen. Es macht sich auf diese Weise das Verhältniß so, daß das Unorganische selbstständig ist, und hingegen das Organische das Abhängige; jenes sogenannte Unmittelbare sey das Unbedingte. Die unorganische Natur erscheint als für sich fertig, die Pflanzen, die Thiere, die Menschen kommen erst von außen hinzu; die Erde könnte bestehen ohne Vegetation, das Pflanzenreich ohne die Thiere, das Thierreich ohne die Menschen; diese Seiten erscheinen so als selbstständig für sich. Man will dieß auch in der Erfahrung aufzeigen: Es giebt Gebirge ohne alle Vegetation, Thiere und Menschen; der Mond hat keine Atmosphäre, es ist kein meteorologischer Proceß vorhanden, welcher die Bedingung für die Vegetation ist, er besteht also ohne alle vegetative Natur u. dgl. m. Solches Unorganische erscheint als selbstständig, der Mensch kommt äußerlich hinzu. Man hat also die Vorstellung, daß die Natur in sich so eine producirende Kraft ist, die blind erzeuge, aus der die Vegetation hervorgehe; aus dieser trete dann das Animalische hervor und dann zuletzt der Mensch mit denkendem Bewußtseyn. Man kann allerdings sagen, daß die Natur Stufen producirt, unter denen immer eine die Bedingung der nachfolgenden ist. Wenn nun aber so das Organische und der Mensch zufällig hinzukommt, so fragt sich's, ob er vorfinde, was ihm nothwendig ist oder ob nicht? Dieß wird nach jener Vorstellung gleichfalls dem Zufall überlassen, indem da keine Einheit für sich gilt. Aristoteles führt schon dieselbe Meinung an: die Natur producire immerfort Lebendige und es komme dann darauf an, ob diese existiren könnten; es sey ganz zufällig, wenn eine dieser Productionen sich erhalte. Die Natur habe so schon unendlich viele Versuche gemacht und eine Menge von Ungeheuern producirt, Myriaden von Gestaltungen seyen aus ihr hervorgegangen, hätten aber nicht mehr fortdauern können; am Untergange solcher Lebendigen läge aber gar nichts. Um den Beweis dieser Behauptung zu führen, weist man besonders auf die Reste von Ungeheuern, die sich noch hie und da vorfinden, hin: diese Gattungen seyen untergegangen, weil die zu ihrer Existenz erforderlichen Bedingungen aufgehört hätten. Auf diese Weise ist das Zusammenstimmen des Organischen und Unorganischen als zufällig festgehalten; es ist da nicht Bedürfniß, nach einer Einheit zu fragen; daß Zweckmäßigkeit sey, dieß selbst wird als zufällig erklärt. Die Begriffsbestimmungen sind hier also diese: Was wir unorganische Natur als solche überhaupt nennen, das wird als selbstständig für sich vorgestellt und das Organische als äußerlich hinzukommend, so daß es zufällig sey, ob dieses die Bedingungen zur Existenz in dem ihm Gegenüberstehenden finde. Wir haben hier auf die Form der Begriffsbestimmung zu merken; die unorganische Natur sey das Erste, Unmittelbare; auch dem kindlichen Sinn der mosaischen Zeit ist es angemessen, daß Himmel und Erde, Licht u. s. w. zuerst geschaffen worden und das Organische der Zeit nach später hervorgetreten sey. Die Frage ist diese: Ist das die wahrhafte Begriffsbestimmung des Unorganischen, und ist das Lebendige und der Mensch das Abhängige? Die Philosophie zeigt dagegen die Wahrheit dessen auf, was die Begriffsbestim-

mung ist; auch ist es ohnedem dem Menschen gewiß, daß er sich als Zweck zur andern Natur verhält und daß diese nur die Bestimmung, Mittel zu seyn, gegen ihn hat; so auch das Unorganische überhaupt gegen das Organische. Das Organische ist formell an ihm selbst das Zweckmäßige, Mittel und Zweck, also ein an ihm Unendliches; es ist in sich zurückkehrender Zweck und auch in dieser Seite seiner Abhängigkeit nach außen ist es als Zweck bestimmt und damit ist es das wahrhaft Erste gegen das, was das Unmittelbare genannt worden, gegen die Natur. Diese Unmittelbarkeit ist nur einseitige Bestimmung und dazu herabzusetzen, nur ein Gesetztes zu seyn. Dieß ist das wahrhafte Verhältniß, der Mensch ist nicht Accidenz, das zum Ersten hinzukommt, sondern das Organische ist sich das Erste; das Unorganische hat nur den Schein des Seyns an ihm. Dieses Verhältniß wird in der Wissenschaft selbst logisch entwickelt.

In diesem Verhältnisse nun haben wir doch noch die Trennung, daß das Organische eine Seite des Verhaltens nach außen zur unorganischen Natur hat und diese ist nicht an ihm selbst gesetzt. Das Lebendige entwickelt sich aus dem Keime, und die Entwickelung ist das Thun der Glieder, der Eingeweide u. s. w.; die Seele ist diese Einheit, welche dieß hervorbringt. Die Wahrheit aber der organischen und unorganischen Natur ist auch hier nur die wesentliche Beziehung beider, ihre Einheit und Untrennbarkeit. Diese Einheit ist ein Drittes, welches weder das Eine, noch das Andere ist; es ist nicht in der unmittelbaren Existenz; die absolute Bestimmung, welche beide, das Organische sowohl als das Unorganische in Einheit setzt, — das Subject ist das Organische, das Andere erscheint als Object, verwandelt sich aber dazu, das Prädicat des Organischen zu seyn, ihm zu eigen gesetzt zu werden. Dieß ist der Wechsel dieser Beziehung; Beides ist in Einem gesetzt, worin jedes ein Unselbstständiges, ein Bedingtes ist. Wir können dieß Dritte, zu dem sich das Bewußtseyn erhebt, Gott im Allgemeinen nennen; es fehlt aber noch sehr viel an dem Begriff Gottes; er ist in diesem Sinne die Thätigkeit der Production, welche ein Urtheil ist, wodurch beide Seiten zusammen producirt werden; in dem Einen Begriffe passen sie zusammen, sind sie für einander. — Die Erhebung ist also ganz richtig, daß die Wahrheit der Zweckbeziehung dieß Dritte ist, wie es so eben bestimmt worden; es ist dieses aber so formell bestimmt und zwar aus dem, dessen Wahrheit es ist; es ist selbst lebendige Thätigkeit, aber diese ist noch nicht Geist, vernünftiges Thun: das Entsprechen des Begriffs, als des Organischen, der Realität, als dem Unorganischen, ist nur die Bedeutung des Lebens selbst; dieß ist bestimmter in dem enthalten, was die Alten den νοῦς genannt haben; die Welt ist ein harmonisches Ganze, ein organisches Leben, das nach Zwecken bestimmt ist; dieß haben die Alten als νοῦς verstanden, dasselbe ist auch mit weiterer Bestimmung Weltseele, λόγος genannt worden. Es ist damit nur die Lebendigkeit gesetzt, aber noch nicht, daß die Weltseele unterschieden sey als Geist von dieser ihrer Lebendigkeit; die Seele ist das bloß Lebendige in dem Organischen, sie ist nicht ein vom Körper Abgesondertes, Materielles, sondern sie ist die durchdringende Lebenskraft desselben. Plato hat daher Gott ein unsterbliches ζῶον genannt, d. h. ein ewig Lebendiges. Ueber die Bestimmung der Lebendigkeit ist er nicht hinausgekommen. — Wenn wir die Lebendigkeit in ihrer Wahrheit auffassen, so ist sie Ein Princip, Ein organisches Leben des Universums, Ein lebendiges System. Alles, was ist, macht nur die Organe des Einen Subjects aus, die Planeten, die sich um die Sonne drehen, sind nur Riesenglieder dieses Einen Systems: auf diese Weise ist das Universum nicht ein Aggregat von vielen gleichgültigen Accidenzen, sondern ein System der Lebendigkeit. Damit ist aber noch nicht die Bestimmung des Geistes gesetzt. —

Wir haben die formelle Seite der Zweckbeziehung betrachtet. Die andere ist die des Inhalts. Hier ist die Frage: Welches sind die Bestimmungen des Zwecks, oder was ist der Inhalt des Zwecks, der realisirt wird, oder wie sind diese Zwecke beschaffen in Rücksicht auf das, was die Weisheit genannt worden? In Ansehung des Inhalts ist der Ausgangspunkt auch das, was sich in der Erfahrung vorfindet, man fängt vom unmittelbaren Seyn an. Die Betrachtung der Zwecke, wie sie vorgefunden werden, nach dieser Seite hin hat besonders dazu beigetragen, daß der teleologische Beweis auf die Seite gestellt worden ist, ja, daß man sogar mit Verachtung auf ihn herabgesehen hat. Man spricht von den weisen Einrichtungen in der Natur. Die verschiedenartigen und mannigfaltigen Thiere sind in ihrer lebendigen Bestimmung endlich; für diese Lebendigkeit sind die äußerlichen Mittel vorhanden, die Lebendigkeiten sind der Zweck; fragen wir also nach dem Gehalt dieses Zwecks, so ist er nichts anderes, als die Erhaltung dieser Insecten, dieser Thiere u. s. w., über deren Lebendigkeit wir uns zwar freuen können, aber die Nothwendigkeit ihrer Bestimmung ist von ganz geringfügiger Art oder Vorstellung. Es ist eine fromme Betrachtung, wenn gesagt wird, das hat Gott so gemacht; es ist eine Erhebung zu Gott; aber bei Gott ist die Vorstellung eines absoluten, unendlichen Zwecks und diese kleinen Zwecke contrastiren sehr mit dem, was man bei Gott findet. Wenn wir uns nun in höheren Kreisen umsehen und menschliche Zwecke betrachten, die wir relativ für die höchsten ansehen können, so sehen wir sie meist zerstört und ohne Erfolg zu Grunde gehen. In der Natur gehen Millionen Keime in ihrem Anfang unter, ohne zu einer Entwickelung der Lebendigkeit gekommen zu seyn. Der größte Theil alles Lebendigen basirt sein Leben auf den Untergang anderer Lebendigen, dasselbe findet bei höheren Zwecken Statt; wenn wir das Gebiet der Sittlichkeit bis zur höchsten Stufe derselben, bis zum Staatsleben

durchgehen und zusehen, ob die Zwecke erfüllt werden oder nicht, so werden wir zwar finden, daß Vieles erreicht wird, daß aber noch mehr durch die Leidenschaften und die Lasterhaftigkeit der Menschen, ja die größten und herrlichsten Zwecke, verkümmert und zerstört werden. Wir sehen die Erde mit Ruinen bedeckt, mit Resten von den Prachtgebäuden und Werken der schönsten Völker, deren Zwecke wir als wesentliche anerkennen. Große Naturgegenstände und Menschenwerke dauern und trotzen der Zeit, jenes herrliche Völkerleben ist aber unwiederbringlich untergegangen. Wir sehen also von der einen Seite kleinliche, untergeordnete, ja verächtliche Zwecke sich erfüllen, von der anderen werden solche, die für wesentlich anerkannt sind, verkümmert. Wir müssen da allerdings aufsteigen zu einer höheren Bestimmung und zu einem höheren Zweck, wenn wir das Unglück und den Untergang so vieles Vortrefflichen betrauern. Alle jene Zwecke, so sehr sie uns interessiren, müssen wir als endliche, untergeordnete ansehen und ihrer Endlichkeit die Zerstörung zuschreiben; aber dieser allgemeine Zweck findet sich nicht in der Erfahrung, dadurch verändert sich überhaupt der Charakter des Uebergehens: denn das Uebergehen ist ein Anfangen von Vorhandenem, ein Schließen von dem, was wir in der Erfahrung finden; was wir aber vor uns finden in der Erfahrung, hat den Charakter der Beschränktheit. Der höchste Zweck ist das Gute, der allgemeine Endzweck der Welt; diesen Zweck soll die Vernunft als den absoluten Endzweck der Welt ansehen, der in der Bestimmung der Vernunft schlechthin begründet ist, worüber der Geist nicht hinaus kann. Die Quelle aber, wo dieser Zweck anerkannt wird, ist die denkende Vernunft. Das Weitere ist dann, daß dieser Zweck sich in der Welt erfüllt zeigt; nun ist aber das Gute das durch die Vernunft an und für sich Bestimmte, welchem gegenüber ist die Natur, Theils die physische Natur, die ihren eigenen Gang und ihre eigenen Gesetze hat, Theils die Natürlich-

keit des Menschen, seine particularen Zwecke, die dagegen sind. Wenn wir uns an die Wahrnehmung wenden, so findet sich viel Gutes in der Welt, aber auch unendlich viel Böses; man müßte dann wohl gar die Summe des Bösen und des sich nicht befriedigenden Guten zählen, um zu erfahren, welches die Oberhand hat. Das Gute ist aber schlechthin wesentlich, es gehört zu ihm wesentlich, daß es realisirt sey; aber es soll nur wirklich seyn, denn in der Erfahrung lasse es sich nicht aufzeigen. Es bleibt da beim Sollen, bei der Forderung. Indem nun das Gute nicht für sich diese Macht ist, sich zu realisiren, so wird ein Drittes gefordert, wodurch der Endzweck der Welt verwirklicht werde. Es ist dieß eine absolute Forderung; das moralische Gute gehört dem Menschen an, da seine Macht aber nur eine endliche ist, und in ihm das Gute durch die Seite seiner Natürlichkeit beschränkt ist, ja er so selbst der Feind desselben ist, so vermag er es nicht zu verwirklichen. Das Daseyn Gottes ist hier vorgestellt bloß als ein Postulat, ein Sollen, welches subjective Gewißheit für den Menschen haben soll, weil das Gute als das Letzte in seiner Vernunft ist; aber diese Gewißheit ist nur subjectiv, es bleibt nur ein Glauben, ein Sollen und es kann nicht aufgezeigt werden, daß es wirklich so ist. Ja! wenn das Gute überhaupt moralisch und vorhanden seyn soll, so wird sogar gefordert und vorausgesetzt, daß die Disharmonie perennire, denn das moralisch Gute kann nur bestehen und ist nur im Kampf mit dem Bösen; es wird also das Perenniren des Feindes, des dem Guten Entgegengesetzten gefordert. — Wenden wir uns also zum Inhalt, so ist er ein beschränkter und gehen wir zum höchsten Zweck über, so befinden wir uns auf einem andern Felde, es wird von innen herausgegangen, nicht von dem, was gegenwärtig ist und in der Erfahrung liegt. Wird dagegen nur von der Erfahrung ausgegangen, so ist das Gute, der Endzweck selbst nur ein Subjectives und es soll dann der Widerspruch der andern Seite gegen das Gute perenniren.

Ausführung des teleologischen und ontologischen Beweises, in den Vorlesungen über Religionsphilosophie vom Jahre 1827.

Bei den Beweisen vom Daseyn Gottes ist der erste der kosmologische; nur wird da das Affirmative, das absolute Seyn, das Unendliche nicht nur bestimmt als Unendliches überhaupt, sondern im Gegensatz gegen die Bestimmung der Zufälligkeit als absolut Nothwendiges; das Wahre ist das absolut nothwendige Wesen, nicht bloß das Seyn, Wesen.

Da kommen also schon andere Bestimmungen herein; überhaupt kann man diese Beweise zu Dutzenden vermehren: jede Stufe der logischen Idee kann dazu dienen. Die Bestimmung absoluter Nothwendigkeit liegt im aufgezeigten Gange.

Absolut nothwendiges Wesen im Allgemeinen, Abstracten gehalten ist das Seyn nicht als unmittelbar, sondern als in sich reflectirt; das Wesen haben wir bestimmt als das Nichtendliche, die Negation des Negativen, was wir das Endliche heißen. Das, wozu wir übergingen, ist also nicht abstractes Seyn, das trockene Seyn, sondern eines, das Negation der Negation ist.

Darin liegt der Unterschied, es ist der in die Einfachheit sich zurücknehmende Unterschied; es liegt also in diesem Unendlichen, absoluten Seyn, Wesen die Bestimmung des Unterschieds, — Negation der Negation — aber wie er sich auf sich selbst bezieht. Ein Solches aber ist, das wir Selbstbestimmen nennen. Negation ist Bestimmung, Negation der Bestimmung ist selbst ein Bestimmen; einen Unterschied Setzen, damit ist eben Bestimmung gesetzt: wo keine Negation ist, da ist auch kein Unterschied, keine Bestimmung.

In dieser Einheit, diesem absoluten Seyn liegt also selbst das Bestimmen überhaupt, und zwar in ihm, da ist es Selbstbestimmen; so ist es bestimmt als Bestimmung in ihm selbst, nicht von außen her. Diese Unruhe liegt in ihm selbst als Negation der Negation — und diese Unruhe bestimmt sich näher als Thätigkeit. Diese Bestimmung des Wesens in sich ist die Nothwendigkeit in sich, Setzen des Bestimmens, des Unterschieds und Aufheben desselben, so, daß das Ein Thun ist, und dieses so sich Bestimmen in einfacher Beziehung auf sich selbst bleibt.

Das endliche Seyn bleibt nicht ein Anderes, es ist keine Kluft zwischen dem Unendlichen und Endlichen, das Endliche ist das sich Aufhebende, daß seine Wahrheit ist das Unendliche, an und für sich Seyende. Das endliche, zufällige Seyn ist das an sich sich Negirende, aber diese seine Negation ist ebenso das Affirmative, Uebergehen in die Affirmation, und diese Affirmation ist das absolut nothwendige Wesen.

Eine andere Form, wo dieselbe Bestimmung zu Grunde liegt, dasselbe in Ansehung der Formbestimmung, wo aber weiterer Inhalt ist, ist der physikotheologische oder teleologische Beweis. Hier ist auch endliches Seyn auf einer Seite, aber es nicht nur abstract bestimmt, nur als Seyn, sondern das die gehaltreichere Bestimmung in sich hat, Lebendiges zu seyn. Die nähere Bestimmung des Lebendigen ist, daß Zwecke in der Natur sind und eine Einrichtung, die diesen Zwecken gemäß, zugleich nicht durch diese Zwecke hervorgebracht ist, so, daß die Einrichtung selbstständig für sich hervorgeht, in anderer Bestimmung auch Zweck, aber daß dieses Vorgefundene sich zeigt, jenen Zwecken angemessen zu seyn.

Die physikotheologische Betrachtung kann bloß Betrachtung äußerlicher Zweckmäßigkeit seyn, so ist diese Betrachtung in Mißcredit gekommen, und mit Recht: denn da hat man endliche Zwecke, diese bedürfen Mittel, z. B. der Mensch zu seinem animalischen Leben braucht dieß und das; das specificirt sich

weiter. Nimmt man solche Zwecke an, daß sie ein Erstes sind, Mittel vorhanden sind für die Befriedigung dieser Zwecke, und daß Gott es ist, welcher diese Mittel für solche Zwecke hervorgehen läßt, so scheint bald solche Betrachtung unangemessen dem, was Gott ist.

Diese Zwecke, insofern sie sich gliedern, specialisiren, werden etwas Unbedeutendes für sich selbst, wovor wir keine Achtung haben, uns nicht vorstellen können, daß das directe Gegenstände des Willens und der Weisheit Gottes sind. In einer Xenie von Goethe ist dieß Alles zusammengefaßt: da wird Einem das Preisen des Schöpfers in den Mund gelegt, daß Gott den Korkbaum geschaffen, um Stöpsel zu haben.

In Ansehung der Kantischen Philosophie ist zu bemerken, daß Kant in seiner Kritik der Urtheilskraft den wichtigen Begriff aufgestellt hat von innern Zwecken, das ist der Begriff der Lebendigkeit. Dieß ist der Begriff des Aristoteles, jedes Lebendige ist Zweck, der seine Mittel an sich hat, seine Glieder, seine Organisation; und der Proceß dieser Glieder macht den Zweck aus, die Lebendigkeit.

Das ist die unendliche, nicht endliche Zweckmäßigkeit, wo Zweck und Mittel sich nicht äußerlich sind, das Mitel den Zweck und der Zweck das Mittel hervorbringt. Die Welt ist lebendig, enthält die Lebendigkeit und Reiche der Lebendigen. Das Nichtlebendige ist in wesentlicher Beziehung zugleich auf das Lebendige, — die unorganische Natur, Sonne, Gestirne, — auf den Menschen, insofern er Theils lebendiger Natur ist, Theils indem er sich besondere Zwecke macht. In den Menschen fällt diese endliche Zweckmäßigkeit.

Das ist die Bestimmung der Lebendigkeit überhaupt, zugleich aber als die vorhandene, weltliche Lebendigkeit. Diese ist zwar Lebendigkeit in sich, innere Zweckmäßigkeit, aber so, daß jede Art, Gattung des Lebens ein sehr enger Kreis, eine sehr beschränkte Natur ist.

Der eigentliche Fortgang ist nun von dieser endlichen Lebendigkeit zur absoluten, allgemeinen Zweckmäßigkeit, daß diese Welt ein κόσμος ist, ein System, worin Alles wesentliche Beziehung auf einander hat, Nichts isolirt ist, ein in sich Geordnetes, wo Jedes seine Stelle hat, ins Ganze eingreift, durchs Ganze subsistirt und ebenso zur Hervorbringung, zum Leben des Ganzen thätig, wirksam ist.

Die Hauptsache ist also, daß von der endlichen Lebendigkeit zu Einer allgemeinen Lebendigkeit übergegangen werde, — Ein Zweck, der sich in besondere Zwecke gliedert, und daß diese Besonderung in Harmonie, in gegenseitiger wesentlicher Beziehung ist.

Gott ist zunächst bestimmt als das absolut nothwendige Wesen, aber diese Bestimmung, wie Kant schon bemerkt, reicht bei Weitem nicht hin für den Begriff von Gott. Gott ist allein die absolute Nothwendigkeit, aber diese Bestimmung erschöpft den Begriff Gottes nicht: höher, tiefer ist die Bestimmung der allgemeinen Lebendigkeit, des Einen allgemeinen Lebens.

Indem das Leben wesentlich Subjectivität, Lebendiges ist, ist dieses allgemeine Leben ein Subjectives, der νοῦς eine Seele. So ist im allgemeinen Leben die Seele enthalten, die Bestimmung des Einen Alles disponirenden, regierenden, organisirenden νοῦς.

In Ansehung des Formellen ist dasselbe zu erinnern, als bei den vorhergehenden Beweisen. Es ist wieder der Uebergang des Verstandes: weil dergleichen Einrichtungen Zwecke sind, ist eine Alles zusammen ordnende, disponirende Weisheit. Aber die Erhebung enthält ebenso das negative Moment, was die Hauptsache ist, daß diese Lebendigkeit, Zwecke so, wie sie sind, in ihrer unmittelbaren endlichen Lebendigkeit nicht das Wahre sind; das Wahre ist vielmehr diese Eine Lebendigkeit, dieser Eine νοῦς.

Es sind nicht zwei; es ist ein Ausgangspunkt, aber die

Vermittelung ist so, daß im Uebergang nicht das Erste bleibt als Grundlage, Bedingung, sondern die Unwahrheit, Negation desselben ist darin enthalten, die Negation des an ihm Negativen, Endlichen, der Besonderheit des Lebens. Dieß Negative wird negirt; in dieser Erhebung verschwindet die endliche Besonderheit: als Wahrheit ist Gegenstand des Bewußtseyns das System Einer Lebendigkeit, der νοῦς Einer Lebendigkeit; die Seele, allgemeine Seele.

Hier ist wieder der Fall, daß diese Bestimmung: Gott ist die Eine allgemeine Thätigkeit des Lebens, die einen κόσμος hervorbringende, setzende, organisirende Seele — dieser Begriff noch nicht hinreichend ist für den Begriff von Gott. Der Begriff von Gott enthält wesentlich, daß er Geist ist.

Die dritte, wesentliche, absolute Form nach dieser Seite ist noch zu betrachten. Der Inhalt in diesem Uebergange war das Leben, die endliche Lebendigkeit, das unmittelbare Leben, das existirt. Hier in der dritten Form ist der Inhalt, der zu Grunde liegt, der Geist. In Form eines Schlusses ist dieß: Weil endliche Geister sind — das ist hier das Seyn, von dem ausgegangen wird — so ist der absolute Geist.

Aber dieses „weil", dies nur affirmative Verhältniß enthält diesen Mangel, daß die endlichen Geister Grundlage wären und Gott Folge von der Existenz endlicher Geister. Die wahrhafte Form ist: Es sind endliche Geister, aber das Endliche hat keine Wahrheit, die Wahrheit des endlichen Geistes ist der absolute Geist.

Das Endliche der Geister ist kein wahrhaftes Seyn, ist an ihm selbst die Dialektik, sich aufzuheben, zu negiren, und die Negation dieses Endlichen ist die Affirmation als Unendliches, als an und für sich Allgemeines. Dieß ist der höchste Uebergang; denn der Uebergang ist hier der Geist selbst.

Es sind zwei Bestimmungen, Seyn und Gott. Insofern vom Seyn angefangen wird, ist unmittelbar das Seyn nach

seiner ersten Erscheinung das endliche. Indem diese Bestimmungen sind, können wir — beim Begriff Gottes ist aber zu bedenken, daß da nicht von Können die Rede ist, sondern er ist die absolute Nothwendigkeit — können wir ebenso von Gott anfangen und übergehen zum Seyn.

So ist dieser Ausgangspunkt in endlicher Form gesetzt noch nicht als seyend: denn ein Gott, der nicht ist, ist ein Endliches, nicht wahrhaft Gott. Die Endlichkeit dieser Beziehung ist, subjectiv zu seyn; dieses Allgemeine überhaupt. Gott hat Existenz, aber nur diese selbst endliche Existenz in unserer Vorstellung.

Dieses ist einseitig; Gott, diesen Inhalt, haben wir, behaftet mit dieser Einseitigkeit, Endlichkeit, welche die Vorstellung von Gott heißt. Das Interesse ist, daß diesen Makel die Vorstellung abstreife, bloß Vorgestelltes, subjectiv zu seyn, daß diesem Inhalt die Bestimmung gegeben werde, zu seyn.

Diese zweite Vermittelung ist zu betrachten, wie sie vorkommt in dieser endlichen oder Verstandesform als ontologischer Beweis. Dieser geht aus vom Begriff Gottes und über zum Seyn. Die Alten, die griechische Philosophie, hatten diesen Uebergang nicht; er wurde auch lange herein in der christlichen Kirche nicht gemacht. Erst einer der großen scholastischen Philosophen, Anselmus, der Erzbischof von Canterbury, dieser tiefe, speculative Denker, hat diese Vorstellung gefaßt:

Wir haben die Vorstellung von Gott; er ist aber nicht nur Vorstellung, sondern er ist. Wie ist dieser Uebergang zu machen? einzusehen, daß Gott nicht nur ein Subjectives in uns ist; wie ist diese Bestimmung, das Seyn zu vermitteln mit Gott?

Gegen diesen sogenannten ontologischen Beweis hat sich auch die Kantische Kritik gewendet und, so zu sagen, für ihre Zeit ist sie triumphirend hervorgegangen: bis auf die neueste Zeit gilt, daß diese Beweise widerlegt sind als nichtige Versuche des Verstandes. Wir haben aber bereits erkannt; die Erhebungen darin sind das Thun des Geistes, das eigene Thun des denkenden Geistes, das die Menschen sich nicht nehmen lassen, ebenso ist dieß ein solches Thun.

Die Alten hatten diesen Uebergang nicht: denn es gehört das tiefste Hinuntersteigen des Geistes in sich dazu. Der Geist zu seiner höchsten Freiheit, Subjectivität gediehen, faßt erst diesen Gedanken von Gott als subjectiv, und kommt erst zu diesem Gegensatz von Sub- und Objectivität.

Die Art und Weise, wie Anselmus diese Vermittelung ausgesprochen, ist diese: Von Gott ist die Vorstellung, daß er absolut vollkommen ist. Halten wir nun Gott nur als die Vorstellung fest, so ist das ein Mangelhaftes, nicht das Vollkommenste, was nur subjectiv, nur vorgestellt ist; denn es ist das Vollkommenere, was nicht nur vorgestellt ist, sondern auch ist, wirklich ist. Also ist Gott, da er das Vollkommenste ist, nicht nur Vorstellung, sondern es kommt ihm auch die Wirklichkeit, Realität zu.

In späterer, breiterer, verständiger Ausbildung des Anselmischen Gedankens ist gesagt worden: der Begriff Gottes sey, daß er der Inbegriff aller Realitäten, das allerrealste Wesen ist. Nun ist das Seyn auch eine Realität, also kommt ihm das Seyn zu.

Dagegen hat man gesagt: das Seyn ist keine Realität, gehört nicht zur Realität eines Begriffs; eine Realität des Begriffs heiße Inhaltsbestimmtheit des Begriffs, durch das Seyn komme zum Begriff, zum Inhalt des Begriffs Nichts hinzu. Kant hat das so plausibel gemacht: Hundert Thaler stelle ich mir vor. Aber der Begriff, die Inhaltsbestimmtheit sey dieselbe, ob ich sie mir vorstelle oder in der That habe.

Gegen das Erste, daß aus dem Begriff überhaupt das Seyn folgen soll, ist gesagt worden: Begriff und Seyn sind verschieden von einander: der Begriff also ist für sich, das Seyn

ist verschieden, das Seyn muß von außen her, anders woher zum Begriff kommen, das Seyn liegt nicht im Begriff. Das kann man wieder mit den Hundert Thalern plausibel machen.

Im gemeinen Leben heißt man eine Vorstellung von Hundert Thalern einen Begriff; das ist kein Begriff, irgend eine Inhaltsbestimmung. Einer abstracten sinnlichen Vorstellung, wie Blau, oder einer Verstandesbestimmtheit, die in meinem Kopfe ist, kann freilich das Seyn fehlen; das ist aber nicht ein Begriff zu nennen.

Der Begriff und vollends der absolute Begriff, der Begriff an und für sich selbst, der Begriff Gottes ist für sich zu nehmen und dieser Begriff enthält das Seyn als eine Bestimmtheit, Seyn ist eine Bestimmtheit des Begriffs. Dieß ist auf zwei Weisen sehr leicht aufzuzeigen.

Erstens ist der Begriff unmittelbar dieß Allgemeine, welches sich bestimmt, besondert, diese Thätigkeit zu urtheilen, sich zu besondern, zu bestimmen, eine Endlichkeit zu setzen, und diese seine Endlichkeit zu negiren und durch die Negation dieser Endlichkeit identisch mit sich zu seyn.

Das ist der Begriff überhaupt; der Begriff Gottes, der absolute Begriff, Gott ist eben dieses. Gott als Geist oder als Liebe ist dieß, daß Gott sich besondert, den Sohn erzeugt, die Welt erschafft, ein Anderes seiner und in diesem sich selbst hat, mit sich identisch ist.

Im Begriff überhaupt, noch mehr in der Idee ist dieses überhaupt: durch die Negation der Besonderung, die er zugleich selbst die Thätigkeit ist, zu setzen, identisch mit sich zu seyn, sich auf sich selbst zu beziehen.

Vor's Andere fragen wir, was ist das Seyn? diese Eigenschaft, Bestimmtheit, die Realität? Das Seyn ist weiter nichts als das Unsagbare, Begrifflose, nicht das Concrete, das der Begriff ist, nur die Abstraction der Beziehung auf sich selbst. Man kann sagen: es ist die Unmittelbarkeit, Seyn ist das Unmittelbare überhaupt und umgekehrt das Unmittelbare ist das Seyn, ist in Beziehung auf sich selbst, d. h. daß die Vermittelung negirt ist.

Diese Bestimmung, Beziehung auf sich, Unmittelbarkeit ist nun sogleich für sich selbst im Begriff überhaupt, und im absoluten Begriff, im Begriff Gottes, daß er ist die Beziehung auf sich selbst. Im Begriff selbst liegt sogleich diese abstracte Beziehung auf sich.

Der Begriff ist das Lebendige, mit sich selbst sich Vermittelnde; eine seiner Bestimmungen ist auch das Seyn. Insofern ist Seyn verschieden vom Begriff, weil Seyn nicht der ganze Begriff ist, nur eine seiner Bestimmungen, nur diese Einfachheit des Begriffs, daß er bei sich selbst ist, die Identität mit sich.

Seyn ist diese Bestimmung, die man findet im Begriff, verschieden vom Begriff, weil der Begriff das Ganze ist, wovon das Seyn nur eine Bestimmung. Das Andere ist: der Begriff enthält diese Bestimmung an ihm selbst, dieß ist eine seiner Bestimmungen, aber Seyn ist auch verschieden vom Begriff, weil der Begriff die Totalität ist. Insofern sie verschieden sind, gehört zu ihrer Vereinigung auch die Vermittelung.

Sie sind nicht unmittelbar identisch: alle Unmittelbarkeit ist nur wahr, wirklich, insofern sie Vermittelung in sich ist, und umgekehrt alle Vermittelung, insofern sie Unmittelbarkeit in sich ist, Beziehung auf sich selbst hat. Der Begriff ist verschieden vom Seyn, und die Verschiedenheit ist von dieser Beschaffenheit, daß der Begriff sie aufhebt.

Der Begriff ist diese Totalität, die Bewegung, der Proceß, sich zu objectiviren. Der Begriff als solcher, verschieden vom Seyn, ist ein bloß Subjectives; das ist ein Mangel. Der Begriff ist aber das Tiefste, Höchste: aller Begriff ist dieß, diesen Mangel seiner Subjectivität, diese Verschiedenheit vom Seyn aufzuheben, sich zu objectiviren; er ist selbst das Thun, sich als seyend, objectiv hervorzubringen.

Man muß beim Begriff überhaupt es aufgeben, zu mei-

nen, der Begriff sey Etwas, das wir nur haben, in uns machen. Der Begriff ist die Seele, der Zweck eines Gegenstandes, des Lebendigen; was wir Seele heißen, ist der Begriff, und im Geiste, Bewußtseyn kommt der Begriff als solcher zur Existenz, als freier Begriff, unterschieden von seiner Realität als solcher, in seiner Subjectivität.

Die Sonne, das Thier ist nur der Begriff, hat den Begriff nicht, der Begriff wird nicht für sie gegenständlich; es ist nicht diese Trennung in der Sonne, aber im Bewußtseyn ist, was Ich heißt, der existirende Begriff, der Begriff in seiner subjectiven Wirklichkeit, und Ich, dieser Begriff, bin das Subjective.

Es ist kein Mensch aber zufrieden mit seiner bloßen Ichheit, Ich ist thätig, und diese Thätigkeit ist, sich zu objectiviren, Wirklichkeit, Daseyn zu geben. In weiterer, concreterer Bestimmung ist diese Thätigkeit des Begriffs der Trieb. Jede Befriedigung ist dieser Proceß, die Subjectivität aufzuheben und dieses Innerliche, Subjective ebenso als Aeußerliches, Objectives, Reelles zu setzen, hervorzubringen die Einheit des nur Subjectiven und Objectiven, Beiden diese Einseitigkeit abzustreifen.

Es giebt Nichts, wovon Alles so Beispiel wäre, als das Aufheben des Entgegengesetzten, des Subjectiven und Objectiven, so daß die Einheit derselben hervorgebracht wird.

Der Gedanke des Anselmus ist also seinem Inhalt nach wahrhafter, nothwendiger Gedanke; aber die Form des daraus abgeleiteten Beweises hat allerdings einen Mangel, wie die vorigen Weisen der Vermittelung. Diese Einheit des Begriffs und Seyns ist Voraussetzung und das Mangelhafte ist eben, daß es nur Voraussetzung ist.

Vorausgesetzt ist: der reine Begriff, der Begriff an und für sich, der Begriff Gottes, dieser ist, enthält auch das Seyn.

Vergleichen wir diesen Inhalt mit dem, was Glaube, unmittelbares Wissen ist, so ist es derselbe Inhalt mit der Voraussetzung Anselms. Auf diesem Standpunkte des unmittelbaren Wissens sagt man: es ist Thatsache des Bewußtseyns, daß ich die Vorstellung von Gott habe und mit dieser Vorstellung soll das Seyn gegeben seyn, so daß mit dem Inhalte der Vorstellung das Seyn verknüpft ist. Wenn man sagt, man glaube das, wisse es unmittelbar, so ist diese Einheit der Vorstellung und des Seyns ebenso als Voraussetzung ausgesprochen wie bei Anselm und man ist in keiner Rücksicht weiter gekommen. Es ist diese Voraussetzung allenthalben, auch bei Spinoza. Er definirt die absolute Ursache, die Substanz als das, was nicht gedacht werden kann ohne Existenz, dessen Begriff die Existenz in sich schließt, d. h. die Vorstellung von Gott ist unmittelbar verknüpft mit dem Seyn.

Diese Untrennbarkeit des Begriffs und Seyns ist absolut nur der Fall bei Gott: die Endlichkeit der Dinge besteht darin, daß der Begriff und die Bestimmung des Begriffs und das Seyn des Begriffs nach der Bestimmung verschieden ist. Das Endliche ist, was seinem Begriff oder vielmehr dem Begriff nicht entspricht.

Wir haben den Begriff der Seele; die Realität, das Seyn ist die Leiblichkeit. Der Mensch ist sterblich; das drücken wir auch aus: Seele und Leib können sich scheiden. Da ist diese Trennung, aber im reinen Begriff ist diese Untrennbarkeit.

Wenn wir sagten, jeder Trieb sey ein Beispiel vom Begriff, der sich realisirt, so ist das formell richtig, der befriedigte Trieb ist allerdings unendlich der Form nach; aber der Trieb hat einen Inhalt, und nach seiner Inhaltsbestimmtheit ist er endlich, beschränkt: da entspricht er dann dem Begriff, dem reinen Begriff nicht.

Das ist die Explication des Standpunkts des Wissens vom Begriff. Das Letztbetrachtete war das Wissen von Gott, Gewißheit von Gott überhaupt. Die Hauptbestimmung dabei ist: Wenn wir von einem Gegenstand wissen, so ist der Gegenstand

vor uns, wir sind unmittelbar darauf bezogen. Aber diese Unmittelbarkeit enthält Vermittelung, was Erhebung zu Gott genannt worden, daß der Geist des Menschen das Endliche für nichtig achtet.

Vermittelst dieser Negation erhebt er sich, schließt sich mit Gott zusammen. Dieser Schlußsatz: Ich weiß, daß Gott ist, diese einfache Beziehung ist entstanden vermittelst dieser Negation.

Ausführung des ontologischen Beweises in den Vorlesungen über Religionsphilosophie vom Jahre 1831.

In der Sphäre der offenbaren Religion ist zuerst der abstracte Begriff Gottes zu betrachten; der freie, reine, offenbare Begriff ist die Grundlage: seine Manifestation, sein Seyn für Anderes ist sein Daseyn und der Boden seines Daseyns ist der endliche Geist: dieß ist das Zweite; der endliche Geist und das endliche Bewußtseyn sind concret. Die Hauptsache in dieser Religion ist, diesen Proceß zu erkennen, daß Gott sich im endlichen Geist manifestirt und darin identisch mit sich ist. Die Identität des Begriffs und des Daseyns ist das Dritte. (Identität ist hier eigentlich ein schiefer Ausdruck, denn es ist wesentlich Lebendigkeit in Gott.) —

In den bisherigen Formen haben wir ein Aufsteigen gehabt, ein Anfangen von einem Daseyn in unterschiedenen Bestimmungen. Das Seyn wurde einmal in der umfassendsten Bestimmung genommen, als zufälliges Seyn im kosmologischen Beweise: die Wahrheit des zufälligen Seyns ist das an und für sich nothwendige Seyn; das Daseyn wurde ferner gefaßt als Zweckbeziehungen in sich enthaltend, und dieß gab den teleologischen Beweis: hier ist ein Aufsteigen, ein Anfangen von einem gegebenen, vorhandenen Daseyn. Diese Beweise fallen damit in die Endlichkeit der Bestimmung Gottes: der Begriff Gottes ist das Grenzenlose, nicht nach der schlechten Grenzenlosigkeit, sondern vielmehr zugleich das Bestimmteste, die reine Selbstbestimmung: jene ersten Beweise fallen auf die Seite eines endlichen Zusammenhanges, der endlichen Bestimmung, indem von einem Gegebenen angefangen wird; hier hingegen ist der Anfang der freie, reine Begriff, und es tritt somit auf dieser Stufe der ontologische Beweis vom Daseyn Gottes ein, er macht die abstracte, metaphysische Grundlage dieser Stufe aus; auch ist er erst im Christenthum durch Anselm von Canterbury aufgefunden worden: er wird dann bei allen späteren Philosophen: Cartesius, Leibnitz, Wolff aufgeführt, doch immer neben den anderen Beweisen, obgleich er allein der wahrhafte ist. Der ontologische Beweis geht vom Begriffe aus. Der Begriff wird für etwas Subjectives gehalten und ist so bestimmt, wie er dem Objecte und der Realität entgegengesetzt ist: er ist hier das Anfangende und das Interesse ist, aufzuzeigen, daß diesem Begriffe auch das Seyn zukomme. Der nähere Gang ist nun dieser: Es wird der Begriff von Gott aufgestellt und gezeigt, daß er nicht anders gefaßt werden könne, als so, daß er das Seyn in sich schließt; insofern vom Begriffe das Seyn unterschieden wird, so ist er nur subjectiv in unserem Denken; so subjectiv ist er das Unvollkommene, das nur in den endlichen Geist fällt; daß es nun nicht nur unser Begriff ist, sondern daß er auch ist unabhängig von unserem Denken, das soll aufgezeigt werden. Anselm führt den Beweis einfach so: Gott ist das Vollkommenste, über welches hinaus nichts gedacht werden kann; wenn Gott bloße Vorstellung ist, so ist er nicht das vollkommene; dieß ist aber im Widerspruch mit dem ersten Satze, denn wir achten das für Vollkommen, was nicht nur Vorstellung ist, sondern dem auch das Seyn zukommt. Wenn Gott nur subjectiv ist, so können wir etwas Höheres aufstellen, dem auch

das Seyn zukommt. Dieß ist dann weiter ausgeführt worden: Es wird mit dem Vollkommensten angefangen und dieses als das allerrealste Wesen bestimmt, als Inbegriff aller Realitäten; man hat das die Möglichkeit geheißen; der Begriff als subjectiver, indem man ihn von dem Seyn unterscheidet, ist der nur mögliche, oder er soll wenigstens der mögliche seyn; Möglichkeit ist nach der alten Logik nur da, wo kein Widerspruch aufgezeigt werden kann. Die Realitäten sollen demnach in Gott nur nach der affirmativen Seite genommen werden, schrankenlos, so daß die Negation weggelassen werden soll. Es ist leicht aufzuzeigen, daß dann nur die Abstraction des mit sich Einen übrig bleibt: denn wenn wir von Realitäten sprechen, so sind das unterschiedene Bestimmungen, als Weisheit, Gerechtigkeit, Allmacht, Allwissenheit; diese Bestimmungen sind Eigenschaften, die leicht als im Widerspruch mit einander stehend aufgezeigt werden können: die Güte ist nicht die Gerechtigkeit, die absolute Macht widerspricht der Weisheit; denn diese setzt Endzwecke voraus, die Macht dagegen ist das Schrankenlose der Negation und der Production. Wenn nach der Forderung der Begriff sich nicht widersprechen soll, so muß alle Bestimmtheit wegfallen, denn jeder Unterschied treibt sich zur Entgegensetzung fort. Gott ist der Inbegriff aller Realitäten, sagt man, eine derselben ist nun auch das Seyn, so wird das Seyn mit dem Begriff verbunden. — Dieser Beweis hat sich bis auf die neuere Zeit erhalten, besonders ausgeführt finden wir ihn in Mendelssohn's Morgenstunden. Spinoza bestimmt den Begriff Gottes so, daß er dasjenige ist, was nicht ohne Seyn concipirt werden kann. Das Endliche ist das, dessen Daseyn dem Begriffe nicht entspricht: die Gattung ist realisirt in den daseyenden Individuen, aber diese sind vergänglich, die Gattung ist das Allgemeine für sich, da entspricht das Daseyn nicht dem Begriffe. Hingegen in dem in sich bestimmten Unendlichen muß die Realität dem Begriffe entsprechen — dieß ist

die Idee, Einheit des Subjects und Objects. Kant hat diesen Beweis kritisirt, was er einwendet, ist Folgendes: Wenn man Gott als den Inbegriff aller Realitäten bestimme, so gehöre das Seyn nicht dazu, denn das Seyn sey keine Realität; es kommt nämlich zu dem Begriffe nichts hinzu, ob er ist oder ob er nicht ist, er bleibt dasselbe. Schon zu Anselm's Zeit brachte ein Mönch dasselbe vor, er sagte: das, was ich mir vorstelle, ist darum doch noch nicht. Kant behauptet: Hundert Thaler, ob ich sie bloß vorstelle oder habe, bleiben für sich dasselbe: somit seye das Seyn keine Realität, denn es komme dadurch nichts zum Begriffe hinzu. Es kann zugegeben werden, daß das Seyn keine Inhaltsbestimmung ist; aber es soll ja nichts zum Begriff hinzukommen (ohnehin es ist schon sehr schief, jede schlechte Existenz einen Begriff zu nennen), sondern ihm vielmehr der Mangel genommen werden, daß er nur ein Subjectives, nicht die Idee ist. Der Begriff, der nur ein Subjectives und getrennt von Seyn ist, ist ein Nichtiges. In der Form des Beweises, wie ihn Anselm giebt, besteht die Unendlichkeit eben darin, nicht ein Einseitiges zu seyn, ein bloß Subjectives, dem nicht das Seyn zukäme. Der Verstand hält Seyn und Begriff streng auseinander, jedes als identisch mit sich: aber schon nach der gewöhnlichen Vorstellung ist der Begriff ohne Seyn ein Einseitiges und Unwahres und ebenso das Seyn, in dem kein Begriff ist, das begrifflose Seyn. Dieser Gegensatz, der in die Endlichkeit fällt, kann bei dem Unendlichen, Gott, gar nicht Statt haben.

Nun ist aber hier folgender Umstand, der eben den Beweis unbefriedigend macht. Jenes Allervollkommenste und Allerrealste ist nämlich eine Voraussetzung, an welcher gemessen das Seyn für sich und der Begriff für sich Einseitige sind. Bei Cartesius und Spinoza ist Gott als Ursache seiner selbst definirt; Begriff nnd Daseyn ist eine Identität, oder Gott als Begriff kann nicht gefaßt werden ohne Seyn; daß

dieß eine Voraussetzung ist, ist das Ungenügende, so daß der Begriff an ihr gemessen ein Subjectives seyn muß.

Das Endliche und Subjective ist aber nicht nur ein Endliches gemessen an jener Voraussetzung; es ist an ihm endlich und somit der Gegensatz seiner selbst; es ist der unaufgelöste Widerspruch. Das Seyn soll verschieden von dem Begriff seyn; man glaubt diesen festhalten zu können als subjectiven, als endlichen, aber die Bestimmung des Seyns ist am Begriffe selbst. Diese Endlichkeit der Subjectivität ist an ihm selbst aufgehoben und die Einheit des Seyns und des Begriffs ist nicht eine Voraussetzung gegen ihn, an der er gemessen wird. — Das Seyn in seiner Unmittelbarkeit ist zufälliges, wir haben gesehen, daß seine Wahrheit die Nothwendigkeit ist; der Begriff enthält ferner nothwendig das Seyn: dieses ist einfache Beziehung auf sich, Vermittelungslosigkeit; der Begriff, wenn wir ihn betrachten, ist das, worin aller Unterschied sich absorbirt hat, worin alle Bestimmungen nur als ideell sind. Diese Idealität ist die aufgehobene Vermittlung, aufgehobene Unterschiedenheit, vollkommene Klarheit, reine Helligkeit und Beisichselbstseyn; die Freiheit des Begriffs ist selbst die absolute Beziehung auf sich, die Identität, die auch die Unmittelbarkeit ist, vermittelungslose Einheit: der Begriff hat so das Seyn an ihm selbst, er ist selbst dieß, seine Einseitigkeit aufzuheben, es ist bloße Meinung, wenn man das Seyn vom Begriff entfernt zu haben glaubt. Wenn Kant sagt, man könne aus dem Begriff die Realität nicht herausklauben, so ist da der Begriff als endlich gefaßt. Das Endliche ist aber dieß sich selbst Aufhebende und indem wir so den Begriff als getrennt vom Seyn hatten betrachten sollen, hatten wir eben die Beziehung auf sich, die das Seyn ist an ihm selber.

Der Begriff hat aber nicht nur an sich das Seyn in sich, nicht nur wir sehen dieß ein, sondern er ist auch für sich das Seyn; er hebt selbst seine Subjectivität auf und objectivirt sich. Der Mensch realisirt seine Zwecke, d. h. was nur erst Ideelles war, dem wird seine Einseitigkeit genommen, und es wird damit zum Seyenden gemacht: der Begriff ist ewig diese Thätigkeit, das Seyn identisch mit sich zu setzen. Im Anschauen, Fühlen u. s. w. haben wir äußerliche Objecte vor uns, wir nehmen sie aber in uns auf und so sind die Objecte ideell in uns. Der Begriff ist so diese Thätigkeit, seinen Unterschied aufzuheben. Wenn die Natur des Begriffs eingesehen wird, so ist die Identität mit dem Seyn nicht mehr Voraussetzung, sondern Resultat. Der Gang ist dieser, daß der Begriff sich objectivirt, sich zur Realität macht und so ist er die Wahrheit, Einheit des Subjects und Objects. Gott ist ein unsterblich Lebendiges, sagt Plato, dessen Leib und Seele in Einem gesetzt sind. Diejenigen, die beide Seiten trennen, bleiben beim Endlichen und Unwahren stehen.

Der Standpunkt, auf dem wir uns befinden, ist der christliche. — Wir haben hier den Begriff Gottes in seiner ganzen Freiheit: dieser Begriff ist identisch mit dem Seyn; Seyn ist die allerärmste Abstraction, der Begriff ist nicht so arm, daß er diese Bestimmung nicht in sich hätte. Das Seyn haben wir nicht in der Armuth der Abstraction, in der schlechten Unmittelbarkeit zu betrachten, sondern das Seyn als das Seyn Gottes, als das ganz concrete Seyn, unterschieden von Gott. Das Bewußtseyn des endlichen Geistes ist das concrete Seyn, das Material der Realisirung des Begriffs Gottes. Hier ist nicht von einem Zukommen des Seyns zu dem Begriffe die Rede; oder bloß von einer Einheit des Begriffs und des Seyns — dergleichen sind schiefe Ausdrücke: die Einheit ist vielmehr als absoluter Proceß, als die Lebendigkeit Gottes so zu fassen, daß auch beide Seiten in ihr unterschieden sind, daß sie aber die absolute Thätigkeit ist, sich ewig hervorzubringen. Wir haben hier die concrete Vorstellung Gottes als des Geistes: der Begriff des Geistes ist der an

und für sich seyende Begriff, das Wissen; dieser unendliche Begriff ist die negative Beziehung auf sich; dieses gesetzt, so ist er das Urtheilen; das sich Unterscheiden; das Unterschiedene, das zunächst wohl als Aeußerliches, Geistloses, Außergöttliches erscheint, ist aber identisch mit dem Begriff. Die Entwickelung dieser Idee ist die absolute Wahrheit. In der christlichen Religion wird es gewußt, daß Gott sich geoffenbart hat, und Gott ist gerade dieses; sich zu offenbaren, offenbaren ist sich unterscheiden; das Offenbarte ist eben dieses, daß Gott der offenbare ist.

Die Religion muß für alle Menschen sein, für die, welche ihr Denken so gereinigt haben, daß sie das, was ist, im reinen Elemente des Denkens wissen, die zur speculativen Erkenntniß dessen, was Gott ist, gekommen sind, so wie für die, welche nicht über Gefühl und Vorstellung hinausgekommen sind.

Der Mensch ist nicht nur rein denkend, sondern das Denken selbst manifestirt sich als Anschauen, als Vorstellen; die absolute Wahrheit, die dem Menschen geoffenbart ist, muß also auch für ihn als Vorstellenden, als Anschauenden, für ihn als fühlenden, empfindenden Menschen seyn; dieß ist die Form, nach der sich die Religion überhaupt von der Philosophie unterscheidet. Die Philosophie denkt, was sonst nur für die Vorstellung und für die Anschauung ist. Der vorstellende Mensch ist als Mensch auch denkend und der Gehalt der Wahrheit kommt an ihn als denkenden, nur das Denkende kann Religion haben, und Denken ist auch Vorstellen, jenes ist aber allein die freie Form der Wahrheit. Der Verstand ist auch denkend, er bleibt aber bei der Identität stehen, der Begriff ist Begriff und das Seyn ist Seyn: solche Einseitigkeiten bleiben ihm fest; in der Wahrheit dagegen gelten diese Endlichkeiten nicht mehr als identisch für sich, daß sie sind, sondern sie sind nur Momente einer Totalität.

Die, welche es der Philosophie verargen, daß sie die Religion denkt, wissen nicht, was sie verlangen. Der Haß und

die Eitelkeit sind dabei zugleich im Spiel unter dem äußern Schein der Demuth; die wahre Demuth besteht darin, den Geist in die Wahrheit zu versenken, in das Innerste, den Gegenstand allein nur an sich zu haben, so verschwindet alles Subjective, das noch im Empfinden vorhanden ist. — Wir haben die Idee rein speculativ zu betrachten und sie gegen den Verstand zu rechtfertigen, gegen ihn, der sich gegen allen Inhalt der Religion überhaupt empört. Dieser Inhalt heißt Mysterium, weil er dem Verstande ein Verborgenes ist, denn er kommt nicht zu dem Proceß, der diese Einheit ist: daher ist alles Speculative dem Verstande ein Mysterium.

Gedruckt bei den Gebr. Unger.

MAY 2 4 19

COLUMBIA

COLUMBIA UNIVERSITY
0032249462

03431843
175.H36
I V11-12